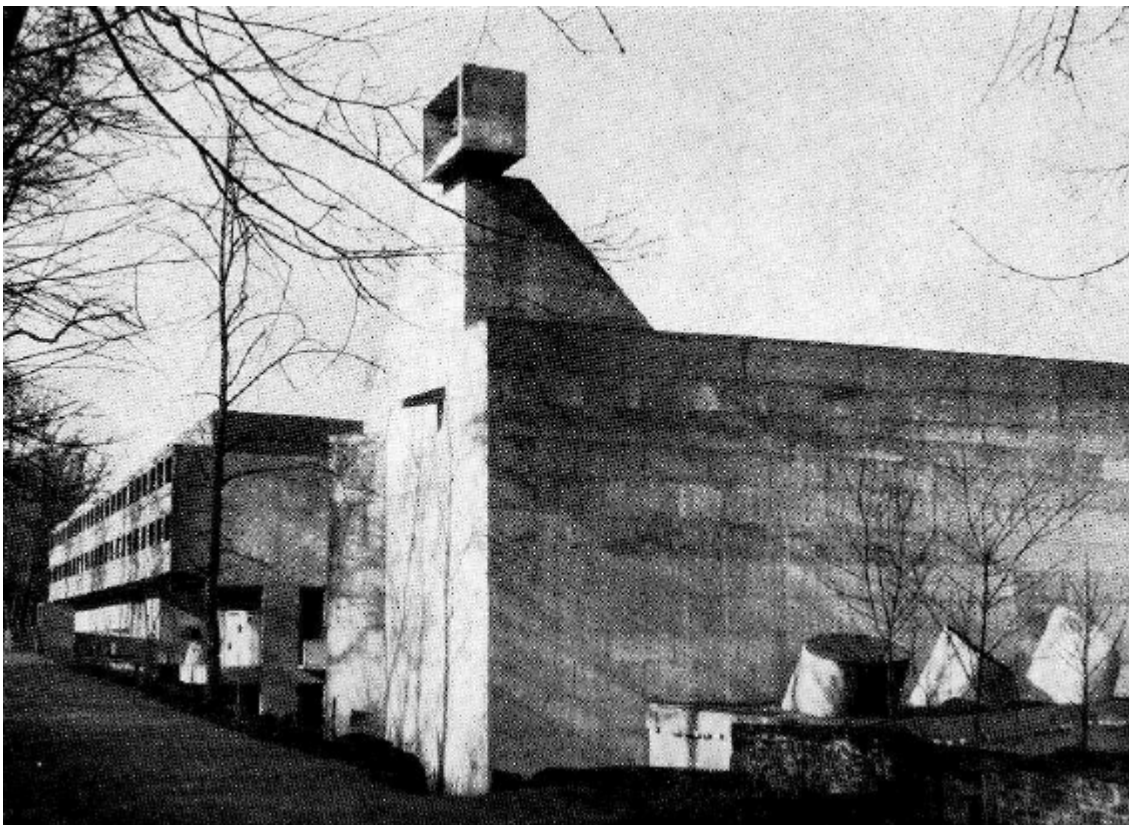


DEMARCACIONES

REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ALTHUSSERIANOS

Número 4 / mayo 2016



DEMARCACIONES

REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ALTHUSSERIANOS

Número 4/ mayo 2016

Editores:

Marcelo Rodríguez Arriagada (Universidad de Chile)
Marcelo Starcenbaum (Universidad Nacional de La Plata)
María José Quesada Arancibia (Universidad ARCIS)

Comité Editorial:

Zeto Bórquez (Université Catholique de Louvain); *Bruno Bosteels* (Cornell University); *Carolina Collazo* (Universidad de Buenos Aires); *Mariana de Gainza* (Universidad de Buenos Aires); *Juan Pedro García del Campo* (Universidad Popular de Ciempozuelos); *Pedro Karczmarczyk* (Universidad Nacional de La Plata); *Jacques Lezra* (New York University); *Danilo Martuscelli* (Universidade Federal da Fronteira Sul); *François Matheron* (Professeur de philosophie); *Warren Montag* (Occidental College); *Vittorio Morfino* (Università Degli Studi de Milano); *Luiz Eduardo Motta* (Universidade Federal do Rio de Janeiro); *Anna Popovitch* (Universidad Nacional Autónoma de México); *Víctor Hugo Pacheco* (Universidad Nacional Autónoma de México); *Jaime Ortega* (Universidad Nacional Autónoma de México); *José Antonio Ramírez* (Universidad de Viña del Mar); *Natalia Romé* (Universidad de Buenos Aires); *Aurelio Sainz Pezonaga* (Universidad Complutense de Madrid); *Juan Domingo Sánchez Estop* (Université Libre de Bruxelles); *Alfonso Vázquez Salazar* (Universidad Nacional Autónoma de México)

Imagen portada: Couvent Sainte-Marie de La Tourette, Le Corbusier

Coordinación Dossier Número 4: *Zeto Bórquez*

Imagen portada Dossier: Fernand Léger, *Éléments mécaniques* (1924)

Coordinación Documentos Número 4: *Pedro Karczmarczyk*

Traducciones: *Blas Estevez, Pedro Karczmarczyk, Esteban Dominguez, Claudio Aguayo, Ernesto Feuerhake, Carlos Riveros, Marcelo Starcenbaum, Marcelo Rodríguez, Zeto Bórquez.*

Demarcaciones ha sido publicada por el grupo editor en formato electrónico: <http://revistademarcaciones.cl/>

Contacto: revistademarcaciones@gmail.com

ÍNDICE

DOSSIER | *Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas*

Zeto Bórquez, Nota introductoria	5
Gilbert Simondon, <i>La mentalidad técnica</i>	26
Vincent Bontems, "Algunos elementos para una epistemología de las relaciones de escala en Gilbert Simondon"	37
Jean-Hugues Barthélémy, " <i>De lo muerto que invade lo vivo</i> : sobre la actualidad de la ontología simondoniana"	49
Bernard Stiegler, "Caída y elevación. La apolítica de Simondon"	57
<i>Humanismo y tecnicidad</i> . Entrevista con Jean-Hugues Barthélémy	69
Ludovic Duhem, "Simondon y la cuestión estética"	78
Muriel Combes, "La relación transindividual"	85
Cristóbal Durán, "Simondon, ¿una ontología relacional?"	106
Andrea Bardin y Fabio Raimondi, "Del hombre a la materia. Simondon a la luz de Marx y Althusser"	116
Vittorio Morfino, "El <i>enjeu</i> Marx Freud. Lo transindividual entre Goldmann y Althusser"	133
Pablo Rodríguez, "La transindividualidad de Simondon: la coyuntura latinoamericana entre la política, la técnica y la afectividad"	155
Natalia Romé, "Atravesar la soledad o el pensamiento transindividual del filósofo comunista"	162
Étienne Balibar, "De la antropología filosófica a la ontología social y viceversa: ¿Qué hacer con la sexta tesis sobre Feuerbach?"	185
Mariana de Gainza, "El límite y la parte: los confines de la interioridad en la filosofía spinoziana"	208
Warren Montag, "'Combinaciones tumultuosas'. Transindividualidad en Adam Smith y Spinoza"	220

ARTÍCULOS

Iván Trujillo, "Teleología, escatología y estrategia. Por una herencia sin filiación" 230

Carlos Riveros, "Ideología y medios de comunicación masiva. Una aproximación" 255

TRADUCCIONES

Pedro Karczmarczyk, Presentación: "La internacional de los buenos sentimientos", de Louis Althusser 276

Louis Althusser, "La internacional de los buenos sentimientos" 296

Dominique Lecourt, "La espiral" 306

DOCUMENTOS

Lidiane S. Rodrigues, "Presentación del documento: Sobre '*Orígenes de la dialéctica del trabajo*', de João Quartim de Moraes" 311

Lidiane S. Rodrigues, "Apresentação do documento: Sobre as '*Origens da dialética do trabalho*', de João Quartim de Moraes" 317

João Quartim de Moraes, "Sobre '*Orígenes de la dialéctica del trabajo*'" 323

João Quartim de Moraes, "Sobre as '*Origens da dialética do trabalho*'" 337

José Arthur Giannotti, *Orígenes de la dialéctica del trabajo* (Fragmentos) 350

José Arthur Gianotti, *Origens da dialética do trabalho* (Excertos) 372

RESEÑAS

Esteban Dominguez, *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, de Vittorio Morfino 393

DOSSIER

Gilbert Simondon: repercusión y perspectivas

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016



Nota introductoria

En toda nuestra producción intelectual y artística, en todas las ramificaciones de nuestra cultura, probar el fruto del árbol del conocimiento es un proceso irreversible.

Norbert Wiener, *Invention*

Desde los primeros párrafos de su tesis complementaria a *L'individuation à la lumière des notions de formes et d'information*, titulada: *Du mode d'existence des objets techniques*, Gilbert Simondon aduce un "desequilibrio" al nivel de la cultura con respecto al ámbito de las significaciones técnicas. "La cultura [dice Simondon] está desequilibrada porque reconoce ciertos objetos, como el objeto estético, y le concede derecho de ciudadanía en el mundo de las significaciones, mientras que rechaza otros objetos, y en particular los objetos técnicos, en el mundo sin estructura de lo que no posee significaciones, sino solamente un uso, una función útil"¹.

Pero en ese mismo enfoque, según Simondon, de esta situación se desprende el reconocimiento de una alienación profunda: el "desconocimiento de la máquina, que no es una alienación causada por la máquina, sino por el no-conocimiento de su naturaleza y de su esencia, por su ausencia del mundo de las significaciones, y por su omisión en la tabla de valores y de los conceptos que forman parte de la cultura"².

Simondon realiza estas consideraciones en 1958, y ni aquellas ni las que vinieron en años sucesivos tuvieron repercusión en la época en que fueron escritas. En el medio francés en primer lugar, la cuestión de la técnica se encontraba zanjada por Marx y Heidegger, y en un marco más general, la filosofía europea ya no podía escindir de las disquisiciones en torno a la "razón instrumental"³.

¹ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Paris: Aubier, 1989, pp. 10. En español, cf., *El modo de existencia de los objetos técnicos*, traducción de Margarita Martínez y Pablo Rodríguez, Buenos Aires: Prometeo, 2007, p. 32

² *Ibid.*, pp. 9-10, y 31-32 en la traducción.

³ Sobre este aspecto hace en efecto hincapié, de entrada, la "Presentación" a un reciente –y a la vez precursor– volumen compilatorio en torno a Simondon, publicado por la editorial argentina Prometeo. Cf., Pablo Rodríguez, Javier Blanco, Diego Parente y Andrés Vaccari (eds.), *Amar a las máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon*, Buenos Aires: Prometeo, 2015. Al inicio de dicha "Presentación", leemos en efecto: "A mediados del siglo XX, cuando [Simondon] escribió su obra, la técnica se encontraba bajo sospecha, asociada o asimilada a la racionalidad instrumental, posible culpable del extravío del proyecto ilustrado. Muchos de los principales análisis filosóficos de la época (Heidegger, Ellul, Anders, la escuela de Frankfurt, entre otros) la concebían como amenaza o como peligro; buscaban explicarla en términos humanísticos, supeditarla a alguna categoría tradicionalmente más aceptable como la belleza, el conocimiento o la ética". Por otra parte, no podemos sino celebrar la iniciativa misma de dicho volumen, que a la vez que reúne en torno a la traducción del texto de Simondon "Cultura y técnica" (1965) una cantidad importante de enfoques y autores (algunos de ellos también partícipes del presente dossier, como Andrea Bardin, Jean-Hugues Barthélémy, Vincent Bontems y Bernard Stiegler), da cuenta de algunas tentativas importantes de lectura de Simondon en América Latina. Por otra parte, en relación con la apuesta de dicho compilado, cabe mencionar el trabajo que se ha venido haciendo en Argentina por vía de la revista *Artefacto*, que cuenta con el apoyo de la Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad de Buenos Aires.

Es por ello que en *Du mode...*, en el Capítulo II (“Función reguladora de la cultura en la relación entre el hombre y los objetos técnicos. Problemas actuales”), de la Segunda parte (“El hombre y el objeto técnico”), Simondon reconoce en el enciclopedismo del siglo XVIII un “entusiasmo” respecto a las técnicas: las máquinas, antes de ser unificadas en un solo mecanismo (es lo que se expresa con el *autómata*), son apreciadas por el ensamblaje de sus partes; cada una de ellas es un órgano, un mecanismo dentro de un conjunto. De ahí también que el ensamblaje organizado se halle incluido, a su vez, en un “conjunto técnico”, sólo que no determinado según las especificidades de cada máquina (es decir en virtud de criterios de organización no limitados al uso: criterios de *funcionamiento*, *técnicos* en todo rigor), sino de acuerdo a la funcionalidad respecto a los oficios. Si en efecto una “idea de progreso” es propia de este siglo es porque se trata de “un progreso sentido por el individuo en la fuerza, la rapidez y la precisión de sus gestos”¹. En esa misma medida, si los oficios determinan el conjunto al nivel de los objetos técnicos, es *el artesano* el que se relaciona con estos en la medida en que “utiliza herramientas o máquinas-herramientas”².

La herramienta permite, en efecto, disminuir la sensación de torpeza, y esa sensación *entusiasma, alienta la euforia*. De hecho, como indica Simondon, si hay angustia, esta “nace de las transformaciones que traen con ellas una ruptura en los ritmos de la vida cotidiana, convirtiendo en inútiles los antiguos gestos habituales”. No obstante, en esa misma medida “se experimenta la impresión de tener gestos más precisos, más hábiles, más rápidos... porque la herramienta prolonga el órgano y es llevada por el gesto”³.

Simondon realiza una partición interesante entre “herramienta” e “instrumento”, uno acorde a una acción, el otro acorde a la percepción. “El siglo XVIII [dice Simondon] fue el gran momento del desarrollo de herramientas e instrumentos, si se entiende por *herramienta* al objeto técnico que permite prolongar y armar el cuerpo para cumplir un gesto, y por *instrumento* al objeto técnico que permite prolongar y adaptar el cuerpo para obtener una mejor percepción; el instrumento es herramienta de percepción”⁴.

Sin embargo, esta situación va a variar radicalmente en el paso de este siglo al siguiente, según Simondon, “con el nacimiento de individuos técnicos completos”, y esto ocurrirá no cuando dichos individuos reemplacen lo que otrora hacían animales, sino cuando ya no sea el viviente humano el foco donde la percepción se afina en la misma medida en que el oficio se vuelve más eficiente, por la vía de los instrumentos que se hacen herramientas para la propia percepción.

Constituye esta sin duda una superficie de recepción importante para la obra de Simondon y más en general, de un renovado tratamiento de las cuestiones de la técnica y la tecnología, de la cual dan cuenta también los hasta ahora dos coloquios internacionales en torno a Simondon realizados en Buenos Aires y organizados, entre otros, por Pablo Rodríguez. Agradezco a Iván Pinto por facilitarme algunos números de la revista *Artefacto*, que hasta entonces desconocía.

¹ Simondon, *Du mode...*, p. 116, y 134 de la traducción.

² *Ibíd.*, p. 113, y 131 de la traducción.

³ *Ibíd.*, p. 114, y 132 de la traducción.

⁴ *Ibíd.*

La frustración del hombre comienza con la máquina que reemplaza al hombre, con las tejedoras automáticas, con las prensas para fraguar, con el equipamiento de las nuevas fábricas; son las máquinas que el obrero rompe en los motines, porque son sus rivales, no ya motores sino portadoras de herramientas; el progreso del siglo XVIII deja intacto al individuo humano porque el individuo humano seguía siendo un individuo técnico, en medio de esas herramientas en las cuales era centro y portador. No es esencialmente por la dimensión que la fábrica se distingue del taller del artesano, son por el cambio de la relación entre el objeto técnico y el ser humano: la fábrica es un conjunto técnico que involucra máquinas automáticas cuya actividad es paralela a la actividad humana: la fábrica utiliza verdaderos individuos técnicos mientras que, en el taller, es el hombre el que presta su individualidad al cumplimiento de las acciones técnicas¹.

En este sentido, si como ya indicábamos, la idea de progreso en el siglo XVIII podía ser *experiencia* del individuo: fuerza, rapidez, precisión de su motricidad, sensación de aminoramiento de la torpeza –podía, en fin, ser algo *del orden perceptivo* y medible perceptivamente– el progreso del siglo XIX escapa a todo ello, pues “no está centrado [en el individuo] como centro de dirección y percepción”, convirtiéndose éste “en el espectador de los resultados del funcionamiento de las máquinas”²

Lo que está diciendo Simondon literalmente es que a partir de un cierto momento ya no se puede intuir el progreso, y esto porque el modelo perceptivo es cinestésico (unidad entre κίνησις y αἴσθησις).

El progreso es pensado entonces de manera cósmica, en el nivel de los resultados de conjunto. Es pensado en forma abstracta, intelectualmente, de manera doctrinal. Ya no son los artesanos sino los matemáticos los que piensan el progreso, concebido como una toma de posesión de la naturaleza por parte del hombre. La idea de progreso sostiene el tecnocratismo, con el grupo de los saintsimonianos. Una idea de progreso pensada y querida, sustituye a la noción de progreso como algo experimentado. El hombre que piensa el progreso no es el mismo que trabaja, salvo en algunos casos bastante raros, como el de los imprenteros y litógrafos, que siguieron siendo ampliamente artesanos. Incluso en estos casos, el advenimiento de la máquina se traduce, en quienes pensaron profundamente su naturaleza, en una aspiración a la transformación de las estructuras sociales³.

¹ *Ibíd.* pp. 115-116, y 133-134 en la traducción.

² *Ibíd.*, p. 116, y 134 en la traducción.

³ *Ibíd.* De otra parte, un autor que ha sido muy sensible a esta clase de enfoque, que implica pensar la significación de la alianza entre una visión cósmica del progreso y la transformación social –y no sólo por su interés en Auguste Blanqui– es Walter Benjamin, en *El libro de los pasajes*. A modo de ejemplo, un fragmento del convoluto U (“Saint-Simon, Ferrocarriles”): “Sobre la idea de progreso en Saint-Simon (politeísmo, monoteísmo, conocimiento de las diversas leyes naturales, conocimiento de la ley natural única) <:> ‘La gravedad ha de desempeñar el papel de la idea general absoluta, sustituyendo la idea de Dios’. *Obras escogidas*, II, p. 219, cit. por V. Volgin, *Sobre el lugar histórico de Saint-Simon*”. Cf., W. Benjamin, *El libro de los pasajes*, Madrid: Akal, 2005, p. 596.

En ese orden, el noviazgo entre tecnicidad y trabajo del siglo XVIII, en el siglo XIX se divide, siguiendo a Simondon, entre una *idea de progreso* (que se expresa a nivel doctrinal) y “la experimentación (*épreuve*) de los ritmos internos del trabajo debidos a ese mismo progreso”¹. Son los *resultados* del progreso los que acreditan su asimilación: no es la experiencia del trabajador –dice Simondon– sino la del “ingeniero...el hombre de la máquina”, aquél que *organiza* a ambos. Dicho de otro modo, no son ya las *operaciones* en juego las que hacen el progreso, sino la *ὑποτύπωσις* de los resultados. *Angustiante y arriesgada* “marcha general de la humanidad”. “Hay en ese progreso [dice Simondon recordando el *môtus* de los poetas del siglo XIX] algo de inmensa aventura colectiva, también de viaje e incluso de migración hacia otro mundo. Este progreso tiene algo de triunfante y de crepuscular a la vez”².

Es en este punto que Simondon se referirá al problema de la “alienación”, distanciándose de la carga conceptual “marxiana” en que dicha cuestión tradicionalmente se ha enmarcado. A lo que apunta Simondon es abrir el terreno de la “auto-regulación” de los objetos técnicos, problema de la “coherencia interna de funcionamiento” de éstos, apuntado a su *individualización*, lo cual explica que Simondon hable más precisamente de “individuos técnicos”, es decir, del “objeto técnico individualizado”. Como indica Simondon,

la llegada de la nueva oleada técnica al nivel de los individuos, se caracterizaba por la ambivalencia del progreso, por la doble situación del hombre en relación con la máquina, y por la producción de alienación. Esta alienación, cuya fuente el marxismo encuentra en la relación del trabajador con los medios de producción, no proviene solamente, de una relación de propiedad o no propiedad entre el trabajador y los instrumentos de trabajo. Bajo esta relación jurídica y económica existe otra todavía más profunda y esencial, la de la continuidad entre el individuo humano y el individuo técnico, o de la discontinuidad entre ambos seres. La alienación no aparece solamente porque el individuo humano que trabaja ya no es, en el siglo XIX, propietario de sus medios de producción, mientras que en el siglo XVIII el artesano era propietario de sus instrumentos de producción y de sus herramientas. La alienación aparece en el momento en que el trabajador ya no es propietario de sus medios de producción, pero no aparece solamente a causa de esa ruptura con el vínculo de propiedad... La alienación del hombre en relación con la máquina no tiene solamente un sentido económico-social; tiene también un sentido psico-fisiológico; la máquina ya no prolonga el esquema corporal, ni para los obreros ni para quienes las poseen³.

¹ Simondon, *Du mode...*, p. 117, y 135 en la traducción.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, pp. 117-118, y 135-136 en la traducción. A propósito del problema de la alienación entre Marx y Simondon, véase el muy detallado análisis de Andrea Bardin y Fabio Raimondi en el texto: “Del hombre a la materia: por una ‘ontología difícil’. Marx con Simondon”, incluido en este dossier.

Pero tal como indicará Simondon algunas páginas más adelante, “[l]a máquina es un gesto humano depositado... Perpetúa en una actividad determinada la operación humana que [a] ha constituido”¹. En ese sentido, bajo un enfoque *previo* a esta dimensión auto-regulativa respecto a la máquina (que según Simondon también sería el enfoque de Marx), la alienación va de lado a lado: del lado *de la propiedad* y del lado *de la no-propiedad*, por lo cual este es un problema que no se podría resolver desde la perspectiva de “una dialéctica del amo y el esclavo”. “Por una parte y por otra de la máquina [agrega Simondon], por encima y por debajo, el hombre de los elementos que es el obrero, y el hombre de los conjuntos que es el patrón industrial, fallan en la relación verdadera al objeto técnico individualizado bajo la forma de la máquina”².

Lo que aquí está en juego de hecho son dos modos de intelección: la del trabajo, que corresponde a los elementos, y la de los conjuntos, que corresponde al capital. Pero ni de su combinación ni de su oposición, entiende Simondon, “se puede hacer la inteligencia del ser *intemediario y no mixto* que es el individuo técnico”³, pues esta división también es la que reparte entre el trabajo (del orden de los elementos) y la acción (del orden de los conjuntos). Sin embargo, como muestra Simondon, ambos aspectos “tienen en común el predominio de la finalidad sobre la causalidad; en ambos casos, el esfuerzo se orienta hacia un cierto resultado a obtener; el empleo de los medios está en situación de minoría en relación con el resultado: el esquema de acción cuenta menos que el resultado de la acción”⁴.

En este sentido, Simondon es claro en presentar que la coherencia de funcionamiento del individuo técnico desarma ese esquema donde no existe un equilibrio entre causalidad y finalidad. De hecho, si “al nivel de las regulaciones” lo que hay es “funcionamiento”, entonces causalidad y finalidad no son lo único que hay. Como muestra Simondon –y esto es lo que da el paso más allá del siglo XIX hacia el problema de la *información*– “[e]n el individuo técnico... este desequilibrio entre causalidad y finalidad desaparece; la máquina está, exteriormente, *hecha para* obtener un cierto resultado; pero cuanto más se individualiza el objeto técnico, más se borra esta finalidad externa en beneficio de la coherencia interna de funcionamiento, el funcionamiento está finalizado en relación a sí mismo antes de estarlo en relación con el mundo exterior”⁵.

Ahora bien, intentando *situar* el alcance de estos problemas por respecto a su recepción latinoamericana, no es de sorprender que el diagnóstico de Simondon a propósito del desequilibrio en relación con los objetos técnicos también resulte valedero⁶. Ejemplar en este

¹ *Ibíd.*, p. 138, y 155 de la traducción. Esto será abordado por Simondon desde el punto de vista de la información, vale decir, “del estudio profundizado de las regulaciones”.

² *Ibíd.*, p. 118, y 136 en la traducción.

³ *Ibíd.*

⁴ *Ibíd.*, p. 119, y 137 en la traducción.

⁵ *Ibíd.*

⁶ Para una lectura acerca de la repercusión del pensamiento de Simondon y particularmente del concepto de “transindividualidad” en Latinoamérica, véase en este mismo dossier el texto de Pablo Rodríguez: “La transindividualidad de Simondon: la coyuntura latinoamericana entre la política, la técnica y la afectividad”. Así también, para una *explicitación* de lo que aquél escrito desarrolla como *marco*, véase el texto de Natalia Romé: “Atravesar la soledad o el pensamiento transindividual del filósofo comunista”, también aquí incluido. Por nuestra parte, en lo que concierne a la presente Nota, nos importa empezar a atisbar algunos motivos por los

sentido es el muy popular libro de Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina* (1971), donde un cuestionamiento a la técnica y la tecnología y su expresión en dinámicas de industrialización centralizadas, es calibrado como un dominio neutral y asunto de *propietarios*¹. Libro en que se condensan varias décadas de pensamiento político en el continente y que lleva inscrito en su programa una cierta desazón frente a la máquina: “Hasta la industrialización, dependiente y tardía [dice Galeano], que cómodamente coexiste con el latifundio y las estructuras de la desigualdad, contribuye a sembrar la desocupación en vez de ayudar a resolverla... Nuestras fábricas se instalan en los polos privilegiados de desarrollo –São Paulo, Buenos Aires, ciudad de México– pero menos mano de obra se necesita cada vez. *El sistema no ha previsto esta pequeña molestia: lo que sobra es gente... Cada vez queda más gente a la vera del camino, sin trabajo en el campo, donde el latifundio reina con sus gigantescos eriales, y sin trabajo en la ciudad, donde reinan las máquinas*”².

No es este un tema menor para Galeano, y se expone como *falta de invención tecnológica* y desvinculación con el medio geográfico de la que se suministra desde el exterior³. Aunque Galeano no lo explicita de este modo, la apelación a la invención tecnológica tendría que conducir de suyo a una liberación de la máquina de su derivación como mero instrumento o dispositivo neutral, cuestión que, como muestra Simondon por ejemplo en *Du mode...*, admite una comprensión del objeto técnico como *prolongación* y *amplificación* de la vida humana. Lo inquiere Galeano del modo siguiente: “La burguesía latinoamericana, burguesía de mercaderes sin sentido creador, atada por el cordón umbilical al poder de la tierra, se hinca ante los altares de la diosa Tecnología. *Si se tomaran en cuenta, como una prueba de desnacionalización, las acciones en poder extranjero, aunque sean pocas, y la dependencia tecnológica, que muy rara vez es poca, ¿cuántas fábricas*

cuales la problemática de la *tecnicidad* en el alcance que intenta pensarla Simondon, *tradicionalmente* resulta también, en su propia especificidad, *muy difícil de recibir* en Latinoamérica.

¹ La relación entre técnica y neutralidad es, podría decirse, una constante más o menos reiterativa en teorizaciones de índole diversa. Véase por ejemplo la conferencia de Carl Schmitt: “La era de las neutralizaciones y de las despolitizaciones” (1929). “...pues la doctrina del Estado neutral del siglo XIX [dice allí Schmitt] se da en el marco de una tendencia general a un neutralismo espiritual que es característico de la historia europea de los últimos siglos. Creo que es aquí donde se encuentra la explicación histórica de lo que se ha calificado como era de la técnica”. Cf. Carl Schmitt, *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza, 1987, p. 115. Así por ejemplo, Cornelius Castoriadis en un texto titulado “Technique” (recogido en *Les carrefours du labyrinthe*, 1978), muestra en un apartado titulado “La ‘neutralidad, de la técnica”, lo alejado que se encuentra de un enfoque como el de Simondon. Señala allí Castoriadis: “Lo que es libertad para usar tal o cual instrumento tomados aisladamente, desaparece totalmente en cuanto nos referimos al conjunto de las técnicas de que ‘dispone’ una sociedad o época dada, pero que igualmente ‘disponen’ de ella. Se puede elegir, hoy, entre central térmica, hidráulica o nuclear, preferir tal emplazamiento a tal otro. Pero no hay ninguna elección en cuanto al conjunto de las técnicas utilizadas, las que pertenecerían de todos modos al tipo específico que define el espectro tecnológico de nuestra época; ellas conllevan en efecto métodos específicos, y un tipo específico de relación con un tipo específico de saber, así como portadores humanos especializados”. Cf. C. Castoriadis, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris: Seuil, 1978, p. 306. Hay que decir –como mostrábamos más arriba– que el problema de los conjuntos técnicos es abordado de modo muy diferente por Simondon. Para Castoriadis el objeto técnico parece depender todavía de su finalidad (de ahí que se puedan parcelar saberes específicos de acuerdo a técnicas diversas), y entonces pone la *elección* de una técnica u otra como algo que no corresponde al nivel auto-regulativo y de individuación del objeto técnico, vale decir, no de acuerdo al “esquema de acción” sino de su “resultado”.

² Eduardo Galeano, *Las venas abiertas de América Latina*, La Habana: Casa de las Américas, 1971, pp. 18-19.

³ A propósito de dicha desvinculación señala Galeano: “Pero las fábricas ‘argentinas’, ‘brasileñas’ o ‘mexicanas’, por no citar más que las más importantes, *también integran un espacio económico que nada tiene que ver con su localización geográfica*”. *Ibíd.*, p. 427.

podrían ser consideradas realmente nacionales en América Latina? En México, por ejemplo, es frecuente que los propietarios extranjeros de la tecnología *exijan una parte del paquete accionario de las empresas, además de los decisivos controles técnicos y administrativos de la obligación de vender la producción a determinados intermediarios también extranjeros, y de importar la maquinaria y otros bienes desde sus casas matrices, a cambio de los contratos de transmisión de patentes o 'know how'*¹. Y agrega un poco más adelante, ahora incluyendo el problema de la investigación científica: "A Bacon le gustaba decir: 'El conocimiento es poder', y desde entonces se supo que no le faltaba razón. La ciencia universal poco tiene de universal; está objetivamente confinada tras los límites de las naciones avanzadas. América Latina no aplica en su propio beneficio los resultados de la investigación científica, *por la sencilla razón de que no tiene ninguna, y en consecuencia se condena a padecer la tecnología de los poderosos, que castiga y desplaza a las materias primas naturales, pero no es capaz de crear una tecnología propia para sustentar y defender su propio desarrollo*"².

Pero es por estos mismos motivos que sería tremendamente equívoco creer que al ponderar el estatuto del objeto técnico, Simondon se convierte en aval de aquello mismo que un enfoque como el de Galeano pretende conmover, empezando por la subordinación industrial y el acceso satelizado a los procesos de producción, y más aún cuando se trata de una sujeción que se encuentra montada sobre el "trasplante" tecnológico. "El mero trasplante de la tecnología de los países adelantados [agrega Galeano] no sólo implica la subordinación cultural y, en definitiva, también la subordinación económica, sino que, además, después de cuatro siglos y medio de experiencia en la multiplicación de los oasis de modernismo importado en medio de los desiertos del atraso y de la ignorancia, bien puede afirmarse que tampoco resuelve ninguno de los problemas del subdesarrollo"³. En ese sentido, aunque no desbarate la determinación finalista de la máquina, Galeano parece apelar a no dejar de lado la cuestión de la liberación del objeto técnico cuando se trata de una *crítica al sojuzgamiento* a nivel continental. Aunque, por cierto, si podemos decir, con Simondon, que "[l]a cultura se comporta con el objeto técnico como el hombre con el extranjero cuando se deja llevar por la xenofobia primitiva"⁴, habría que tener en cuenta que ningún gesto que apunte en otra dirección podría

¹ *Ibíd.*, p. 430.

² *Ibíd.* p. 431. Para Galeano en efecto, el problema de la invención técnica es un problema político y jurídico de primer orden: de ahí cierto énfasis en la cuestión de las patentes que se encuentra en su libro. A propósito de la importancia de esto, señala por ejemplo Norbert Wiener en *Invention* (redactado en 1954, publicado en 1993): "La manera primitiva que tenía un inventor de explotar una invención en exclusiva era hacerlo en secreto o vender dicho secreto a algún comprador. La patente surgió en principio para combatir ese secretismo. El inventor, que en origen era un artesano, consentía en revelar su invención públicamente para el progreso futuro de su oficio a cambio de un monopolio temporal y limitado, garantizado por el gobierno y transferible a un posible comprador... Con el advenimiento del laboratorio industrial, el inventor independiente o adscrito a un taller fue en gran medida suplantado por el inventor empleado, a menudo con un salario elevado, pero obligado a ceder cualquier invención a su patrón a cambio de una suma nominal. De este modo el peso de la patente se trasladó del inventor al patrón... La ley relativa a las invenciones debería tener un conocimiento real de lo que es el oficio de la invención y de la génesis de las invenciones. Ciertamente, en un mundo tan dependiente de la continuidad del proceso de invención como el nuestro, uno podría esperar que el estudio de las circunstancias en que tiene lugar la invención fuera uno de los principales intereses del hombre moderno". Cf., N. Wiener, *Inventar. Sobre la gestación y el cultivo de las ideas*, Barcelona: Tusquets, 1995, pp. 161-162.

³ *Ibíd.*

⁴ Simondon, *Du mode...*, p. 9, y 31 en la traducción.

hacerse recortando un ámbito de “significaciones técnicas” de un medio de inserción. Es lo que nos parece explicitar Armand Mattelart en un escrito contemporáneo al de Galeano. En efecto, no demasiado lejos de los posicionamientos de éste, Mattelart en el libro coescrito con Patricio Biedma y Santiago Funes: *Comunicación masiva y revolución socialista* (1971), aunque sumamente atento a las modificaciones tecnológicas, no deja de ver en ellas la acometida de un mecanismo de “dominación social”, un instrumental al servicio de la usura y del control de los medios productivos por parte de una clase dominante, proponiendo como alternativa un cambio de dirección *en el uso* de las tecnologías y de los amplificadores de frecuencia al nivel de la información, *pero no una apertura de la máquina*. Aunque los reparos de Mattelart, antes que fundarse en una *hostilidad* hacia la máquina como des-humanizante, se siguen de una teoría de la ideología que ve en el “tecnocratismo” su ocaso¹.

En efecto, para Mattelart, al igual que en el caso de Galeano –aunque ahora explícitamente formulado–, el gran peligro del objeto técnico sería la condición de su “neutralidad” en tanto que herramienta. Y aunque el sociólogo aprecie con claridad que no hay tal neutralidad –cierta “apoliticidad” que vendría de suyo– dada la inserción de dicho objeto en un medio, sus análisis no alcanzan a vislumbrar que, como muestra Simondon en *Du mode...*, “[e]l objeto técnico está en el punto de encuentro de dos medios, y se debe integrar a los dos medios a la vez”², el “medio técnico” y el “medio geográfico” y que, por lo tanto, “[c]omo una bóveda en arquitectura que no es estable sino cuando está terminada, este objeto que cumple una función de relación sólo se mantiene, sólo es coherente, después de que existe y porque existe; crea por sí mismo su medio asociado realmente individualizado en él”³.

No obstante, para Mattelart, la cuestión pasa siempre por el tecnocratismo, el control de los medios y el relevo de los usos por desgaste ideológico: “El núcleo de la ideología tecnocrática [dice Mattelart] consiste en celebrar la neutralidad de un proyecto político por intermedio de la neutralidad del instrumento con que realiza su sociedad: la tecnología... La mistificación de la tecnocracia reside en el hecho de querer hacer admitir que este objeto agota su sentido y saca todo su significado de su función instrumental aparente. Si la mistificación puede subsistir y aparecer como la expresión de la racionalidad de la tecnología es porque no está cuestionada la validez de una definición exclusivamente instrumental del objeto. De ponerse en tela de juicio, se comprobaría que dicho instrumento no puede ser aprehendido sin

¹ Como señala Mattelart en este libro, “[e]l *modus operandi* que tipifica el proceso ideológico es, en última instancia, hacer olvidar o silenciar esas verdaderas fuerzas motrices o, en otros términos, hacer perder de vista los orígenes del *orden social existente*, de tal manera que los individuos puedan vivirlo como un orden natural”. O un poco más adelante: “Afirmar que la ideología como sistema de representaciones es indiscernible de la experiencia vivida de los individuos, es decir, que penetra en sus costumbres, sus gustos, sus reflejos; significa también que, para la gran mayoría, esta experiencia es vivida sin que los fundamentos de estas representaciones afloren al nivel de la conciencia”. Cf., Armand Mattelart, Biedman, P., Funes, S., *Comunicación masiva y revolución socialista*, Santiago: Ediciones Prensa Latinoamericana, 1971, pp. 27 y 30. Mattelart a este respecto se sirve en varias ocasiones de Althusser en *Pour Marx*, para apuntar que la ideología no es vivida por los individuos “como una forma de conciencia sino como un objeto de su mundo mismo” (p. 31), o para hablar del “teatro sin autor” de la dominación social (p. 33). Cuestiones todas que redundan en el enfoque de Mattelart sobre la máquina y los dispositivos tecnológicos.

² Simondon, *Du mode...*, p. 52, y 73 en la traducción.

³ Simondon, *Du mode...*, p. 56, y p. 77 en la traducción.

su inserción en un sistema que operacionaliza, no pudiéndose confundir con el sistema mismo”¹. Y todo esto considerando que Simondon, por cierto que de una manera muy diferente, se ha referido a una “mentalidad técnica”².

En su fondo, el enfoque de Mattelart abriría la chance para una comprensión del objeto técnico más allá de su reducción instrumentalista, en la medida en que está radicalmente preocupado por las implicancias del *medio de inserción*. Galeano, a su vez, la habilitaría al tener la mirada puesta sobre *la invención*, que supondría un cambio estructural de dimensiones inusitadas a nivel axiológico, pedagógico y político-jurídico. En la mixtura de ambos aspectos, y aunque en las teorías en que son planteados no alcanzan una comprensión de las realidades técnicas, podríamos decir que nos aproximamos –de una manera si bien es cierto exploratoria– al propósito de Simondon³.

Ahora bien, cuando un poco más arriba hemos hecho alusión a una “apertura de la máquina” no ha sido sin tener en cuenta a Simondon, pues es de hecho con la idea de una “máquina abierta” o de un “objeto técnico abierto” que va a responder al desequilibrio y la alienación al que conduciría el sojuzgamiento de la máquina al paradigma del trabajo humano y al dominio de la naturaleza.

El alcance de esta noción es desarrollado por Simondon desde el comienzo de *Du mode...*:

¹ Mattelart et alia, p. 39. Sobre el trasfondo de lo que este problema plantea, véase el texto de Bernard Stiegler, “Caida y elevación. La apolítica de Simondon”, incluido en este dossier.

² A este respecto, véase el texto de Simondon titulado justamente: *La mentalidad técnica*, incluido en el presente dossier.

³ Digamos como corolario a estas disquisiciones, que en el texto de 1965, titulado “Culture et technique” (ya mencionado al comienzo a propósito del volumen *Amar a las máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon*), Simondon observa que el “conflicto” provocado por la irrupción de la industria en medios culturales pre-industriales es más preciso sea concebido como un antagonismo entre dos modos de concebir la técnica que como dominio de la técnica sobre un orden congénito: “... se puede pensar que el conflicto entre cultura y técnica [dice Simondon] es ante todo una cuestión de escala: mientras las técnicas siguieron siendo pre-industriales, el orden de magnitud de las transformaciones que provocaban seguía siendo intra-cultural. Cada grupo humano tenía sus instituciones, sus costumbres, su lenguaje, su escritura, sus técnicas, transmitidas y enseñadas de manera intra-cultural, como una herencia. Cada pueblo sacaba el agua a su manera, haciendo los arados según un estilo definido; y los resultados eran prácticamente equivalentes, lo que hace que las técnicas fuesen intraculturales y estacionarias. Al contrario, el desarrollo de las técnicas desborda en estos momentos el marco de los grupos humanos con culturas diferentes, y las modificaciones que resultan en el medio común afectan a ciertos grupos a la manera de consecuencias sin premisas. Son generalmente los pequeños grupos quienes se rebelan en nombre de la cultura contra las técnicas; pues las técnicas son, de hecho, la expresión de la actividad de grupos más poderosos, ejerciendo sobre el medio común una influencia a mayor escala, según esquemas de inteligibilidad sin parangón en los pequeños grupos. Este conflicto no es entre cultura y técnica, sino entre dos técnicas, entre un estado de las técnicas intra-grupales, por ende, intra-cultural, y un estado que supera la dimensión de un grupo, por ende, toda dimensión cultural posible, toda vez que entendamos por cultura el conjunto de las técnicas del manejo (*maniement*) humano directo, que cada grupo humano empela para perpetuarse en la estabilidad. El fenómeno de base que explica la oposición entre cultura y técnica es el franqueamiento técnico del orden intra-grupal de magnitud, franqueamiento que ha comenzado a producirse a partir de la primera revolución industrial”. Cf., Simondon, *Sur la technique (1953-1983)*, Paris: PUF, 2014, p. 318. Es texto ha sido traducido en el volumen *Amar las máquinas*, ya mencionado. Por otra parte, enfatizando el problema de *escalas* en juego, este pasaje es citado por Vincent Bontems en el texto: “Algunos elementos para una epistemología de las relaciones de escala en Gilbert Simondon”, incluido en este dossier.

...el automatismo es un grado bastante bajo de perfección técnica. Para convertir a una máquina en automática, es preciso sacrificar muchas posibilidades de funcionamiento y muchos usos posibles. El automatismo, y su utilización bajo la forma de organización industrial denominada *automation*, posee una significación económica o social, más que una significación técnica. El verdadero perfeccionamiento de las máquinas, aquél del cual se puede decir que eleva el grado de tecnicidad, corresponde no a un acrecentamiento del automatismo sino, por el contrario, al hecho de que el funcionamiento de una máquina preserve un cierto margen de indeterminación. Es este margen lo que permite a la máquina ser sensible a una información exterior. A través de esa sensibilidad de las máquinas a la información se puede consumir un conjunto técnico, y no por un aumento del automatismo. Una máquina puramente automática, completamente cerrada sobre ella misma en un funcionamiento predeterminado, solamente podría ofrecer resultados sumarios. La máquina que está dotada de una alta tecnicidad es una máquina abierta...¹.

Margen de indeterminación y sensibilidad a la información. Para que una máquina funcione, ha de haber una amplitud de *exigencias del conjunto* en el que opera. No se trata de un mecanismo *cerrado*, en el sentido de un aparato que pudiese funcionar repitiendo el mismo gesto condicionado al mecanismo “interno” como si se tratase de conservar unidades formales (que es el caso de las unidades perceptivas a escala humana). De hecho, la memoria de la máquina se podría pensar, según Simondon, bajo la particularidad de que “carece absolutamente de estructura”². En una cinta magnética por ejemplo, los registros sonoros que no poseen continuidad formal no se inscriben mejor que los ruidos discontinuos: “el orden no existe para esta conservación de registros a través de la máquina, que no tiene la facultad de seleccionar formas”³. Lo mismo ocurre en el registro de imágenes. En la máquina es *el soporte* lo que podría llamarse “plástico” y no aquello que se registra, no así en la memoria humana, que es esquematizante respecto de los contenidos. Cuestión extensiva a todo lo viviente: un contenido se codifica, mientras que en la máquina no hay un vínculo necesario entre contenido y código. No hay memoria previa que se adose al registro que se imprime en la cinta: es

¹ Simondon, *Du mode...*, p. 11, y p. 33 en la traducción.

² *Ibid.*, p. 120, y p. 138 en la traducción.

³ *Ibid.*, p. 121, y pp. 138-139 en la traducción. Esto también sería extensivo a la generación de frecuencias por mezcla de señales en dispositivos no lineales (diodo, transistor, válvulas de vacío). Se trata del principio de heterodinación, que se utiliza en receptores y transmisores diversos: radio, televisión, descodificadores de señal, redes de telecomunicaciones, etc. Así por ejemplo, el primer instrumento de música electrónica –el theremin– acoge este principio para transformar una señal eléctrica en sonido. Este instrumento tiene la particularidad de que no existen referencias en el espacio que permitan saber dónde se encuentra cada nota, de tal manera que puede decirse que el dispositivo genera tonalidades de acuerdo a un criterio de *posición relativa*. Esto se aprecia con claridad por el modo en que el instrumento debe tocarse, que se da al nivel del campo electromagnético prescindiendo del contacto físico. La invención del theremin a fines de la primera década del siglo XX, posibilitó la invención de los primeros sintetizadores modulares controlados a través de voltaje a comienzos de los años 60, como los sintetizadores MOOG. En estos últimos se ha pasado desde la válvula de vacío al transistor como dispositivo de amplificación y rectificación de voltaje.

“fijación de elementos sin un orden”¹. “Sería preciso [a la memoria humana] un tiempo muy largo para aprender la posición relativa de cincuenta fichas de colores y de formas diferentes volcadas sin orden sobre una mesa; una vista fotográfica incluso débil vale más que un testimonio humano cuando se trata de afirmar la posición relativa de objetos diversos en el espacio. La memoria de la máquina triunfa en lo múltiple y en el desorden; la memoria humana triunfa en la unidad de las formas y en el orden”². En efecto, como se podría ver desde Bergson, esta última “recubre con un manto de recuerdos un fondo de percepción inmediata y... también contrae una multiplicidad de momentos”³, cuestión que Simondon parece tener de fondo cuando se refiere a un *recubrimiento* y a un *agrupamiento* de contenidos, es decir a aquella *codificación* que no cabría atribuir a la memoria de la máquina, para la cual la “conservación de detalles” prevalece sobre unos contenidos *vivididos*, que precisamente recubriéndose y agrupándose se pueden decir integrados a una “experiencia”.

Ahora bien, según Simondon, “[e]l acoplamiento (*couplage*) del hombre a la máquina comienza a existir a partir del momento en que se puede descubrir una codificación común a las dos memorias, a fin de que se pueda realizar una convertibilidad parcial de una en la otra, para que una sinergia sea posible”⁴ (*vale decir*, una acción conjunta que se agregaría a los efectos de cada memoria tomadas independientemente). Pero acoplamiento entonces a partir de lo que se descubre como “común” entre lo formal y lo carente de forma. Esto nos lleva *no* hacia la *plasticidad* en el sentido de Catherine Malabou⁵, sino hacia aquello que se encontraría “a mitad de camino entre el azar puro y la regularidad absoluta”⁶: la información⁷.

¹ Ibid., p. 120, y 140 en la traducción.

² Ibid. A propósito, piénsese que esto mismo es lo que lo que ocurre por ejemplo con los traductores “en línea”, cuya sintaxis es deforme.

³ Henri Bergson, *Matière et mémoire*, Paris: PUF, 1999, p. 31.

⁴ Ibid., p. 124, y 141 en la traducción. En efecto, como señalará Simondon: “...el técnico es el hombre de la operación en curso de cumplirse; él asume no la dirección sino la auto-regulación del conjunto en funcionamiento”. Cf. *ibid.*, p. 126, y 143 en la traducción.

⁵ *Plasticidad* entendida como lo que reúne el doble movimiento *contradictorio* de aquello susceptible tanto de adquirir forma como de perderla (reinterpretación del principio dialéctico –hegeliano– de la identidad de la identidad y la diferencia, de la noción de “huella originaria” de J. Derrida, etc.), que Malabou ha puesto a trabajar desde su libro *L’avenir de Hegel: plasticité, temporalité, dialectique* (1996).

⁶ Ibid., p. 137, y 154 en la traducción.

⁷ Atendiendo a la importancia que tiene esta noción en la ontología simondoniana (*vale decir*, en *L’individuation...*), y en el eco de la cuestión del *azar* que retomaremos en seguida, varias razones existen para no reducir la apuesta de Simondon a una *aleatoriedad* de raíz lucreciano-epicúrea. Y es que sería *otra cosa* en rigor. Transducción y metaestabilidad, diferencia entre forma, formación y potencial, constituirían en su propia coherencia una clave de aproximación para poder comprender el sentido de una toma de distancia de Simondon, en primer lugar, de la teoría del *clinamen* (cosa que queda expresa desde las primeras páginas de *L’individuation...*). Por otra parte, una perspectiva de la cuestión de lo *aleatorio* como la de Vittorio Morfino en *Il tempo e l’occasione* (2002), por respecto a lo que denomina un “materialismo de la coyuntura”, aunque resulta allí extremadamente rica para aproximar una interpretación conjunta de Maquiavelo y Spinoza, se encuentra no obstante más lejos de Simondon de lo que quizá podría parecer (visto que puede dar para pensar en “metaestabilidad” toda vez que se está abandonando un sustancialismo relacional). Como señala allí Morfino, evocando a Maquiavelo: “...la fortuna no es, pues, la divinidad personificada que dirige los acontecimientos mundanos, sino la variación continua de los tiempos [los ritmos] al interior de la cual se producen siempre nuevos encuentros con la virtud y a partir de ahí, nuevas coyunturas”. Cf., V. Morfino; *Le Temps et l’Occasion*, Paris: Garnier, 2012, p. 74. Morfino, de hecho, en su texto “El *enjeu* Marx Freud. Lo transindividual entre Goldmann y Althusser” (incluido en este dossier), no dejando de reconocer la “proyección forzada de la categoría de ‘transindividual’ sobre la problemática althusseriana” de

Al entender Simondon en *Du mode...* que “[l]as funciones que implican una autorregulación son aquellas donde el cumplimiento de la tarea está dirigido no solamente por un modelo a copiar (según una finalidad), sino por el resultado parcial del cumplimiento de la tarea, interviniendo a título de condición”¹, está apuntando al hecho de que un sistema de auto-

una “temporalidad plural”, va a mostrar a Althusser en el hilo de un pensamiento de lo transindividual, vale decir, según Morfino, de un pensamiento que establece “una línea de demarcación precisa respecto a la tradición intersubjetiva”, y donde se trata de “la imposible contemporaneidad de la estructura, el entrecruzamiento de los tiempos, de los ritmos, de las historias”. Sin embargo, aún cuando en un cierto nivel de generalidad no habría por qué no dar razón a Morfino sobre el punto señalado, querríamos sugerir que Simondon *marca una diferencia* respecto al modo de comprender el vínculo entre un plano “relacional” y lo que serían los potenciales energéticos por respecto a la constitución formal. Y esto porque se ha introducido la noción de “campo”, que es la que modifica el enfoque. A propósito, en la conferencia, “Forma, información y potenciales” (1960), apunta Simondon: “...faltaba una clave, en los análisis de los procesos de interacción, una noción que se pudiese tomar como paradigma, y esa noción solo apareció al final del siglo XIX, en la psicología de la forma: es la noción de *campo*, es un regalo hecho a las ciencias humanas por las ciencias de la naturaleza. Establece una reciprocidad de estatus ontológicos y de modalidades operatorias entre el todo y el elemento. En efecto, en un campo, sea cual sea, eléctrico, electromagnético, de gravedad, o de cualquier otra especie, el elemento posee dos estatus y cumple dos funciones: 1° en tanto que recibe la influencia del campo, está sometido a las fuerzas del campo; se encuentra en cierto punto del gradiente a través del cual se puede representar la repartición del campo; 2° interviene en el campo a título creador y activo, modificando las líneas de fuerza del campo y la repartición del gradiente; no se puede definir el gradiente de un campo sin definir lo que hay en tal punto”. Simondon pone el ejemplo de un pedazo de hierro no imantado que es introducido en un campo magnético que se produjese artificialmente por medio de la interacción de tres imanes. El trozo de hierro entonces, se imanta, “adquiere [dice Simondon] una existencia por relación” a dicho campo. “Se imanta en función del campo creado por los tres imanes previos, pero desde el momento en que se imanta, y por el hecho mismo de que se imanta, reacciona sobre la estructura de ese campo, y deviene ciudadano de la república del conjunto, como si fuera él mismo un imán *creador* de ese campo: tal es la *reciprocidad entre la función de totalidad y la función de elemento al interior del campo*”. Pero eso no es todo, pues si bien este constituiría un modelo de interacción riguroso para dar cuenta de un “*acoplamiento dinámico* entre los elementos” (como por ejemplo en el campo electromagnético), visto desde la psicología de la forma exhibe una limitación: y es que asumido allí que la percepción *en tanto campo* (“campo perceptivo” que, siguiendo ese énfasis, da cuenta tanto de los elementos que se encuentran en el campo como de aquello por lo cual los elementos se constituyen afectando la constitución del campo mismo), considera al “sujeto como siendo *en* el campo, por tanto como *realidad de campo*”, no obstante, enfatiza Simondon, “la estructura es considerada como el resultado de un estado de *equilibrio*”. Aquí es donde la teoría de la información adquiere incidencia, pues si la psicología de la forma piensa en una “buena forma” como la forma “más probable”, en la teoría de la información el estado estable es estado de degradación de la energía potencial, es decir, “*un estado de muerte... a partir del cual ya no es posible ninguna transformación sin intervención de una energía exterior al sistema degradado*”. Sería este, según Simondon, un “estado de no-funcionamiento”. La idea aquí es que si se toma un conjunto como sistema cerrado y en el caso de que sea afectado por una desorganización violenta de su coherencia interna, tendría que dirigirse (siendo la *probabilidad* mayor) hacia un estado estable, es decir degradado. Pero esto sería un contrasentido –que implicaría la desaparición de una estructura “de organización global– para una teoría que se quisiera explicativa no sólo de la estabilidad de un estado sino que *de forma*”. Simondon cree que tiene que haber otro tipo de explicación, y no tendría que ser ni arquetípica ni hylemórfica, pero tampoco *aleatoria*. “Parece por tanto [dice Simondon] que existe confusión entre la estabilidad de una forma *para el espíritu* (su poder de imponerse a la atención y de permanecer en la memoria), que se podría llamar la cualidad de una forma, y, de otra parte, la estabilidad de los *estados físicos*. Aquí, se manifiesta una insuficiencia característica en la teoría de la forma, puesto que *una evolución convergente no puede explicar una estabilidad de forma*, solo puede explicar una estabilidad *de estado*, y no la superioridad de una forma, que está hecha de *actividad* y de proyección, de *capacidad de iluminar dominios nuevos*. Es necesario pensar aquí en la forma arquetípica de Platón para evitar este error, porque la superioridad de la buena forma es lo que le da su *pregnancia*; es más bien *la permanencia de una metaestabilidad*”. En este sentido, en la teoría de la información no puede haber previsibilidad absoluta. Nos aproximamos a este punto en los tramos finales de esta Nota. Cf., “Forme, information et potentiels”, en *L’individuation à la lumière des notions de formes et d’information*, Paris: Jérôme Million, 2013, pp. 544 y ss.

¹ *Ibíd.*, p. 124, y 142 en la traducción.

regulación no es el tipo de máquina que “reemplaza” al viviente humano. Este tipo de *reemplazo* sólo es concebible cuando lo que se quiere restablecer es un *hilo directo* desde la operación artesanal a la del objeto técnico, donde el artesano precisamente es “a la vez motor de la herramienta y sujeto que percibe”, regulando “su acción según los resultados parciales instantáneos”. Pero si bien es cierto en la artesanía se da una regulación de la acción basada en una “toma de información”¹, una vez que el artesano “ya no interviene como portador de herramientas”² queda en las sombras la operación técnica que realiza el funcionamiento, encubriéndose bajo la figura de “una estereotipia de gestos sucesivos según un condicionamiento predeterminado”³. Es decir, de lo que podría entenderse como una *máquina cerrada*. Esto, por dos motivos. Primero, porque es inevitable la alienación a la que conduce la reducción de la máquina al paradigma del trabajo en desmedro del funcionamiento⁴; y segundo, porque *el fin de la artesanía y el comienzo de la máquina* bajo la sobrepuja de dicha reducción está marcado por el modelo de una máquina calórica (termodinámica), es decir, donde lo que importa es la *fuerza motriz* y donde el canal energético no se distingue del canal de información⁵.

. En los motores térmicos –siguiendo a Simondon– un enfoque sobre las regulaciones (información) resulta ser demasiado auxiliar: la admisión y el escape por ejemplo, son automatismos que aseguran que la energía permanezca invariable, pero “incluso cuando [en estos motores] existe una auto-regulación, esta no posee canales de información diferentes de los efectores”⁶. A este respecto, sostiene Simondon:

Es natural entonces que la intervención del uso de los canales de información, diferentes de los canales energéticos en las máquinas, haya aportado una modificación muy profunda de la filosofía de las técnicas. Este acontecimiento ha sido condicionado por el desarrollo de los vehículos de información, y particularmente de corrientes débiles. Se nombra así a las corrientes eléctricas consideradas no como portadoras de energía sino como vehículos de información. La corriente eléctrica, como vehículo de información, no tiene otro equivalente más que las ondas hertzianas o un haz luminoso, que está incluso formado por ondas electromagnéticas como las ondas hertzianas: lo que la corriente eléctrica y las ondas electromagnéticas tienen en común es una extrema rapidez de transmisión y la capacidad de ser moduladas con precisión, sin inercia apreciable, tanto en frecuencia como en amplitud. Su capacidad de ser moduladas hace de ellas

¹ Cf., *ibíd.*

² *Ibíd.*, p. 243, y 259 en la traducción.

³ *Ibíd.*, p. 124, y 142 en la traducción. “Este primer tipo de máquina [agrega Simondon] es la que se puede denominar el ser mecánico sin auto-regulación”.

⁴ Como señala Simondon, en la “Conclusión” a *Du mode...*, donde vuelve a aparecer con mucho énfasis la problemática de la *alienación*: “No se puede hablar del trabajo de una máquina, sino solamente de un funcionamiento, que es un conjunto ordenado de operaciones”. Cf., *ibíd.*, p. 244, y 260 en la traducción.

⁵ Todo esto es lo que, como muestra Simondon, permitió la irrupción de una “filosofía tecnocrática”, de la cual el *saintsimonismo* sería su ejemplo y explicitación. “El siglo XIX [dice Simondon] sólo podía producir una filosofía tecnológica tecnocrática porque había descubierto los motores y no las regulaciones. Es la era de la termodinámica”. Cf., *ibíd.*, p. 128, y 145 en la traducción.

⁶ *Ibíd.*, p. 128, y 146 en la traducción.

portadoras fieles de información, y su rapidez de transmisión, portadoras rápidas. *Lo que entonces se hace importante ya no es la potencia vehiculizada, sino la precisión y la fidelidad de la modulación transmitida por el canal de información.* Fuera de las amplitudes definidas por la termodinámica, aparece una nueva categoría de amplitudes que permite caracterizar los canales de información y compararlos entre ellos. Esta elaboración de nociones nuevas tiene un sentido para el pensamiento filosófico...¹.

En efecto, Simondon se sitúa al nivel de esta modificación profunda, donde, entre otras cosas, el sentido mismo de lo que cabría entender como *precisión* ya no se basta con un modelo perceptivo cinestésico, lo que implica en cualquier caso que una “relación analógica entre la máquina y el hombre no está al nivel de los funcionamientos corporales”², sino entre el funcionamiento mental y el funcionamiento de la máquina. *Pensar una máquina* sería pensar formas que funcionan. “Inventar es hacer funcionar el pensamiento como podría funcionar una máquina”, dice Simondon en *Du mode...* De hecho, el inventor de una máquina lo que aportaría es un “arquetipo de funcionamiento”, y las *variaciones* del funcionamiento de la máquina –lo que también lleva a *reinventarla*, a modificarla, a repararla– es lo que se traduce en información: *la variación de sus ritmos*. “El ruido de un motor [señala Simondon] no tiene en sí mismo valor de información; toma este valor por medio de su variación de ritmo, su cambio de frecuencia o de timbre, su alteración de los transitorios que traducen una modificación del funcionamiento en relación con el funcionamiento que resulta de la invención”³. En ese

¹ Ibid., pp. 129-130, y 147 en la traducción. El subrayado es nuestro.

² Ibid., p. 138, y 155 en la traducción.

³ Ibid., p. 139, y 156 en la traducción. Con respecto a esto que parece plantearse como un dinamismo abierto, no habría que olvidar el hecho de que los objetos técnicos entran en relaciones mutuas en un universo de individuos técnicos. En efecto, en el texto “Nota complementaria sobre las consecuencias de la noción de individuación” (redactado en 1958 para ser incluido en las conclusiones de *L’individuation...* –lo cual finalmente no ocurre– con el título: “Nota complementaria: los fundamentos objetivos de lo transindividual”), señala Simondon: “...la consistencia propia de un ser técnico se constituye como una realidad en expansión en la continuidad temporal del universo técnico”. Y agrega un poco más adelante: “...podríamos hablar de una resonancia interna del universo técnico, en la cual cada ser técnico interviene efectivamente como condición de existencia real de otros seres técnicos; cada ser técnico es así como un microcosmos que contiene (*renferme*) en sus condiciones de existencia monádica un muy gran número de otros seres técnicos válidos”. Cf., G. Simondon, “Note complémentaire sur les conséquences de la notion d’individuation”, en *L’individuation à la lumière des notions de formes et d’information*, Paris: Jérôme Million, 2013, pp. 342-343. Así por ejemplo, en la música electrónica, la caja de ritmos, el computador Macintosh y los dispositivos de amplificación del sonido interactúan en el *Live set*. Incluso de esa interacción las máquinas se graduarán de modo diferente en cada nuevo intento al punto de llegar a perfeccionarse técnicamente: es lo que está de fondo en la *invención*, que para Simondon supone una “proliferación amplificante” proyectada hacia el porvenir. Cf., G. Simondon, *Imagination et invention*, Paris: Les Éditions de La Transparence, pp. 16-17. Desde este prisma “prospectivo” (que no es mera racionalización del porvenir) es que habría que comprender, siguiendo el ejemplo de la música electrónica contemporánea, el paso fundamental desde el sintetizador MOOG a la máquina de síntesis Roland TB-303: con esta máquina se hace posible modular la amplificación y la acentuación de las notas en una secuencia programable, de tal manera que se operan modificaciones al nivel del filtro resonante (vale decir de la selección de las señales eléctricas de acuerdo a sus frecuencias). Como ha señalado David Toop, se trata de “la música sin narrativa; la música como función; la música como un proceso técnico”. Cf., D. Toop, *Ocean of sound. Aether talk, ambient sound and imaginary worlds*, London: Serpent’s Tail, 1995, p. 39. A propósito, convendría volver sobre el trabajo del músico José Vicente Asuar, entre otras cosas fundador del primer laboratorio de música electrónica en América Latina, alrededor de 1958 en la Universidad Católica de Chile. En obras como *El computador virtuoso* (1973), Asuar parte por ahondar en

sentido, lo que se *interpreta* en la máquina son esas variaciones a escala de información en la misma medida en que éstas implican una auto-regulación que “encubre un cierto margen de indeterminación en su funcionamiento”¹.

En su conferencia de 1960, “Forma, información y potenciales”, Simondon apunta que en “teoría de la información” (Shannon, Fischer, Hartley, Wiener, son las referencias que da), “la información corresponde a lo inverso de una probabilidad”², toda vez que, dado un intercambio de información entre dos sistemas (emisor y receptor), debe tratarse de algo ni completamente previsible, ni determinado de antemano absolutamente. Según Simondon, “[c]uando estamos seguros del estado del objeto [del cual uno debe ser informado] hay información nula y no es necesario hacer pasar un mensaje: es lo mismo que no enviar ninguno. Si se envía un mensaje, si se procura uno, es porque el estado del objeto no es conocido”³.

las implicancias de la generación de sonidos “por oscilaciones eléctricas”. Ahora bien, a propósito de lo que sería una neotenia *implicada* en el objeto técnico (un estado de “génesis perpetua”), en el texto “Psicosociología de la tecnicidad” (1960-61), Simondon señala: “El objeto técnico abierto es neoténico, está siempre, en cierta medida, en estado de construcción, según el modelo de un organismo en vía de crecimiento. Por esta razón, el objeto técnico abierto está dotado de un poder de permanencia más grande que el objeto cerrado. Una locomotora tiene una más larga ‘vida útil’ que un automóvil, porque la locomotora está hecha para ser sometida periódicamente a revisiones; es desmontable y reparable pieza por pieza, como si se mantuviera en estado de génesis permanente. En la misma medida, ella es *fanerotécnica* y no *criptotécnica*”. Cf., G. Simondon, “Psychosociologie de la technicité”, en *Sur la technique*, Paris: PUF, 2014, p. 61. De otra parte, esta alusión al φανερός (a lo visible o lo mostrable), tiene que ver precisamente con la apertura de la máquina. Se juega en esto un cierto plano “estetizante”, o más bien dicho *criptotécnico*, que tiende a ocultar el “interior” de los objetos técnicos por razones que no son propiamente técnicas. Simondon pone el ejemplo de las modificaciones en el chasis de los automóviles, que no obedecen siempre a mejoras en el funcionamiento sino a criterios ornamentales. Esto implica también un nivel “tecnofánico” en el que aquí no podemos ingresar pero que arrastra la elevación del objeto técnico a símbolo cultural. Pero aun cuando la “fanerotecnica” no está libre de estetización (por ejemplo, una placa transparente en una unidad de procesamiento de un computador (CPU) que deja ver el cableado y los circuitos iluminándolos con luces de colores que emulan la intensidad eléctrica, no se ha fabricado para enfriar la fuente de poder o por criterios que maximicen la funcionalidad del aparato), a ese nivel se suscita una apertura –a diferencia del nivel *criptotécnico*– en que las decisiones técnicas pueden adquirir relevancia en el proceso de invención. Para Simondon, quien mejor plasma esto es el arquitecto Le Corbusier. Por otro lado, a propósito del componente “neoténico” (desarrollo incoativo, dilatación de una fase más precoz en la extensión misma de la siguiente), se podría decir con Simondon en *L’individuation...*, que a propósito de la *vida* de lo viviente, desde el punto de vista neoténico, “*vivir es perpetuar un permanente nacimiento relativo*”. Cf. Simondon, *L’individuation à la lumière des notions de formes et d’information*, ed. cit., p. 282. A propósito de esta referencia precisa a la neotenia en *L’individuation*, véase el texto de Cristóbal Durán, “Simondon, ¿una ontología relacional?”, incluido en este dossier.

¹ Ibid.

² “Forme, information et potentiels”, op. cit., p. 548.

³ Ibid. De otra parte, en un bellissimo texto titulado: “Le coup de dés de Stéphane Mallarmé et le message” (*Les Études philosophiques*, No. 4 - Octubre/Diciembre 1958), Jean Hyppolite sigue ahí también la teoría de la información de Wiener para emprender una lectura del azar mallarmeano. Hablará de una condición “aporética” del mensaje, que debe contradecir al azar siendo él mismo imprevisible. “Mallarmé piensa en las disposiciones tipográficas de los periódicos que acentúan o pierden las informaciones y por así decir las modulan. Promueve la lucha con el azar, tanto en la concepción como en la interpretación posible que el texto implica virtualmente. Hace falta a la vez la forma en su regularidad y la originalidad en su imprevisibilidad, síntesis sin duda imposible de los dos órdenes bergsonianos... Aporía platónica si se quiere, no podemos conocer sino reconociendo, y todo lo *a posteriori* se funda en la forma de lo *a priori*, ya no hay mensaje. Inversamente, todo aporte cuya originalidad fuese completa haría desaparecer la posibilidad misma de una recepción. Pero lo que guía a Mallarmé es la meditación de esta aporía sobre el plan mismo del mensaje. La obra no puede liberarse de su transmisión y de su recepción que es como su resonancia interna, debe contener en ella la forma de la originalidad, de ahí esta

En la medida en que con la máquina ya no se trata sólo de una vehiculización de energía térmica, de “fuentes de energía”, del rendimiento de acuerdo a la potencia (todo lo que llega con la termodinámica), es preciso pensar “nuevas formas de energía, para las cuales el rendimiento ya no aumenta de manera apreciable en la potencia de la instalación, sea en la

extrañeza aparente que la hace misteriosa a fuerza de inteligibilidad acumulada, e inteligibilidad a fuerza de misterio, de disparidad (*disparité*) y de heterogeneidad en el corazón de la forma; es una forma que se inventa ella misma y debe inventarse descubriéndose (*en se réperant*) ella misma como forma, azar que se hace necesidad aboliéndose él mismo como azar” (pp. 465-466). Esto no está lejos de lo que cree Simondon acerca de la información, pero donde este último quizá separaría aguas con Hyppolite sería en reducir el mensaje a su “eficacia” con respecto a su “utilización posible” en el sentido de la cibernética, cuestión que de hecho sostiene Hyppolite. Por nuestra parte, a instancias de la editorial chilena Doble Ciencia, nos encontramos en la redacción de un libro sobre el pensamiento del poeta Vicente Huidobro –*Patética del acierto. Vicente Huidobro y el mecanismo*–, que explicita de una manera radical el problema invención/información a propósito de una idea de máquina que, entre otras cosas, ha abandonado el esquema termodinámico y el modelo perceptivo cinestésico. Sobre la invención, que es nuestro tema en ese libro, seguimos a Simondon cuando, intentando recuperar la carga patética implicada en la reinstalación por parte del artífice de las significaciones latentes de un objeto técnico, protésico (p.e. vestimenta) o en una obra de arte, señala que “[e]l análisis estético y el análisis técnico van en la dirección de la invención, puesto que efectúan un redescubrimiento del sentido de estos objetos-imágenes percibiéndolos como organismos, y suscitando nuevamente su plenitud imaginal de realidad inventada y producida”. Cf., Simondon, *Imagination et invention*, p. 14. Esta recurrencia, que mucho tiene que ver con el porvenir, no es, según Simondon, la racionalización de la previsión a largo plazo –la *racionalización del porvenir* en rigor en cuanto *anticipación*– característica del siglo XX, la “prospectiva” (y del presente siglo habría que agregar). Esta implica, de hecho, una destitución de una “carga afectiva y emotiva” que se pierde con el *adelanto* que tiene al cálculo por único basamento. “Lo que falta a la prospectiva –dice Simondon– para ser una anticipación real, es ese poder cualitativo, esa *physis* que da al porvenir su verdadera dimensión como desarrollo en curso. Para prever, no se trata solamente de ver sino también de inventar y de vivir: la verdadera previsión es en cierta medida *praxis*, tendencia al desarrollo del acto ya comenzado”. *Ibid.*, p. 17. No habría que olvidar por otra parte, que el énfasis de Simondon en la concretización objetual de las imágenes *mentales* (una “imagen” es algo que “se materializa” y que oficia de “intermediaria entre lo abstracto y lo concreto”, y por tanto “no es sólo mental”) es lo que vuelve coherente atribuirle un “dinamismo genético análogo al de un órgano o sistema de órganos en vía de crecimiento”. *Ibid.*, p. 18. El organismo ahí es concebido neoténicamente, no simplemente como algo constituido, sino como aquello que resiste a la obsolescencia en la medida en que es susceptible de cambios de organización, de “mutaciones sucesivas” que modifican una trama de relaciones. Dado que todo esto es dicho de las imágenes, Simondon sostiene que “[l]a invención podría ser entonces considerada como un cambio de organización del sistema de las imágenes adultas que conducen la imagen mental, mediante un cambio de nivel, a un nuevo estado de imágenes libres que permiten recomenzar una génesis: la invención sería un renacimiento del ciclo de las imágenes, que permite abordar el medio con nuevas anticipaciones de donde saldrán adaptaciones que no habían sido posibles con las anticipaciones primitivas, y luego una nueva sistemática interna y simbólica”. *Ibid.*, p. 19. El poeta Vicente Huidobro ha de hecho desarrollado un pensamiento muy similar desde el punto de vista de las *regulaciones* del objeto creado de la que mal puede dar cuenta un enfoque sobre los *usos* lingüísticos. Para poder calibrar lo que se encuentra en juego en dicha apuesta, el encuadre histórico-literario expresado en el término “creacionismo” nos parece debe ser vuelto a pensar. Como planteamos en el libro ya mencionado, dicha terminología debe encaminarse a una ampliación por medio de la idea de una teoría de la invención. Esta explicitación del pensamiento de Huidobro implica consideraciones acerca del modo de existencia de los objetos inventados por el artífice, y ante ese desafío, por cierto, un análisis lingüístico, y sobre todo, fonológico, resulta insuficiente. Se trata de una explicitación que desde la publicación del libro del poeta donde dicha teoría, en efecto, irrumpe: *El espejo de agua* (1916), ha permanecido un tanto anonadada por un tipo de análisis que comprende la invención en un sentido restringido. Óscar Hahn por ejemplo, en su libro *Vicente Huidobro o el atentado celeste* (1995) reconoce que un espejo donde los cisnes se ahogan tendría que comprenderse como un “objeto ajeno a las leyes de la física, [siendo] en sí mismo una realidad autónoma y cambiante que funciona de manera independiente”. Aunque Hahn hace alusión a una funcionalidad “independiente” de un objeto que se produce por “acoplamiento”, este último queda remitido a la variación o al trastoque de una unidad “lógica”, y la independencia funcional, por efecto de conjunto, no alcanza a abarcar la invención a un nivel regulativo: queda en las sombras el problema de las regulaciones al nivel del objeto creado, siguiendo a Simondon, su eternidad virtual: el “*non omnis moriar*” [yo no moriré por entero] de poeta. De otra parte, la teoría de la imaginación de Simondon es preciso sea calibrada en su raigambre bachelardiana. “Queremos siempre [dice Bachelard de entrada en *El aire y los sueños*] que la imaginación sea la facultad de *formar* imágenes. Y es más bien la facultad de *deformar* las imágenes suministradas a la percepción... de librarnos de las imágenes primeras, de *cambiar* las imágenes”. Cf. Gaston Bachelard, *El aire y los sueños. Ensayo sobre la imaginación del movimiento*, Bogotá: FCE, 1993, p. 9. Y digamos que será esta también la posición de Huidobro respecto a la imaginación. Sobre la relación entre análisis estético y análisis técnico en Simondon, véase en este mismo dossier el trabajo de Ludovic Duhem, “Simondon y la cuestión estética”.

producción o en la utilización”¹. Pues una máquina pensada como puramente moviente (un análogo de la fuerza del cuerpo vivo) se cierra en una única función: maximizar el rendimiento a mayor cantidad de energía transportada. Sin embargo, la invención de un objeto técnico podría entenderse como una *realidad en expansión* que es suscitada por un germen de pensamiento. Dicho por Simondon: “[l]a máquina es un gesto humano depositado... Perpetua en una actividad determinada la operación humana que lo ha constituido... pasaje, a través de la construcción, de un cierto funcionamiento mental a un funcionamiento físico... Entre el hombre que inventa y la máquina que funciona existe una relación de isodinamismo, más esencial que la que los psicólogos de la Forma habían imaginado para explicar la percepción, nombrándola isomorfismo”², estableciendo una analogía entre mundo físico y mundo psíquico.

En el texto “Prolegómenos a una revisión de la enseñanza” (1954), Simondon pone el ejemplo de una línea de ferrocarril frente a una línea eléctrica: en la primera cada nueva estación supone una pérdida de tiempo respecto al trayecto completo; en la segunda, una conexión más no implica ninguna detención en la distribución de la energía. Y agrega: “[u]n cambio en la morfología de los intercambios energéticos estaría incompleta sin un cambio correlativo en la morfología de los cambios *de información*: lo que las corrientes industriales hacen en la morfología energética, las corrientes débiles y los campos electromagnéticos lo hacen en la morfología de la información”³. Así por ejemplo, el traspaso del código en la carta postal implica un transporte material dependiente de la termodinámica: si el mensaje llega a destino es por aumento del rendimiento energético que supone el desplazamiento del soporte, y si se pierde, no es por la naturaleza del código sino por aumento de la entropía⁴. No ocurrirá lo mismo en la telefonía, donde al ser la información lo que transmite el canal energético y no sólo la potencia, sería lo contrario de los procesos de *degradación* que se caracterizan por tender hacia la mayor estabilidad energética⁵.

Lo que Simondon denomina el “ser técnico” es un objeto *entregado a la comprensión*. Por muy poco integrado que esté en una comunidad, “exige un tipo de percepción y de conceptualización que apunta a comprender el ser técnico recreándolo, el ser técnico existe... como un germen de pensamiento, ocultando (*recélant*) una normatividad que se extiende más allá de él mismo”⁶.

¹ Cf., G. Simondon, « Prolégomènes à une refonte de l’enseignement » (1954), en *Sur la technique*, Paris: PUF, 2014, p. 235.

² *Du mode...*, p. 138, y 155 en la traducción.

³ « Prolégomènes à une refonte de l’enseignement », op. cit., p. 236.

⁴ Aquí se ponen en juego los conceptos de “entropía” y “entropía negativa” o “neguentropía”, frecuentemente aludidos en *L’individuation...*

⁵ A propósito, véase la nota 42 de la presente Nota. De otra parte, el trasfondo de estas cuestiones nos permite reevaluar, en un trabajo en curso, los alcances de la cuestión de lo postal en el libro *La carte postale* (1980), de Jacques Derrida. Nuestra ambición es entender allí la energética en la dimensión de un *pathos*.

⁶ “Note complémentaire sur les conséquences de la notion d’individuation”, op.cit., p. 342. El subrayado es nuestro. Es por todos estos motivos que para Simondon, y porque “los seres humanos comunican a través de lo que inventan”, que el objeto técnico sería “soporte” y “símbolo” de lo *transindividual*. A propósito de esto, en la segunda parte del libro *Le geste et la parole* (1965), titulada: “La memoria y los ritmos”, el antropólogo André Leroi-Gourhan vuelve sobre una idea que sin duda ha tenido influjo sobre Simondon. “El hombre es hombre [dice Leroi-Gourhan] solamente en la medida en la cual él existe entre sus semejantes y lleva el ropaje de los símbolos de su razón de ser”. Cf., A. Leroi-Gourhan, *El gesto y la palabra*, Caracas: Ediciones de la Biblioteca, 1975, p. 303.

No obstante, dicho tipo de percepción tendría que poder medirse con el valor antagónico que Simondon atribuye a la información: aquello que “puede ser infinitamente variado”. Un amplificador fiel en la transmisión de información no implica la asignación de ninguna regularidad estereotipada, ninguna periodización predeterminada de las frecuencias a transmitir. Y sin embargo, la información, en un sentido completamente diferente pero necesario, “debe estar por encima del nivel de los fenómenos del puro azar, como el ruido blanco de la agitación térmica”¹.

La transmisión de información exigiría entonces “condiciones opuestas”. La información posee, según Simondon, atributos comunes “con los fenómenos puramente contingentes, sin ley”, pero, inversamente, si es posible por ejemplo distinguir la información del ruido, es porque “se le puede asignar un cierto código, una uniformización relativa... se opera una reducción del margen de indeterminación y de imprevisibilidad de las señales de información... la información [concluye Simondon] es como el acontecimiento del azar, pero sin embargo se distingue de él”².

Habría que decir –en virtud de dar un provisional punto y aparte– que no parece para nada sencillo pasar desde el individuo técnico a otras formas de organización formal, de tipo orgánico, arrastrando de acá para allá los conceptos de “transducción” y “metaestabilidad”, o viceversa... y así también el de información. Es preciso tener muy en cuenta los matices. En *Du mode...*, Simondon muestra que si bien es cierto “la relación del hombre con las máquinas se realiza en el nivel de las relaciones de transducción” y que lo viviente puede ser concebido de hecho como transductor, “los transductores mecánicos son sistemas que tienen un margen de indeterminación”, siendo la información “lo que aporta la determinación”. Pero por esa misma razón se vuelve necesario “que se suministre esta información al transductor; éste no la inventa”³. De hecho, siguiendo a Simondon, lo viviente es susceptible de suministrarse a sí mismo una información, inclusive si no interviene la percepción, “porque posee la capacidad de modificar las formas de los problemas a resolver; para la máquina, no hay problemas, sino solamente datos que modulan a los transductores”⁴.

Queda la pregunta de si acaso lo que Simondon denomina “tensión de información” en el texto “Forma, información y potenciales”, podría entenderse como formulación similar al problema del margen de indeterminación.

Hay que decir también que las ideas de Leroi-Gourhan interesaron mucho a Derrida en *De la grammatologie* (1967), y con posterioridad a Stiegler de manera más recurrente. Quepa mencionar que en el cruce entre Leroi-Gourhan, Simondon y Derrida, buena parte de la filosofía de Stiegler ha encontrado asidero.

¹ *Du mode...*, pp. 134-135, y 151-152 en la traducción.

² *Ibid.*, pp- 135-135, y 152-153 en la traducción.

³ *Ibid.*, p. 144, y 160 en la traducción.

⁴ *Ibid.*, p. 144, y 161 en la traducción. De ahí también que lo que Simondon llama “conjuntos técnicos” pueda definirse como una “relación entre los objetos técnicos en el nivel del margen de indeterminación del funcionamiento de cada objeto técnico... [que] pone en correlación indeterminaciones, de tipo problemático, y no puede, por la misma razón, ser asumida por los mismos objetos”.

La tensión de información [dice allí Simondon] sería la propiedad que posee un esquema de estructurar un dominio, de *propagarse* a través de él, de *ordenarlo*. Pero la tensión de información no puede actuar sola: no aporta con ella toda la energía capaz de asegurar la transformación; aporta solamente esta tensión de información, es decir, cierta disposición capaz de modular energías mucho más considerables, dispuestas en el dominio que va a recibir la forma, que va a adquirir una estructura... Este tipo particular de relación que existe entre la tensión de información *del germen estructural y el dominio informable, metaestable*, que encierra una energía potencial, hace de la operación de la adquisición de forma una *modulación*: la forma es comparable a la señal que comanda un relé sin añadir energía al trabajo del efector. Sin embargo, estructuras comparables a los moduladores técnicos son mucho más raras que los dominios en los que se erigen procesos de adquisición de forma¹.

Como ha mostrado Stiegler, existe una complejidad en el hecho de que Simondon habiendo hablado de "individuo técnico" no se ha referido a "individuación técnica" de un modo explícito². Sin embargo, la cuestión del *margen de indeterminación* podría constituir una clave de interpretación de esa misma dificultad que, del hilo del concepto de información, y más enfáticamente de la idea de una "tensión de información", pareciera recorrer la obra de Simondon de lado a lado.

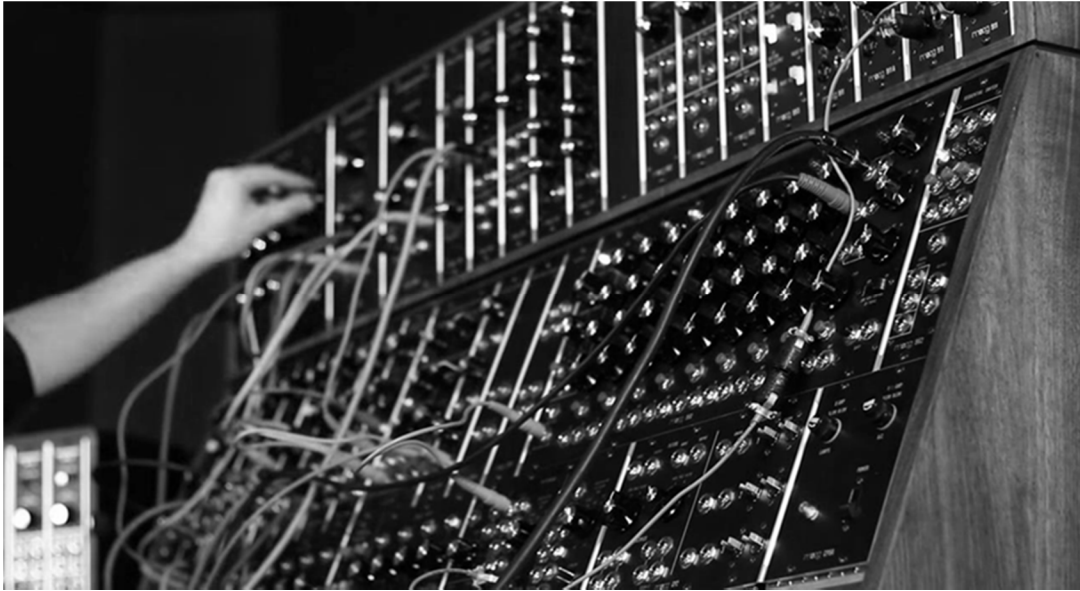
En nombre de la revista *Demarcaciones*, valga la manifestación de un reconocimiento agradecido a quienes aquí colaboraron, sea con *textos*, sea con *traducciones*.

Hágase extensivo éste a los editores, por la iniciativa respecto a un tema y por haberme permitido contribuir en su puesta a punto. Y a Ernesto Feuerhake, por su lúcida y constante colaboración.

ZETO BÓRQUEZ

¹ "Forme, information et potentiels", op. cit., p. 550. Sobre el dispositivo del "relé" o "relevador de control", véase en este mismo dossier el texto de Simondon, *La mentalidad técnica*.

² A propósito, véase el texto (ya mencionado más arriba), "Caída y elevación. La apolítica de Simondon", incluido en este dossier.



Sintetizador modular MOOG-55

SUPLEMENTO

La patética del acierto.

Acierto, acoplamiento *preciso* de un desorden estructural. *Encuentro* de lo que todavía está en curso de cumplirse. Teoría de la máquina. Variación de ritmo. Azar neoténico. Margen de indeterminación, tensión de información. *Patética*.

La mentalidad técnica^a

Gilbert Simondon

Esta exposición no está orientada hacia la ontología sino hacia la axiología. Apunta a mostrar que existe una mentalidad técnica, y que está en curso de desarrollo, por tanto, incompleta, arriesgándose a ser prematuramente considerada como monstruosa y desequilibrada. La exposición requiere una actitud previa de *generosidad* hacia el orden de realidad que busca manifestar, porque esta génesis incompleta pone en juego valores que un rechazo global podría llevar a desconocer y arriesgaría aniquilar.

Intentaremos mostrar que la mentalidad técnica es coherente, positiva, fecunda en el dominio de los esquemas cognitivos; incompleta y en conflicto con ella misma porque todavía difusa en el marco de las categorías afectivas; sin unidad finalmente y casi enteramente por construir en el orden del querer¹.

I. Esquemas cognitivos

El dominio teórico fue el primero en aparecer en las civilizaciones occidentales, el primero teorizado, sistematizado, formalizado; condujo a construcciones fecundas y presenta por sí mismo un método generalizable de descubrimiento y de interpretación. En ese sentido,

^a Una versión de este texto ha sido publicada en la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. CXXXI, n° 3, 2006, pp. 343-357. La versión que traducimos aquí se remite al manuscrito y ha sido recogida en Gilbert Simondon, *Sur la technique* (1953-1983), ed. al cuidado de Nathalie Simondon y Presentación de Jean-Yves Chateau, Paris: PUF, 2014. En dicha edición, la siguiente nota precede al texto: "La fecha de este texto y su estatus son desconocidos. Sin embargo, suponemos que ha sido redactado a comienzos de los años 60. Nos basamos en la naturaleza de los problemas tratados, en el estado del manuscrito, en un elemento factual al fin y al cabo: la referencia precisa, que implica un conocimiento "interno", del convento de L'Arbresle, en el cual Gilbert Simondon hizo una estadía durante el verano de 1960. En lo que concierne a su estatus, puede tratarse de un curso impartido en una universidad distinta a Poitiers (por ejemplo, Lyon, Saint-Étienne, Nice) como Simondon lo hacía a menudo en esta época; de una conferencia, como las conferencias hechas en Stanford-in-France (filial de Tours), e incluso en Angers". De aquí en adelante, indicando entre corchetes: "[N. de E.]", reproducimos las notas de la edición de PUF, que en ocasiones remiten a pasajes de la obra de Simondon que se encuentran en conexión con los argumentos del presente escrito. Caso contrario, los agregados son de Simondon. Por otra parte, cuando se trate de nuestra adenda, como en el caso presente, referimos en nota a pie de página con una letra en orden alfabético. Traducción y notas: Zeto Bórquez.

¹ Sobre la distinción entre el aspecto cognitivo, el aspecto afectivo y el aspecto activo, cf. por ejemplo "Psychosociologie du cinéma" [Psicosociología del cine]: "El cine es realidad psicosociológica porque implica una actividad de hombres en grupo y una actividad que supone y provoca representaciones, sentimientos, movimientos voluntarios"; o en "L'homme et l'objet" [El hombre y el objeto] (Curso de 1974): "La percepción, la organización intelectual y la memorización son como un conjunto organizado; el comportamiento finalizado es él mismo ordenado en conjunto y subconjunto de operaciones de encadenamiento. Pero un mismo saber puede servir a muchas acciones; falta en el hombre, entre la entrada de información y los efectores de la acción, algo que sea capaz de orientar y de hacer comunicar estos dos extremos: ese mediador está todavía mal definido; es la afectividad, se trata de las motivaciones de la conducta; [...] si existiese una comunicación directa entre lo cognitivo y la actividad, el éxito de un día bastaría para modificar el grado de actividad del día siguiente"; e incluso, desde el punto de vista *genético*, ver "Attitudes et motivations" [Actitudes y motivaciones]: "La diferenciación progresiva de tres grupos al interior de un conjunto transductivo (grupo de las actitudes receptoras, grupo de las motivaciones, grupo de las actitudes efectoras) sería, propiamente hablando, el *proceso de individuación* que es la génesis misma del individuo en situación de interdependencia, del *socius*" (*Communication et information. Cours et conférences*, Chatou, La Transparence, 2010). [N. de E.]

la mentalidad técnica ofrece un modo de conocimiento *sui generis*, empleando esencialmente la transferencia analógica y el paradigma, fundándose en el descubrimiento de modos comunes de funcionamiento, de régimen operatorio, en órdenes de realidad por otra parte diferentes, seleccionados tanto en lo viviente o lo inerte como en lo humano o lo no-humano.

Ya en dos ocasiones al menos, si dejamos de lado la Antigüedad¹, las técnicas han entregado esquemas de inteligibilidad dotados de un poder latente de universalidad, bajo la forma del mecanicismo cartesiano y de la teoría cibernética.

En el mecanicismo cartesiano, la operación fundamental de la máquina simple es análoga al funcionamiento del pensamiento lógico capaz de rigor y de fecundidad. Una máquina simple es un sistema de transferencia que establece la identidad de un trabajo motor y de un trabajo resistente, en el caso particular donde el desplazamiento es supuestamente reversible, en el estado de equilibrio. Si cada pieza de la máquina ejecuta (*opère*) esta transferencia rigurosamente, el número de piezas puede ser cualquiera; sólo se ejecutan cambios de dirección de las fuerzas –como con la polea– o cambios en los factores (fuerza y desplazamiento) de un producto que se mantiene constante, como en el caso del levantamiento con cables y ruedas. El examen mental racional lleva la esencia de los objetos técnicos usuales a este esquema de transferencia: una cadena es un encadenamiento de eslabones, el segundo eslabón se fija al primero como el primero está fijado al anillo de anclaje. La transferencia de fuerzas se establece de eslabón en eslabón, aunque el último eslabón está más mediatamente pero también rigurosamente fijado al punto de anclaje que el primero, si cada eslabón está bien soldado y si el encadenamiento carece de lagunas. Un edificio, piedra sobre piedra, base sobre base, es una transferencia del “*certum quid et inconcussum*” –la resistencia de la roca de los cimientos– hasta el vértice extremo, por nivelaciones sucesivas que hacen las veces cada uno de fundación para la nivelación inmediatamente superior. Esta inteligibilidad de la transferencia sin pérdidas que mecaniza ideal y analógicamente (pero realmente, en virtud de la concepción cartesiana del conocimiento) todos los modos de lo real, se aplica no solamente a la *res extensa* sino que también a la *res cogitans*: las “largas cadenas de razones” ejecutan un “transporte de evidencia” desde las premisas hasta la conclusión, como la cadena ejecuta una transferencia de fuerzas desde el punto de anclaje hasta el último eslabón. Las reglas del método no están inspiradas solamente en las matemáticas; son también perfectamente conformes a las diferentes etapas de la fabricación y del control técnico. Es preciso al pensamiento un punto de anclaje que sea el equivalente operatorio de la roca bajo el edificio o del anillo empotrado en el origen de la cadena: *certum quid et inconcussum*: es *evidente* lo que permanece después de todos los intentos de estremecimiento, aunque fuese en medio de la duda hiperbólica. La conducción del razonamiento necesita un análisis –una división de la dificultad en tantas partes como pueda y sea requerido para resolverla mejor– porque cada pieza del montaje intelectual debe jugar un rol simple, unívoco, como una polea, una palanca

¹ Que ha sido rica en esquemas de plasticidad y de cambios de fases, reversibles o irreversibles, provenientes sin duda de técnicas artesanales de preparación, moldeado y cocción de la arcilla. Estos esquemas de ontogénesis, saliendo de una operación enteramente controlada por el hombre, continua, progresiva, y a su escala de magnitud, han encontrado otros esquemas, también ontogenéticos, pero implicando el encuentro de principios opuestos, cualitativamente antagonistas, espacial y geográficamente distintos, de un orden de magnitud que los vuelve *transcendentes* en relación al hombre: la tierra y el cielo, el calor y el frío, lo seco y lo húmedo. Es preciso, para que estas dos realidades se encuentren, que sus órdenes de magnitud converjan. Del encuentro de los esquemas artesanales y los esquemas mágicos (τὰ ἐφ’ ἡμῶν y τὰ οὐκ ἐφ’ ἡμῶν) [en nuestro poder y fuera de nuestro poder] de génesis, de los esquemas de continuidad y de discontinuidad sale la filosofía de la naturaleza en la Antigüedad. La agricultura y la ganadería son de hecho industrias y no artesanados, cuando el hombre no estaba en posesión de los medios: Islam.

cuya función mecánica en el conjunto es simple y perfectamente clara. La tercera regla (de la síntesis o del orden) expresa la configuración según el esquema de conjunto, completamente unificado, de la máquina. Finalmente, la cuarta regla, la del control, expresa la unificación de la colocación de las diferentes piezas y la adaptación de la máquina en su conjunto a las dos realidades que se encuentran en los dos extremos de la cadena.

En el estudio racional de las máquinas como en la conducción del pensamiento, lo que es aplicado es la *transferencia sin pérdidas*: la ciencia y la filosofía son posibles porque la transferencia sin pérdidas se supone posible. Como corolario, sólo son accesibles a la reflexión filosófica los dominios con estructura continua. Se comprende por qué Descartes ha querido considerar a los vivientes como máquinas: si no lo fuesen *ontológicamente*, deberían serlo al menos *analógicamente* por ser objetos de ciencia.

La cibernética, nacida de la matematización de los dispositivos automáticos de regulación –particularmente útiles para la construcción de equipos automáticos de captación de aviones en vuelo–, hace intervenir la recurrencia de información en un relevador^b como esquema de base, permitiendo una adaptación activa a un fin dotado de espontaneidad. Esta realización técnica de una conducción finalizada sirvió de modelo de inteligibilidad para un gran número de regulaciones –o de fracasos de regulación– en el viviente, humano o no humano, y de fenómenos sometidos al devenir, como el equilibrio de las especies entre predadores y presas, e incluso de fenómenos geográficos y meteorológicos: variaciones del nivel de los lagos, regímenes climáticos.

En este sentido, las técnicas manifiestan, por oleadas sucesivas, un poder de interpretación analógico, que es *sui generis*; en efecto, él no es encauzado por los límites de la repartición de las esencias o de los dominios de realidad. No recurre a las categorías, deja de lado las relaciones de los géneros, especies y diferencias específicas. Ninguno de los esquemas agota un dominio, pero cada uno de ellos rinde cuenta de un cierto número de efectos en cada dominio y permite pasar de un dominio a otro. Este conocimiento *transcategorial*, suponiendo una teoría del conocimiento que sería pariente cercano de un verdadero idealismo realista, es apto para aprehender la universalidad de un modo de actividad, de un régimen operatorio; deja de lado el problema de la naturaleza intemporal de los seres y de los modos de lo real; se aplica a sus funcionamientos, con miras hacia una fenomenología de los regímenes de actividad, sin presuposición ontológica relativa a la naturaleza de lo que entra en actividad. Cada uno de los esquemas se aplica solamente a ciertos regímenes de cada región, pero puede de derecho aplicarse a algún régimen de cualquier región.

La aplicación de tales esquemas de inteligibilidad requiere dos condiciones principales, que pueden ser presentadas como postulados de la “mentalidad técnica”:

1) *Los subconjuntos son relativamente separables del conjunto del cual forman parte.* Lo que la actividad técnica produce no es un organismo absolutamente indivisible, metafísicamente uno e indisoluble. El objeto técnico es reparable; puede ser completado; una simple analogía con lo viviente es falaz, en el sentido en que, en el momento de su construcción misma, el objeto técnico está previsto para ser controlado, reparado, mantenido, por revisión, modificación, o

^b Simondon se refiere aquí a un “relé” (*relais*), interruptor electromagnético también denominado “relevador” o “relevador de control”. Si bien es cierto varía en niveles de complejidad, posee un principio básico: al interior del relevador se encuentra una bobina que una vez recibe una corriente eléctrica que se le suministra, activa otros contactos sin ninguna conexión física por medio del magnetismo. Estos contactos son los que se relevan permitiendo o no el paso de la corriente, pudiendo controlar por efecto conexiones diversas a través de un solo dispositivo. En electrónica, se trata de un modelo elemental de control automatizado a distancia de uno o más circuitos.

para el cambio completo de uno o de muchos de los subconjuntos que lo componen de ser necesario. Lo que se denomina el pronóstico de “mantenimiento”, según el término nacido del vocabulario anglosajón.

Este postulado es extremadamente importante cuando nos interrogamos sobre la manera en la cual se puede tratar un ser viviente, un hombre, una institución. El postulado holístico, a menudo presentado como una actitud de respeto de la vida, de la persona, de la integridad de una tradición, no es quizá sino una solución indolente. Aceptar o rechazar en bloque un ser, porque él es un todo, es quizá evitar tomar hacia él la actitud más generosa, que sería la del discernimiento. Una verdadera actitud técnica sería más fina que un globalismo fácil o un integrista del juicio moral y de la decisión de justicia. La distinción de los subconjuntos y de los modos de su *solidaridad relativa* sería el primer trabajo mental enseñado por el contenido cognitivo de la mentalidad técnica¹.

2) El segundo postulado es el de los niveles y de los regímenes: *si se quiere aprehender completamente un ser, es tomándolo en su entelequia que se debe estudiarlo, y no en la inactividad, en el estado estático.*

Sin embargo, la mayor parte de las realidades técnicas están sometidas a la existencia de un umbral de activación y de auto-mantenimiento de su funcionamiento; por debajo del umbral, son absurdas, autodestructivas; por encima, son autoestables. A menudo, la invención consiste en suponer realizadas las condiciones de funcionamiento, en suponer el problema resuelto. Es porque la mayor parte de las invenciones proceden por condensación y concretización, reduciendo el número de los elementos primitivos hasta un mínimo que es al mismo tiempo un óptimo.

Es el caso, por ejemplo, del estatorreactor de Leduc: en tierra, es sólo una estructura absurda, incapaz de generar presión en algún sentido determinado: pero a partir de una cierta velocidad de desplazamiento, se vuelve capaz de mantener su velocidad –por tanto la compresión en la parte delantera– y de entregar además una energía motriz utilizable.

El grupo *Guimbal* –sostenido por completo en la conducción forzada del embalse– pareció al principio absurdo^c. El alternador es de tan pequeñas dimensiones que la corriente eléctrica producida parece deber ser destruida por efecto Joule^d. Pero es precisamente esta pequeña dimensión la que permite alojarlo completamente en la canalización, sobre el eje mismo de la turbina, y asegura un enfriamiento considerablemente más eficaz que el de un alternador situado en el aire. Esta disposición ha sido posible por la introducción del alternador en un cárter lleno de aceite, lo que aumenta el aislamiento y mejora los intercambios térmicos,

¹ Cuando los Boeing han explotado en vuelo, un juicio grosero se contentaba con considerarlos como “malos aviones”. Un trabajo más fino ha consistido en estudiar el comportamiento de las células sometidas a las vibraciones y coacciones en régimen de sobrecarga interna, para determinar las zonas de “fatiga” del metal. Un jurista, De Greeff, en *Nuestro destino y nuestros instintos*, dice que un criminal no sería jamás condenado si fuese juzgado en su guardería: sin duda es porque, a partir de esta etapa inicial de su vida, se le vería como *construido*, como compuesto de diferentes capas relativamente solidarias unas de otras. La condena sacrifica globalmente, considerando al individuo como un todo homogéneo. Así procede el racismo y la xenofobia.

^c Simondon se refiere a la instalación de turbinas en embalses hidroeléctricos de Saint-Étienne por parte del ingeniero y profesor de electrotécnica Jean Marie Claude Guimbal.

^d Este efecto dice relación con el inevitable desprendimiento de calor en el paso de una corriente eléctrica por los materiales conductores: dado que los electrones deben interactuar con los átomos y partículas de esos materiales en su mismo movimiento, es la cantidad de energía de la corriente eléctrica la que tiende a mermar.

asegurando la lubricación de los rodamientos e impidiendo la introducción del agua: el carácter multifuncional del aceite del cárter es aquí el esquema mismo de la concretización que hace existir la invención, como *régimen* de funcionamiento.

Análogicamente, es posible prever la existencia, en los diferentes órdenes de realidades, de ciertos *efectos* (siendo esta palabra tomada como en las expresiones “efecto Raman”, “efecto Compton”) que exigen, para existir, el franqueamiento de umbrales determinados. Estos efectos no son *casas*; ellos implican la preexistencia, como condición, de ciertas estructuras; pero se distinguen de estas estructuras en el sentido que exigen el franqueamiento del umbral. Un motor a combustión interna apagado está en estado estable y no puede ponerse por sí mismo a funcionar; es preciso aportarle desde el exterior una cierta cantidad de energía, comunicarle una cierta velocidad angular para que alcance el umbral de autoconservación, a partir del cual funciona en régimen de automatismo cada fase del ciclo preparando las condiciones de cumplimiento de la fase siguiente.

De estas pocas ideas generales, podemos concluir que la mentalidad técnica ofrece ya esquemas coherentes y utilizables para una interpretación cognitiva. No solamente ha entregado, con el mecanicismo cartesiano y la cibernética, dos movimientos de pensamiento, sino que parece todavía capaz de contribuir a la formación de esquemas más vastos, por la toma de conciencia y el empleo sistemático de los dos postulados presentados.

II. Modalidades afectivas

El cuadro es mucho menos claro desde que intentamos analizar los contenidos afectivos; encontramos un antagonismo entre las modalidades artesanales y las modalidades industriales, antagonismo que es acompañado de una imposibilidad de separar completamente los dos aspectos. La nostalgia del artesanado atraviesa no solamente la vida industrial de la producción, sino también los diferentes regímenes cotidianos de utilización de los productos de consumo que provienen del mundo industrial.

Es difícil reducir a un haz de rasgos perfectamente coherentes y unificados la oposición del artesanado y la industria, cuando se quiere rendir cuenta de la génesis de las modalidades afectivas. Nosotros propondremos sin embargo el criterio que, después de muchos intentos, parece convenirle menos mal: en el artesanado, todas las condiciones dependen del hombre; la fuente de la energía es la misma que la de la información. Es en el operario humano que se encuentran una y otra; la energía está ahí como la disponibilidad del gesto, el ejercicio de una fuerza muscular; la información reside a la vez como aprendizaje, obtenido del pasado individual enriquecido por la enseñanza, y como ejercicio actual del equipamiento sensorial, controlando y regulando la aplicación de los gestos aprendidos al concreto material de la materia manufacturable (*ouvrable*) y a los caracteres particulares de la finalización. La manipulación se ejerce según esquemas continuos en realidades que están en el mismo grado de magnitud que el operario. Correlativamente, la distancia entre el acto de trabajo y las condiciones de utilización del producto del trabajo es frágil: el zapatero ha tomado directamente las medidas, el fabricante de estribos sabe para cual caballo trabaja; la recurrencia es posible: la velocidad de desgaste, los tipos de deformación del producto durante la utilización son conocidos por el artesano, que no es solamente constructor sino también reparador.

Asimismo, la relación del hombre con la naturaleza, en el artesanado, es inmediata, en las elecciones de los materiales y su elaboración; el trabajo es ahí artefacto, pone en orden y agencia de otro modo los materiales manufacturables que son casi materias primas, pero que

están cerca de su estado natural, como el cuero o la madera. Ese trabajo no es generalmente precedido de una transformación completa de las materias primas, transformación que requiere la puesta en juego de fuentes de energía obtenidas de otro lugar que el cuerpo humano, y dependen en ese sentido, incluso en el estado preindustrial, de un esquema industrial, el de la metalurgia, que es industrial por la transformación del mineral en metal, incluso si sigue siendo artesanal por la hechura de los objetos.

La industria aparece cuando la fuente de información y la fuente de energía se separan, el hombre siendo solamente fuente de información y solicitando a la naturaleza entregar la energía. La máquina se distingue de la herramienta en que ella es un relevador: tiene dos entradas distintas, la de la energía y la de la información; el producto fabricado que sale de ella es el efecto de la modulación de esta energía por esta información, efecto ejercido sobre una materia manufacturable. En la herramienta, manipulada, la entrada de energía y la entrada de información se confunden o, al menos, se superponen parcialmente. Desde luego, podemos dirigir con una mano el cincel del escultor y empujarlo con la otra, pero es el mismo cuerpo que armoniza las dos manos, y un único sistema nervioso adapta su movimiento a tal detalle del material y al fin buscado. El trabajo del alfarero, con el torno movido por los pies, es todavía de la misma especie, pero deja entrever el nacimiento posible de la máquina. La vidriería es artesanal en la medida en que el vidriero entrega soplando la energía que dilata la burbuja inicial y regula, por el ritmo de insuflación, la velocidad de deformación plástica del vidrio. Ella se vuelve industrial cuando la energía es tomada de un compresor.

Tomando la energía de una fuente natural, el hombre descubre una reserva infinita, y adquiere así un poder considerable. En efecto, es posible mostrar los relevos en cadena, lo que hace que una muy débil energía pueda dirigir el empleo de energías considerables¹.

Desgraciadamente, la *entrada de información* interviniente en el trabajo no es ya única como en el gesto artesanal: ella se efectúa en muchos tiempos y a muchos niveles. Una primera vez, interviene en la invención de la máquina, invención que implica a veces la puesta en juego de zonas considerables del saber y el concurso de un gran número de hombres. Una segunda vez, interviene en la *construcción* de la máquina y el *reglaje* de la máquina, modos de actividad diferentes en su utilización. Por último, una tercera y una cuarta vez, interviene en el aprendizaje, luego en la utilización de la máquina. No obstante, mientras que la máquina constituye un esquema técnico completo, como relación de la naturaleza y del hombre, como encuentro de una información y de una energía operando sobre una materia, ninguno de los cuatro momentos del suministro de información se encuentra orgánicamente ligado a los otros y equilibrado por ellos. El acto de suministro de información se disocia, estalla en momentos separados asumidos por individuos o grupos separados. Para que el equivalente del artesanado se encuentre en la industria, haría falta que el hombre mismo sea inventor, constructor, operario. Pero el efecto mismo de esta amplificación y de este aumento de complejidad del mundo industrial radica en separar los diferentes roles unos de otros, no solamente la fuente de información de la fuente de energía y de la fuente de materia prima, sino incluso de

¹ En un cierto sentido, la agricultura, la ganadería, la navegación a velas, son más industriales que artesanales, en la medida en que apelan a fuerzas que no *dependen del hombre* y vienen de un real cuyo orden de magnitud supera el grado de lo manipulable. Estas operaciones introducen en la misma medida lo discontinuo, son, eventualmente, *alienantes*, y pueden dar lugar a un *ejercicio mágico-religioso del pensamiento*. En efecto, ellas *comodulan la operación humana de preparación y la acción cosmológica*; el trabajo humano queda sin fruto, según las siembras o la construcción del navío, si el acto cósmico (lluvia, viento, desbordamiento del río) no viene a recibir y amplificar el esfuerzo humano. El esfuerzo humano debe concordar con el acto cósmico, ser *ἐν καιρῷ*. En la crianza al aire libre del ganado, la prosperidad de la manada depende no solamente del crecimiento de los vegetales y del régimen de las aguas, sino de las epizootias.

subdividir las tareas de suministro de información. Así pues, es una escasa parte de las capacidades totales del hombre la que se encuentra comprometida en el acto industrial, no solamente cuando es operario, sino también en los otros roles de suministro de información. El régimen iterativo y fragmentario de la tarea del operario, en la producción industrial, es un “trabajo a pedazos” que provoca los diferentes efectos de la fatiga industrial. Pero es también agotador tener por única tarea inventar sin construir y operar. La imagen del infortunio del inventor ha surgido al mismo tiempo que la de la deshumanización del obrero: ella es su contratipo y proviene de la misma causa. Para ponerse en la dimensión de la entrada de energía de la máquina, la entrada de información se complica, se divide y se especializa, de manera que el hombre no está aquí solamente aislado de la naturaleza¹; está también aislado de sí mismo y encerrado en tareas parcelarias, incluso como inventor. Encuentra lo discontinuo por el trabajo.

Sin embargo, es ilusorio querer encontrar modos directamente artesanales de producción; las necesidades de las sociedades contemporáneas exigen no solamente grandes cantidades de productos y objetos manufacturados, sino también estados que no pueden ser obtenidos valiéndose del cuerpo humano y de la herramienta a causa de las temperaturas, de las presiones, de las reacciones físicas exigidas, del orden de magnitud de las condiciones, discontinuo en relación al de la vida humana. El taller es un *medio humano*. Es en la acentuación misma de la producción industrial, en la profundización de sus caracteres, que una superación de la antítesis entre artesanado e industria puede ser buscada con las más serias chances de éxito. Y esto no solamente *en líneas generales y de manera global*, sino por medio de lo que, al interior de la organización industrial y la producción, llevó a sus límites extremos la fragmentación especializada del suministro humano de información: la racionalización del trabajo por el conjunto de métodos cuya primera tentativa ha sido la de Taylor.

III. Acción voluntaria. Búsqueda de normas

No obstante, conviene dejar hasta aquí la consideración de las modalidades afectivas para examinar la búsqueda de las normas de la acción voluntaria, completando la expresión de la mentalidad técnica. En efecto, la mentalidad técnica puede desarrollarse en esquemas de acción y en valores, al punto de entregar una moral, en los medios humanos enteramente consagrados a la producción industrial. Pero mientras estos medios permanezcan separados del campo social de utilización de los productos, mientras permanezcan ellos mismos fragmentados en muchos grupos especializados por las diferentes funciones de suministro de información a las máquinas –control, técnicos, obreros–, es que no podrán elaborar un código de valores capaz de universalizarse, porque no tienen la experiencia del conjunto de la realidad técnica. La actitud tecnocrática no es universalizable porque se basa en una reinención del mundo como un campo neutro para la penetración de las máquinas; construir una torre metálica o un puente inmenso, es sin duda realizar una labor de pionero y mostrar cómo el poder industrial puede salir de la fábrica para ganar la naturaleza, pero subsiste en esta actividad algo del aislamiento del inventor, en tanto que la torre o el puente no se insertan en

¹ La industria aísla al hombre de la naturaleza porque ella se hace cargo de la relación hombre-naturaleza: ella es de hecho, en relación con el hombre, lo que reemplaza el orden cósmico (el viento, la lluvia, el desbordamiento de los ríos, la epizootia), disminuyendo en cierta medida su independencia por respecto al hombre pero conservando la trascendencia de dimensión y el carácter de discontinuidad, de irreversibilidad.

una red cubriendo la Tierra entera con sus mallas^e, de acuerdo con las estructuras geográficas y las posibilidades vivientes de esta Tierra. La Torre Eiffel y el viaducto de Garabit deben ser considerados como el anuncio del fin de la concentración industrial en torno a las fuentes de energía o de las fuentes de materia prima, es decir no como centros y espectaculares triunfos aislados, sino como primera malla de una red virtual. La Torre Eiffel, enteramente diseñada y elaborada en fábrica, ensamblada únicamente, sin un solo retoque, en la obra, se convirtió en portadora de antenas; se interconecta con los cientos de pilones eléctricos, postes y estaciones con las cuales Europa va cubriéndose. Se inserta en esta red multifuncional que manifiesta los puntos-clave del mundo geográfico.

Es la estandarización de los subconjuntos, la posibilidad de producción de piezas de recambio parecidas, la que hace posible el establecimiento de las redes. Cuando se coloca en los cientos de kilómetros de vías férreas, cuando se extiende un cable de ciudad a ciudad y a veces de continente a continente, es la industria que sale del centro industrial para propagarse a través de la naturaleza. No se trata aquí de violación de la naturaleza o de victoria del hombre sobre los elementos, porque de hecho son las estructuras naturales mismas las que sirven de punto de unión a la red en vías de desarrollo: los repetidores de los “cables” hertzianos reconquistan las alturas de antigua sacralidad por encima de los valles y de los mares.

Aquí, la mentalidad técnica termina imponiéndose y reencuentra la naturaleza desembocando en pensamiento de red, síntesis material y conceptual de particularidad y de concentración, de individualidad y de colectividad, porque toda la fuerza de la red se encuentra disponible en cada uno de sus puntos, y sus mallas se tejen con las del mundo, en lo concreto y lo particular.

El caso de las redes de información es, por así decir, un caso ideal donde el rendimiento virtualmente es completo, porque aquí la energía y la información se reúnen de nuevo después de haber sido separadas en la fase industrial. Al mismo, los ensamblajes (*montages*) y las subestructuras vuelven del gigantismo industrial a una dimensión más manejable, a un equilibrio más ligero: la electrónica y las telecomunicaciones emplean tonelajes reducidos, energías modestas, dimensiones que no son aplastantes. La fábrica recupera algo del taller en su transformación en laboratorio. Ya no para el usuario individual, como en el artesanado, sino para este usuario a la vez colectivo y particular que es la naturaleza, el laboratorio prevé una instalación a la medida. Tal línea de pilones, tal cadena de repetidores constituye el arnés de la naturaleza. Sólo la fabricación de piezas de recambio es todavía industrial. Al mismo tiempo, la distancia entre el inventor, el constructor y el operario se reduce: los tres tipos convergen hacia la imagen del técnico, intelectual y manual, sabiendo a la vez calcular e instalar un cableado.

Muy cerca del caso de las redes de información está el de las redes de *distribución de energía*: la energía eléctrica es a la vez información y energía; de una parte, es indefinidamente disminuíble sin pérdida de rendimiento: un vibrador eléctrico –que es un motor– puede alojarse en la punta de una herramienta tan ligera como un lápiz y alimentarse por la red. Un hombre puede manipular fácilmente con una sola mano un motor de un tercio de caballos de fuerza. Esta energía es totalmente modulable por una información de la que se convierte en la portadora fiel, en el momento mismo de la utilización. De otra parte, la estandarización misma de las condiciones de su producción, permitiendo la interconexión y la distribución normalizada, la hace portadora de información: podemos exigir a la red alternativa hacer

^e La esquematización electrónica que diferencia entre rama, nodo, malla y red, sería aquí de utilidad para tener en cuenta que una “malla” es una trayectoria de enlace al interior de una red.

funcionar (como fuente de energía) un reloj que, como portador de información, regula el funcionamiento. La utilización simultánea se concretiza en el motor sincrónico.

Por el contrario, las *redes de comunicación y de transportes* son menos puras; no consiguen liberarse en su verdadera función, y la mentalidad técnica no consigue hacerse entender de manera preponderante, porque las inferencias sociales o psicosociales hacen valer sobre ellas un peso considerable, y también porque no son enteramente nuevas, sin antecedentes funcionales, como las redes de información o de energía. La línea férrea ha gozado de una situación privilegiada porque era significativamente distinta de la ruta para poder desarrollarse de manera casi autónoma. Ahí, sin embargo, el juego de lo social comienza a manifestarse, bajo forma de *obsolescencia*, tipo de desuso ligado a un envejecimiento por convención y a una transformación de los hábitos sociales más bien que a un desgaste o a una pérdida de funcionalidad del objeto técnico. Un vagón de mercancías o un tender de locomotora se vuelve obsoleto menos rápido que un vehículo de pasajeros, con sus ornamentos e inscripciones: el más sobrecargado de ornamentos inesenciales es el que pasa de moda más rápidamente.

Pero es en los objetos técnicos correspondientes a la red de carreteras que la resistencia opuesta al desarrollo de la mentalidad técnica es más nítida: la obsolescencia golpea al automóvil de pasajeros antes que al vehículo utilitario o al tractor agrícola, que son no obstante sus parientes próximos; el automóvil se vuelve obsoleto más rápido que el avión, mientras que el avión, técnicamente, ha recibido transformaciones más importantes que el automóvil. Ocurre que el avión está hecho para la pista de despegue, para el aire y para la pista de aterrizaje. Es, por necesidad, *realidad de red* antes que objeto separado. El automóvil está concebido no solamente como realidad de red de carreteras –como los camiones– sino como objeto social, especie de vestimenta con la cual el usuario se presenta. Ella recibe entonces los caracteres que antaño se usaba en la ropa y la sobrecargaban de encajes, de bordados... Estos ornamentos, faneras de la vida psicosocial, son aquí pintura, cromado, antenas. La importancia social puede traducirse también por la masa, el volumen, la anchura del vehículo.

Para terminar la consideración de la mentalidad técnica en el dominio de la elección voluntaria, podríamos intentar aplicar las categorías de una ética común de la relación entre las personas, por ejemplo la de la sinceridad: un automóvil se degrada rápido porque ha sido hecho tanto para ser visto como para ser utilizado; el espacio comprendido en el grosor de las puertas no está protegido contra la oxidación, la parte inferior no está tratada según los principios de la aerodinámica, mientras que las partes visibles están superabundantemente perfiladas.

Pero lo esencial no está ahí, y la introducción de un sistema moral de lo bueno y lo malo, de lo oculto y de lo manifiesto, no permitiría ir demasiado lejos. Para encontrar normas reales en este dominio, es preciso volver a los esquemas cognitivos ya exhibidos y preguntarse cómo pueden responder a la exigencia manifestada por la incoherencia que presentan las modalidades afectivas.

La razón del carácter inesencial de los objetos técnicos, que es la causa de este incremento de obsolescencia que afecta a la población de objetos producidos, es la ausencia de profundización industrial de la producción.

Un automóvil entra rápidamente en obsolescencia porque no es un único acto de invención, de construcción, de producción, el que hace aparecer al mismo tiempo la red de carreteras y los automóviles. Entre la red –ese arnés funcional del mundo geográfico– y los automóviles que la recorren, se interpone el hombre como comprador virtual¹: un automóvil no es admitido para funcionar más que si es comprado, si es elegido, después de haber sido

¹ Para un desarrollo de este análisis, cf., también "Psychosociologie de la technicité". [N. de E.].

producido. Una suerte de recurrencia se instituye a partir de esta mediación: el constructor, antes de producir en serie, debe sopesar las chances de venta; no solamente no puede construir al mismo tiempo la red y los autos, sino que además debe prever esta opción de la compra. Un automóvil, después de haber sido construido, para ser viable, debe todavía ser comprado, como el niño romano que, dado a luz por la madre, sólo era admitido para vivir después de la *elevatio*. Podríamos precisamente comparar esta condición alienante del objeto producido en situación de venalidad a la del esclavo antiguo en el mercado o de la mujer en una situación de inferioridad social: la introducción a la existencia activa ocurre por medios inadecuados a las verdaderas funciones; es justo lo contrario de la entelequia y crea una dualidad, una prevalencia de lo inesencial, una distorsión de la verdadera naturaleza: la elección se hace bajo las especies falaciosas del encanto, del prestigio, de la adulación, de todos los mitos sociales o de las creencias personales. En la situación inesencial del comprador –que no es ni constructor ni usuario en acto–, el hombre que elige introduce en su elección un haz de normas no técnicas. Es la previsión en el proyecto de producción del juego de esas normas, la que crea el carácter mixto del producto industrial que ha de ser vendido, fuente principal de la obsolescencia. La *distancia* entre el acto de producción y el acto de utilización –esta falta de información real– permite la introducción de lo inesencial, que crea la obsolescencia. Dado que es juzgado de una sola vez y globalmente, aceptado o rechazado por completo en la decisión o la negativa de compra, el objeto de la producción industrial es un objeto cerrado, un falso organismo aprehendido por un pensamiento holístico con un componente psicosocial; él no permite ni el ejercicio ni el desarrollo de la mentalidad técnica al nivel de las decisiones voluntarias y las normas de acción.

¿Pero cómo es posible pasar a una estructura del objeto que permita liberar la mentalidad técnica? De entrada, globalmente, un sesgo de ascetismo permite hacer visible el carácter artificial y malsano de las sobrecargas sociales, traduciéndose por desarrollos hipertélicos o realmente no-funcionales. Un transatlántico contemporáneo, falsa ciudad flotante más bien que instrumento de viaje, tiende lentamente hacia la contratación exclusiva de los desocupados; el buque de carga es más puro. Ya esta proliferación de lo inesencial se apodera del avión comercial: las compañías lisonjean al viajero; el avión crece y se recarga. Pero lo esencial reside en esto: para que un objeto consienta el desarrollo de la mentalidad técnica y pueda ser elegido por ella, es preciso que él mismo sea de estructura reticular: si se supone un objeto que, en lugar de ser cerrado, presenta partes concebidas tan cerca como sea posible de la indestructibilidad, y otras, al contrario, en las cuales se concentre la fineza de adaptación a cada uso, o el desgaste, o la ruptura posible en caso de choque, de mal funcionamiento, se obtiene un objeto *abierto*, pudiendo ser completado, mejorado, mantenido en estado de actualidad perpetua. Una máquina eléctrica no provista de un órgano de protección, fusible o disyuntor, no es sino en apariencia más simple que una máquina protegida: en caso de sobrecarga, el sistema de protección se desencadena, y la máquina se vuelve absolutamente comparable a lo que era antes del accidente, cuando el sistema de protección ha sido devuelto al estado inicial. Esta reparación supone la estandarización, la normalización; ella es tanto más perfecta cuanto más rigurosa es esta normalización: es el caso de los fusibles calibrados, o incluso de los tubos electrónicos que se reemplazan en un aparato. Ahí está el punto-clave: el objeto técnico *post-industrial* es la unidad de dos capas e realidad: una capa tan estable y permanente como sea posible, que adhiere al usuario y es construida para durar; una capa que puede ser perpetuamente reemplazada, cambiada, rejuvenecida, porque está hecha de elementos similares, impersonales, producidos masivamente por la industria y distribuidos por todas las redes de intercambio. La participación en la red es lo que hace que el objeto técnico

se mantenga siempre contemporáneo de su utilización, siempre nuevo. Sin embargo, esta conservación en el estado de plena actualidad es precisamente vuelta posible por las estructuras que liberan los esquemas cognitivos: es preciso que el objeto tenga *umbrales de funcionamiento* reconocidos, medidos, normalizados, para que pueda ser dividido en partes permanentes y en partes deliberadamente frágiles, sometidas a la sustitución. El objeto no es solamente *estructura* sino *régimen*. Y por otro lado la normalización de los umbrales de funcionamiento se expresa en la distinción de los subconjuntos relativamente separados: el grado de solidaridad es justamente la medida (en el sentido griego de μέτρον) de la relación entre las partes permanentes y las partes sometidas a sustitución; esta medida es la que define el óptimo del régimen en la relación de los umbrales de funcionamiento.

En conclusión, podemos decir que la mentalidad técnica está en vías de formación, pero que esta formación entraña una relación de causalidad recurrente con la aparición misma de las realidades técnicas post-industriales: ella explicita la naturaleza de estas realidades y tiende a entregarles normas para asegurar su desarrollo. Semejante mentalidad no puede desarrollarse más que si la antinomia afectiva de la oposición entre artesanado e industria es reemplazada por la orientación decidida del deliberado avance hacia el desarrollo de las redes técnicas, que son post-industriales y reencuentran un nuevo continuo.

Si se busca el signo de la perfección de la mentalidad técnica, podemos reunir en un criterio único la manifestación de los esquemas cognitivos, las modalidades afectivas y las normas de acción: el de la apertura (*ouverture*); la realidad técnica es eminentemente susceptible de ser continuada, completada, perfeccionada, prolongada. En este sentido, una extensión de la mentalidad técnica es posible y comienza a manifestarse, en particular, en el dominio de las Bellas Artes. Construir un edificio según las normas de la mentalidad técnica, es concebirlo como pudiendo ser aumentado, continuado, amplificado sin desfiguración ni tachadura (*rature*). El "convento Le Corbusier" de Éveux en L'Arbresle es un bello ejemplo del aporte de la mentalidad técnica en arquitectura: él contiene en su plan su propia línea de prolongamiento, para una ampliación ulterior. Y esto es posible no solamente en razón de la concepción arquitectónica de conjunto, sino también a causa del espíritu de austeridad (*dépouillement*) que se manifiesta en la elección de las formas y el empleo de los materiales: será posible, sin hiatos entre lo antiguo y lo nuevo, emplear todavía el concreto, materiales en estado bruto, el fierro, los cables, las tuberías de los largos corredores. La no disimulación de los medios, esta cortesía de la arquitectura hacia sus materiales que se traduce por una constante tecnofanía, da lugar al rechazo de la obsolescencia y al descubrimiento, bajo las especies sensibles, de la permanente disponibilidad del material industrial como fundamento de la continuidad fecunda del trabajo.

Algunos elementos para una epistemología de las relaciones de escala en Gilbert Simondon*

Vincent Bontems**

Individuación, técnica e historia

La importancia atribuida a las *relaciones de escala* es un rasgo profundamente original de la ontología elaborada por Gilbert Simondon en *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. No se ha impuesto entre los comentaristas el examen sistemático de su rol en la teoría de la individuación, ni en los estudios sobre las técnicas. Sin duda se debe a la originalidad de este parámetro de objetivación, que se sale del marco de análisis de la filosofía tradicional. Por nuestra parte, nos hicimos sensibles a la cuestión gracias al acercamiento tentado entre los trabajos de Simondon y la propuesta de una “teoría de la relatividad de escala”, desarrollada por el físico Laurent Nottale¹. Pero la cuestión de una epistemología de escala es independiente de la analogía con dicha teoría, y su alcance se extiende por igual hacia el estudio de los objetos técnicos y de los fenómenos socio-históricos. Tomar en cuenta las relaciones de escala podría servirle también a otras disciplinas además de la física. En efecto, la cuestión de las relaciones de escala retiene la atención de investigadores de muchas disciplinas, y está implicada en el progreso de variadas tecnologías y teorías contemporáneas². Cruza las fronteras disciplinarias, porque remite a una problemática fundamental de la objetividad científica: el resultado depende de la medición, en función de la relación entre el orden de magnitud del fenómeno observado, y la unidad de medida adoptada. Toda medida es producto de una comparación entre lo que opera la medición y lo medido. Esta relación de *commensuración* constituye la escala de la medida, y determina el grado de precisión de la observación.

El sentido físico de la “precisión” de una medición física se distingue inmediatamente del ideal matemático de exactitud absoluta. No solo por las limitaciones experimentales, sino por su naturaleza misma, de tipo aproximativo. Un valor numérico absoluto, infinitamente preciso, es una mera abstracción y no tiene ningún sentido físico. Toda medida real tiene sus límites: un margen de error es también una *resolución* máxima. En estas condiciones, la calidad de la información necesariamente cambia cuando la cifra obtenida se ve modificada en algún factor de importancia (al extrapolar o interpolar información). Más todavía: las rupturas de escala que intervienen en la física del siglo veinte explican las transformaciones mayores de la ontología. El desarrollo de la teoría de la relatividad general y de la mecánica cuántica provocó una inversión determinante de las evidencias sedimentadas de la física clásica: nuevas estructuras emergieron a partir de los resultados inesperados de la observación a una escala alejada de la nuestra. La oscuridad de estos objetos relativistas y cuánticos para el sentido

* Publicado en *Appareil* 2/2008. Número dedicado a Simondon coordinado por Jean-Hugues Barthélémy. Agradecemos al autor por haber facilitado la presente publicación. Traducción de Ernesto Feuerhake y Zeto Bórquez.

** Investigador en filosofía del Laboratorio de investigación sobre ciencias de la materia en la Comisión de energía atómica y energías alternativas (CEA), Francia.

¹ Jean-Hughes Barthélémy, Vincent Bontems, “Relativité et réalité. Nottale, Simondon, et le réalisme des relations”, *Revue de synthèse*, n° 1 “Objets d’échelle”, París, Albin Michel, enero-marzo 2001.

² Vincent Bontems, “Facteurs d’échelle”, in Dominique Lecourt (dir.), *Dictionnaire d’Histoire et de Philosophie des Sciences*, París, PUF, 2006.

común, demasiado acostumbrado a las “cosas” observadas en nuestra escala, lo extraño de las curvaturas del espacio-tiempo riemanniano o de las “incertidumbres” de la función de onda de Schrödinger, solo se esclarecen retrospectivamente entendiendo la *dependencia de escala* de nuestros conceptos: el espacio euclidiano, o los esquemas ondulatorio y corpuscular, son analogías adecuadas solo para escalas próximas a la nuestra. La escala constituye una determinación intrínseca de la modelización, al mismo tiempo que plantea el problema de la coherencia de las leyes físicas entre escalas.

La situación “cismática” actual de la ciencia física es, en respecto, problemática: la física está escindida entre la mecánica cuántica, cuyo formalismo se aplica en microfísica pero fracasa a la hora de dar cuenta del comportamiento de los objetos ordinarios, y, por otra parte, la mecánica clásica y la física relativista, que se ocupan respectivamente de las escalas medias y grandes (la física ha adoptado una convención inversa a la de la geografía: la menor escala es la que tiene la resolución más fina). Independientemente de la resolución de esta problemática, pero por lo general en tensión con ella, otras disciplinas se plantean actualmente el problema de la coherencia de sus conceptos en diferentes escalas de análisis. Esto pasa sobre todo en las ciencias sociales e históricas, que buscan un modelo de articulación entre escalas que les permita evitar el dilema clásico entre una disociación absoluta de los niveles de análisis, o la reducción a una escala fundamental, ya sea la del tiempo largo (*Les Annales*) o la del tiempo corto (*microstoria*). Medir y controlar las relaciones de escala abre perspectivas nuevas en la sociología histórica: calificar la trayectoria de un objeto no solamente según su circulación de tal lugar en tal instante a otro lugar en otro instante, sino además en función de la escala.

Una perspectiva epistemológica heredada de Bachelard

La disciplina científica exige siempre, según Gaston Bachelard, aprender un cierto “realismo de los órdenes de magnitud”, para poder prevenir la manipulación ciega de las matemáticas:

El orden de magnitud es entonces un primer conocimiento aproximado [*approché*], que aísla los fenómenos, que aleja del acto cognoscitivo las ocurrencias de divergencias menores y frecuentes, que desactiva todo riesgo de quedar fijado en meros accidentes. En física, es el primer acto del pensamiento de aproximación [*approximation*]¹.

La crítica que este filósofo hace del sustancialismo constituye así la primera preparación del terreno para una reflexión sobre las relaciones de escala. Al *de-sustancializar* el objeto de las ciencias, su epistemología efectivamente tiende a imponer la relación como la categoría fundamental de toda ontología de las ciencias contemporáneas. Su interpretación filosófica de los trabajos de Einstein, en *El valor inductivo de la relatividad*, afirma que “la esencia es una función de la relación”². Bachelard clamó por una nueva ontología, pero nunca cruzó el umbral, y su análisis se quedó en el plano de la epistemología:

La relatividad se constituyó como un franco sistema de la relación.
Violentando los hábitos –tal vez incluso las leyes– del pensamiento, la

¹ Gaston Bachelard, *Essai sur la connaissance approchée*, París, Vrin, 1973, p. 78.

² Gaston Bachelard, *La Valeur inductive de la relativité*, París, Vrin, 1929, p. 208.

relatividad se ha aplicado a captar la relación independientemente de los términos vinculados, a postular vínculos más bien que objetos, a darle una significación a los miembros de una ecuación nada más que en virtud de la ecuación misma, es decir tomando los objetos como extrañas funciones de la función que los pone en relación¹.

En segundo lugar, la objetivación de las condiciones *fenomenotécnicas* de la experimentación opera un *descentramiento*² de la noción de observación si se la compara con las filosofías del sujeto, y por tanto obliga a abandonar el paradigma de la naturaleza ordinaria, la de las cosas a nuestra escala. Para Bachelard, la mecánica cuántica es ocasión para criticar los presupuestos de la ontología clásica: localización absoluta e individualidad permanente. Esta crítica del “laplacismo”, iniciada en *La experiencia del espacio y la física contemporánea*, se prolonga mediante la crítica del postulado de “la analiticidad de lo real” en *La filosofía del no*. Con el abandono de la individualidad sustancial de los objetos cuánticos, operada en “Noúmeno y microfísica”, Bachelard propone finalmente una concepción según la que los objetos cuánticos solo se actualizan (y se individualizan) cuando se los mide, lo que constituye un proceso de *amplificación*. Nos invita a tomar conciencia de la transformación histórica de la noción de “objeto” en física, y a inferir la resonancia que ello podría tener sobre las condiciones de objetivación en todas las demás disciplinas. Así, los instrumentos de medida se ven situados en una doble perspectiva: la de los progresos históricos de la fenomenotécnica, y la de la circulación enciclopédica de los conceptos que estos progresos posibilitan.

El desarrollo de un “método no-cartesiano” en epistemología acentúa además la conciencia sobre los órdenes de magnitud. El tema del no-cartesianismo hace su aparición en *El nuevo espíritu científico*, pero es más bien en *La filosofía del no* que está explicitado como momento de una dinámica *recurrente* de las ciencias. Es el paradigma de la refundación relativizante de la geometría euclidiana operada por la geometría *no-euclidiana* lo que le da sentido a la superación *no-cartesiana* del método cartesiano. Su aplicación, en *La actividad racionalista de la ciencia contemporánea*, coincide con los principios de *responsabilidad* [engagement] y de *revisión* [ouverture] desarrollados paralelamente por Ferdinand Gonseth (*La referencia como mediación universal*): el deber de la epistemología es examinar el alcance realista de una disciplina científica, procediendo con una total prescindencia de presupuestos metafísicos, y así revisar sus propias concepciones ontológicas en función de la experiencia científica. En *El racionalismo aplicado*, este método desemboca en el desarrollo de racionalismos regionales, cuya especificidad se elabora en tensión con la aspiración a un *transrracionalismo*. Según Mary Tiles, el método no-cartesiano consiste precisamente en que relativiza el alcance realista de las ciencias en función de la resolución a la que se aplican los conceptos científicos, y en que le otorga una relativa autonomía a cada escala de objetivación: “*The position to which Bachelard is thus led is nonreductionist; it is one which views reality as hierarchically ordered by orders of physical magnitude*”³.

La crítica del sustancialismo (que abre el camino para un realismo de las relaciones), la puesta en evidencia de las modalidades fenomenotécnicas de la objetivación científica, y el desarrollo de un método no-cartesiano (entendido como subordinación del realismo a la caracterización de su escala de aplicación), son tres consecuencias epistemológicas que se le

¹ *Ibid.*, p. 98.

² Junto a Jean-Hughes Barthélémy, retomamos este término de Jean Piaget para aplicarlo a la epistemología bachelardo-simondoniana en tanto que “no-kantismo”, en la medida en que aquí el sujeto cognoscente ya no está pensado como centro de fenomenalización, sino que está *matemático-instrumentalmente* descentrado.

³ Mary Tiles, “Technology, Sciences, and Inexact Knowledge: Bachelard’s non cartesian epistemology”, in Gary Gutting (dir.), *Continental Philosophy of Science*, Malden, Blackwell, 2005, p. 168.

imponen a Bachelard. Las tres toman acta del descentramiento operado por la extensión de los medios de observación y experimentación más allá de los órdenes de magnitud de la experiencia ordinaria. Estos tres rasgos distintivos de la epistemología bachelardiana parecen converger en torno al problema, determinante, de una epistemología de las relaciones de escala:

Hoy por hoy, las rupturas de escala se acentúan cada vez más. Pero el problema filosófico ha sido siempre el mismo: obligar al hombre a hacer abstracción de las magnitudes comunes, de *sus* magnitudes propias. Obligarlo a pensar las magnitudes en la medida misma en que son relativas al método de medición; en pocas palabras, volver claramente discursivo lo que se ofrece en la más inmediata de las intuiciones¹.

El rol primordial de los órdenes de magnitud en la teoría de la individuación

Esta orientación del pensamiento, que en Bachelard es correctiva y negativa, aparece constructiva y positiva en Simondon. A riesgo de traer a colación elementos demasiado conocidos, comencemos por restituir el marco general de su teoría de la individuación. Ésta reposa en primer lugar sobre el postulado (a la vez ontológico y epistemológico) del “realismo de la relación”, que no solo le otorga valor de ser a las relaciones antes que a los términos que se constituyen en estas relaciones, sino que además le otorga valor de ser a una relación elaborada entre dos relaciones que por sí mismas también tienen valor de ser. Este método *analógico* de construcción se aplica en primer lugar a las ciencias mismas, que representan sistemas de relaciones más o menos estabilizadas *entre* las relaciones observadas experimentalmente y las relaciones elaboradas matemáticamente. Esto explica lo fácil que se le hace a Simondon incorporar los esquemas científicos en tanto que auténticas experiencias de pensamiento, capaces de informar o reformar la reflexión filosófica. Más precisamente, los esquemas físicos que son las *relaciones de fases* y la *metaestabilidad* informan lo que Simondon llama la “hipótesis del estado *preindividual* del ser”. Contra el sustancialismo de la tradición filosófica occidental, se trata de explicar la génesis de toda realidad individuada partiendo de un estado que no prefigure la individualidad, que es lo que hacían la “materia” y la “forma” del hilemorfismo, en la medida en que preexistían a su unión. El estado preindividual del ser es un “potencial real”, irreductible a un posible abstracto, o a un sistema de actualidades:

Primitivamente, la realidad en sí misma, y más completamente todavía la realidad en el régimen preindividual, es, como la solución sobresaturada, *más que unidad y más que identidad*, capaz de manifestarse como onda o como corpúsculo, materia o energía, porque toda operación, y toda relación al interior de una operación, es una individuación que desdobra, desfasa al ser preindividual, correlacionando valores extremos, órdenes de magnitud para los que primitivamente no había mediación².

Así constituida, la ontología relacional escapa a las aporías de las ontologías sustancialistas tradicionales, que se hacían cada vez más impracticables a medida que progresaban las ciencias de la naturaleza en el siglo XIX, y que se pueden juzgar como

¹ Gaston Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, París, Vrin, 1999, p. 202.

² Gilbert Simondon, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, París, Million, 2005, p. 26.

definitivamente obsoletas con la llegada de la mecánica cuántica (como lo sugería ya Bachelard, y como lo ha confirmado la crítica del “realismo de los accidentes” del físico Bernard D’Espagnat¹). Adoptando una perspectiva realista y no-sustancialista, *relacionista*, la ontología simondoniana de los fenómenos físicos, biológicos y psicosociales es fundamentalmente *procesual*: el vaso puesto sobre la mesa ya no es una realidad estática, idéntica a sí misma; no solamente ha salido de un proceso técnico de transformación sino que además su naturaleza amorfa significa que, a diferencia del cristal, en otra escala de tiempo, no deja de evolucionar, de pasar [*coulter*] muy lentamente. Con ello se indica una característica de la teoría de la individuación: su materialismo es no-reduccionista porque es energetista y *neoténico*. Si toda individuación física desemboca finalmente en la disipación de los potenciales, la individuación vital consiste en una suspensión de la individuación física, en una prolongación de su fase incoativa, durante la que los intercambios energéticos con el medio [*milieu*] permiten que el individuo conserve ciertos potenciales antes de morir, es decir antes de volver a unos intercambios puramente físicos con el medio. La misma lógica de retención de los potenciales explica la emergencia neoténica de la personalización, o individuación psicosocial, a partir de la individuación vital.

El esquema general de la individuación se presenta entonces así: la individuación, ya sea como génesis radical del individuo físico o viviente, ya sea en tanto que perpetuación e “individualización” del individuo viviente ya individuado, consiste en un *desfase* de los potenciales en individuo y medio asociado. El individuo mantiene relaciones energéticas con el medio, que determinan la actualización (parcial o completa) de sus potenciales. La originalidad de esta teoría de la individuación consiste en que pone de relieve el hecho de que toda forma de individuación es relativa a los órdenes de magnitud:

Al mismo tiempo que una energía potencial (condición de orden de magnitud *superior*) se actualiza, una materia se ordena y se reparte (condición de orden de magnitud *inferior*) en individuos estructurados en un orden de magnitud medio [*moyen*], desarrollándose por un proceso mediato de amplificación².

Desde la perspectiva de estos procesos de amplificación, Simondon puede precisar, ya en la Introducción de *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, lo que designa como “la hipótesis de lo preindividual”:

[...] se puede hacer una hipótesis, análoga a la de los *quanta* en física, análoga también a la de la relatividad de los niveles de energía potencial: se puede suponer que la individuación no agota toda la realidad preindividual, y que el individuo no solo mantiene un régimen de metaestabilidad, sino que lo lleva consigo, de modo que el individuo constituido transporta consigo una cierta carga asociada de realidad preindividual, animada por todos los potenciales que la caracterizan³.

Pero ahora es preciso saber si es que la preindividualidad es siempre relativa a un orden de magnitud superior, o si acaso existe un dominio absoluto de preindividualidad, o, dicho de otro modo, una escala a partir de la cual ya no es posible hablar de individuos actuales, de

¹ Bernard D’Espagnat, *Le réel voilé. Analyse des concepts quantiques*, París, Fayard, 1994.

² Gilbert Simondon, *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, París, Million, 2005, p. 27.

³ *Ibid.*, p. 28.

entidades dotadas de identidad permanente. Es lo que explica la referencia a la mecánica cuántica: allí donde los demás filósofos se topan con un problema (la desaparición de las invariantes ontológicas dotadas de individualidad permanente), Simondon encuentra *una solución inventiva*: el sustancialismo es radicalmente imposible en la escala de Planck, y por lo tanto tiene que hacerle lugar al realismo de las relaciones. En sentido estricto, lo preindividual designa la base ontológica que la teoría de la individuación encuentra en la realidad cuántica desde la que emergen los procesos físicos.

Para ir más allá de este bosquejo, hace falta releer concienzudamente los análisis de *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*, y precisar sobre todo las relaciones entre la relatividad de órdenes de magnitud y la de los niveles de individuación, en cada régimen de individuación, en la medida en que los diferentes niveles de organización (físicos, vitales y psico-sociales) no necesariamente coinciden. Nos reservamos esta tarea para un estudio de mayor amplitud. Pero veamos ahora qué es lo que ocurre en los trabajos de Simondon sobre la mecanología y la psico-sociología de la tecnicidad.

La intervención de las rupturas de escalas al interior de los estudios tecnológicos

Es en un curso impartido en la Sorbona en 1970 y todavía inédito, *Sobre el nacimiento de la tecnología*, que Simondon caracteriza el dispositivo tecnológico, a diferencia del simple objeto técnico, como estableciendo precisamente una mediación entre múltiples órdenes de magnitud:

Podemos hablar de simple técnica cuando la mediación (uso de una herramienta, fecundación) es sólo instaurada entre dos términos, lo que implica que sean del mismo orden de magnitud (la palanca entre el cantero y el bloque de piedra) o del mismo reino, a veces de la misma especie. Cuando la cadena de mediaciones se prolonga, puede instaurar una acción eficaz entre tipos de realidad, reinos y órdenes de magnitud diferentes. De todos los aspectos del carácter transductivo de la tecnología, aquél que permite el cambio de orden de magnitud, y por consiguiente la movilización, la intemporalización, la potencialización, es sin duda el más importante.

La diferencia indicada entre el objeto técnico y el dispositivo tecnológico, como instrumento de amplificación, permite así abordar la cuestión de la fenomenotécnica con pertinencia. Lo que está, en efecto, en juego en la caracterización de la realidad cuántica como preindividualidad radical como en la relación de desfasaje entre las estructuras a escala cosmológica y la curvatura del espacio-tiempo, es el rol determinante del progreso de los medios fenomenotécnicos de observación en la elaboración de esos conceptos científicos. Una ruptura de escala interviene entre los órdenes de magnitud medios, donde la invariancia de escala subsiste y donde la aplicación de los esquemas elaborados a nuestra propia escala (onda, partícula, espacio euclidiano, etc.) no está puesta en entredicho, y los órdenes de magnitud extremos, los estudiados por la microfísica y la astrofísica, donde los esquemas heredados de la percepción ordinaria no resultan ya adecuados a la representación de los procesos de individuación. La validez de los esquemas científicos es relativa a su escala de aplicación, y su transformación, bajo el efecto de la *profundización* de la observación de lo real, revela la perspectiva inicial de nuestras concepciones derivadas de la experiencia ordinaria. En ese sentido, Simondon indica:

¿Qué sería una ciencia cuya escala de observación quedara a escala humana? Ocurre a las técnicas lo que ocurre a las ciencias: ellas se desligan de esta relatividad metodológica inicial que concedería un privilegio casi exclusivo, de manera espontánea e inevitable, a los fenómenos que se producen en el campo humano de aprehensión, campo espacial y campo temporal. La diferenciación de los órdenes de magnitud, de la microfísica a la astrofísica, se acompaña de una diferenciación de escalas temporales, a ambos lados de la medida humana media, con nuevas unidades como el microsegundo y el año-luz¹.

La ruptura de escala que se lleva a cabo en mecánica cuántica explica, según Mario Bunge², la crisis de las analogías físicas nacidas del dominio macroscópico (onda o corpúsculo). La peculiaridad de una aproximación "a la Simondon", es subrayar, en la prolongación de los análisis de Gaston Bachelard y de Ferdinand Gonseth, el rol del dispositivo tecnológico y el *descentramiento fenomenotécnico* de la noción de observación. Señala así, en otro curso que permanece inédito, "El hombre y el objeto", que el rol del instrumento de observación es tanto más importante cuanto que la diferencia de orden de magnitud entre el hombre y su objeto es más considerable. El instrumento es el mediador fenomenotécnico entre sujeto y objeto, el centro activo de la observación:

El instrumento permite efectuar para el observador un cambio de orden de magnitud. [...] Es sin duda en parte este rol de intermediario del instrumento el que le hace aparecer tan poco pese a que juega un rol capital; la percepción, el saber y la acción, se sitúan a los niveles bien definidos de los diferentes órdenes de magnitud, mientras que los instrumentos, esos intermediarios o adaptadores, desaparecen del campo del saber y de la acción, por lo que esta suerte de objetos o de prolongaciones del operador son raramente estudiados por ellos mismos³.

A veces silenciado por ciertos intérpretes de la mecánica cuántica, el dispositivo de amplificación es, sin embargo, en microfísica, lo que modula las posibilidades de la comunicación entre órdenes de magnitud: de su estructura depende el esquema de actualización obtenido. Pareciera, en principio, que nuestra dependencia respecto del carácter técnico entorpece la observación directa de los fenómenos y entraña una distorsión, cuando en realidad, es la pregnancia del paradigma de la percepción visual (a nuestra escala) el que sobredetermina nuestra percepción de la observación. Como lo recuerda Simondon, los progresos correlativos de la instrumentación técnica y de la ciencia han tomado largo tiempo en separarse de la intuición visual: en el siglo XVI, los estudiosos no poseían todavía el microscopio, intentado en 1590 por Zacharias Jansen, luego por Cornelius Drebbel en 1610. Las observaciones a lupa efectivamente habían permitido un progreso hacia el conocimiento de realidades más pequeñas que el *minimum separabile* del ojo humano, pero los fenómenos microfísicos (del orden de la longitud de onda de la luz) escapan a la lupa como al microscopio y es la invención del "microscopio electrónico" el que instaura un progreso fenomenotécnico de la detección.

¹ Gilbert Simondon, « Psychosociologie de la technicité », *Bulletin de l'École pratique de psychologie et de pédagogie de Lyon*, nº 3, 1961, p. 237. Recogido en *Sur la technique (1953-1983)*, Paris, PUF, 2014.

² Mario Bunge, *Philosophie de la physique*, Paris, Seuil, 1975.

³ Simondon, *L'homme et l'objet*. 1975.

Nuevas escalas de observación se volvían así accesibles y metamorfoseaban la intuición de la realidad física. En la actualidad, los microscopios a efecto túnel o a fuerza atómica han abierto nuevas perspectivas de observación y de intervención a pequeñas escalas. Las teorías y prácticas de la física, de la electrónica, de la química y, en parte, de la biología, convergen en el dominio de las nanociencias y nanotecnologías. Convendría elaborar una tipología de los instrumentos genéricos en ciencia, prolongando los trabajos de Simondon y de acuerdo a los análisis sociológicos de Terry Shinn¹. El punto de partida sería el examen de la incidencia de los progresos de la línea de microscopios a efecto túnel en las convergencias científicas.

Pero, más allá de las líneas fenomenotécnicas, es el conjunto del progreso tecnológico el que se encuentra preocupado por las rupturas de escala llevadas a cabo a partir de la revolución industrial en el siglo XIX. Así, Simondon caracteriza el desfase que se realiza, entre la escala microtécnica y el orden de las redes macrotécnicas, con el desarrollo de la industria:

Es aquí que se encuentra el carácter positivo más importante de la producción industrial. La alienación de suprahistoricidad se produce al nivel humano y se concentra a este nivel liberando el orden *microtécnico* de las piezas de repuesto, verdaderos elementos, y el orden *macrotécnico* de las redes de distribución y de intercambio, verdadera expansión espacial del medio técnico de producción, quedando en contacto con el espacio de utilización. Este desdoblamiento de los órdenes de magnitud de los soportes de tecnicidad real no es posible con el objeto artesanal, que está a escala humana a la vez como producto de trabajo y como instrumento ulterior.[...] En la industria al contrario, el objeto fabricado en tanto que objeto a escala humana, es sólo un ensamblaje y no un organismo; pero para que este ensamblaje funcione, es preciso que cada una de las piezas prefabricadas responda por ella misma a las exigencias a las cuales respondía precedentemente el objeto en su integridad según el modo artesanal. La *estandarización* posible traduce el proceso de concretización del subconjunto técnico. Pero, de un solo golpe, el subconjunto concretizado supera en su poder de adaptación y de circulación el alcance del objeto de uso: entra en vías de distribución y de intercambio que cubren la tierra entera, abastece las redes a la dimensión del mundo, y puede participar en la construcción por ensamblaje o en la repartición de muchos objetos de uso².

El cambio de escala realizado por la producción industrial afecta en profundidad la relación del hombre con los objetos técnicos, porque las redes tecnológicas se introducen de aquí en adelante al interior de todas las comunidades humanas y superan los límites de cada una de ellas por su extensión. Esta ruptura de escala entraña entonces una crisis de la contemporaneidad entre la cultura humanista y los valores de la civilización tecnológica:

E incluso se puede pensar que el conflicto entre cultura y técnica es ante todo una cuestión de escala: mientras las técnicas siguieron siendo pre-industriales, el orden de magnitud de las transformaciones que provocaban seguía siendo intra-cultural. Cada grupo humano tenía sus instituciones, sus costumbres, su lenguaje, su escritura, sus técnicas, transmitidas y enseñadas

¹ Pascal Ragouet, Terry Shinn, *Controverses sur la science. Pour une sociologie transversaliste de l'activité scientifique*, Paris, Raisons d'agir, 2005.

² Gilbert Simondon, « Psychosociologie de la technicité », p. 236.

de manera intra-cultural, como una herencia. Cada pueblo sacaba el agua a su manera, haciendo los arados según un estilo definido; y los resultados eran prácticamente equivalentes, lo que hace que las técnicas fuesen intraculturales y estacionarias. Al contrario, el desarrollo de las técnicas desborda en estos momentos el marco de los grupos humanos con culturas diferentes, y las modificaciones que resultan en el medio común afectan a ciertos grupos a la manera de consecuencias sin premisas. Son generalmente los pequeños grupos quienes se rebelan en nombre de la cultura contra las técnicas; pues las técnicas son, de hecho, la expresión de la actividad de grupos más poderosos, ejerciendo sobre el medio común una influencia a más gran escala, según esquemas de inteligibilidad sin parangón en los pequeños grupos. Este conflicto no es entre cultura y técnica, sino entre dos técnicas, entre un estado de las técnicas intra-grupales, por ende, intra-cultural, y un estado que supera la dimensión de un grupo, por ende, toda dimensión cultural posible, toda vez que entendamos por cultura el conjunto de las técnicas del manejo (*maniement*) humano directo, que cada grupo humano empela para perpetuarse en la estabilidad. El fenómeno de base que explica la oposición entre cultura y técnica es el franqueamiento técnico del orden intra-grupal de magnitud, franqueamiento que ha comenzado a producirse a partir de la primera revolución industrial¹.

Por consiguiente, se puede afirmar que la objetivación de las relaciones de escala está en el corazón del acoplamiento entre epistemología y ontología que realiza Simondon y constituye la condición de la comprensión de las transformaciones contemporáneas de nuestros valores. Resulta entonces legítimo orientarse hacia una concepción dinámica de las relaciones de escala en las ciencias sociales e históricas. Es sobre esta cuestión, y sobre los elementos de respuesta que aporta Simondon con el concepto de *amplificación*, que vamos a concluir.

Conclusión – El concepto de amplificación

Desde *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* y su distinción entre tres estratos de tiempo (el tiempo corto de la actualidad, el tiempo intermedio de lo social, el tiempo inmóvil de la geografía física), una pregunta ha permanecido sin respuesta en las ciencias históricas: “¿Hay, o no hay, excepcional y breve coincidencia entre todos los diversos tiempos de la vida de los hombres? Cuestión inmensa que es la nuestra”². Después de haber sido largo tiempo dominada por la preocupación de establecer regularidades a grandes escalas, la historia conoce desde algunos años un movimiento inverso, “la microhistoria”, que reorienta el análisis en un horizonte limitado. La incorporación de la variación de la escala no está tan ligada a las modalidades como comprometida del lado del objeto, y su principal virtud es cuestionar la fuerza de evidencia que las tablas agregadas habían adquirido. Estos debates metodológicos conducen a ciertos historiadores a estudiar las relaciones de escala: se trata para ellos de comprender la inscripción de estructuras finas, su modificación por estrechamiento o por amplificación del horizonte. La medida de efectos de escala abre entonces perspectivas nuevas a las disciplinas históricas: calificar la trayectoria de un objeto no solamente en su

¹ Gilbert Simondon, « Culture et technique », *Morale et enseignement. Bulletin de l'institut de philosophie de l'université de Bruxelles*, nos 56-57, 1965, p. 6.

² Fernand Braudel, *Écrits sur l'histoire* (I), Paris, Flammarion, 1969, p. 24.

circulación de un lugar a tal instante hacia otro lugar en otro tiempo, sino en función de la escala. El historiador dispondría de una nueva clase de objetos “que se llamará ‘objetos de escala’ y cuya característica es [contener] muchos niveles del mismo fenómeno, como encajados los unos en los otros, este encajamiento incluso, y sus límites, le procuran su coherencia”¹.

En su artículo sobre “El problema del tiempo histórico”, Erwin Panofsky elaboró la noción de “sistema de referencias” histórico para comprender cómo el historiador sitúa su análisis en un referencial histórico (un presente dotado de perspectivas sobre el pasado y el futuro) entablando relaciones de contemporaneidad relativa con otros referenciales situados también ellos al interior del tiempo cronológico (que separa de manera homogénea dos acontecimientos). Él señaló entonces que los sistemas de referencias son caracterizados por su extensión y su resolución: un acontecimiento cambia de sentido según se lo estudie en un horizonte próximo, según el tiempo de la actualidad, hora por hora, o bien a escala de una generación o de un siglo, o incluso a la medida de un tiempo prolongado. La variación de la extensión y de la resolución temporal de esos sistemas de referencia histórica plantea el desafío de la contemporaneidad relativa en función de la escala:

[...] no hay ya convergencia de dos o muchos fenómenos individuales en un punto del tiempo natural sino solamente coincidencia de dos o muchos “sistemas de referencias” sobre un vector temporal, más o menos grande según la extensión de las relaciones en su conjunto, esta coincidencia produciendo algo como una “región” de contemporaneidad histórica².

Es importante elaborar un concepto riguroso de amplificación de los acontecimientos con el fin de comprender cómo ciertos acontecimientos, tales como los descubrimientos mayores de la ciencia o las invenciones técnicas, que se manifiestan en el momento, pueden también ser determinantes al interior de una genealogía en un siglo, e incluso marcar la entrada en una nueva época. Se trata pues de comprender la heterogeneidad de *duraciones*, no en el sentido de lapsos de tiempo separados, sino como amplitudes temporales de órdenes de magnitud diferentes, como ritmos distintivos. En *Del modo de existencia de los objetos técnicos*, Simondon proponía pensar el progreso de las líneas técnicas, es decir su concretización por convergencia de las funciones y reconfiguraciones sucesivas, por analogía con un proceso de *relajación*:

El mundo técnico posee así una dimensión histórica además de su dimensión espacial. La solidaridad actual no debe disimular la solidaridad de lo sucesivo; es, en efecto, esta última solidaridad la que determina por su ley de evolución fluctuante las grandes épocas de la vida técnica. Semejante ritmo no encuentra su equivalente en ninguna otra parte; el mundo humano no más que el mundo geográfico puede producir oscilaciones de relajación, con accesos sucesivos, surgimientos de estructuras nuevas. Este tiempo de relajación es el tiempo técnico propio; él puede volverse dominante en relación con todos los otros aspectos del tiempo histórico, por lo que puede

¹ Éric Brian, « Épreuves de constructions fractales », *Revue de Synthèse*, n° 1 « Objets d'échelle », Paris, Albin Michel, 2001, p. 5.

² Erwin Panofsky, « Le problème du temps historique », en *La perspective comme forme symbolique*, Paris, Minuit, 1975, p. 231.

sincronizar los otros ritmos de desarrollo y parece determinar toda la evolución histórica cuando sincroniza y acarrea únicamente las fases¹.

En una conferencia, en un congreso de mecanología, sobre “El relé amplificador”, Simondon se preguntaba sobre las transposiciones potenciales de ese modelo de relajación y de otros tipos de fenómenos: “¿Habría que llevar más lejos la búsqueda de modelos, e intentar interpretar los fenómenos de crecimiento o de metabolismo con concentración de una sustancia definida como procesos de amplificación?”². Parece entonces expresar cierta reticencia. Pero su prudencia indica, de hecho, que la universalización del esquema de relajación supone la superación de las limitaciones conceptuales del modelo tecnológico original. La discusión que sigue a su comunicación concluye de hecho por el proyecto explícito de elaborar un concepto de amplificación adecuado al análisis psicosocial. Este modelo está destinado a hacer frente a las concepciones espontáneas del funcionamiento social en términos de “repercusión” de un acontecimiento, analogía puramente cuantitativa y espacial con el volumen y el alcance de una señal, a la cual sustituye la hipótesis de la “amplificación”, implicando la evaluación cualitativa y temporal de la cualidad y de la persistencia de la información producida por la señal:

Hay [acontecimientos] que tienen lo que se llama una repercusión más o menos importante en nuestra vida, es decir que todo ser viviente, sea por su proceso de crecimiento, sea por sus procesos de desarrollo y ayudado por la memoria, o bien amortigua, o bien amplifica lo que ocurre en torno a él, lo que recibe por la percepción. Un acontecimiento no está cerrado sobre sí mismo; sobre todo en el ámbito psicológico, cuenta por la repercusión que tendrá. Pero la palabra repercusión no es exacta, sería mejor emplear la palabra amplificación³.

Este esquema de la evolución “fluctuante” indica no solamente la existencia de efectos de umbral, de cambios de escala, sino también, en un proceso globalmente progresista, la existencia de fases donde se manifiesta una resistencia, incluso una regresión pronunciada. La individuación psico-social conoce así alternancias de progreso adaptativo y de fases de desadaptación necesarias para la reanudación del progreso a otro nivel. Aún es necesario añadir que todos los procesos de relajación no traducen necesariamente una aceleración de los progresos: existen tanto procesos de *amortiguamiento* como procesos de *amplificación*. Siguiendo la escala en la cual se lo observa, un proceso no presenta el mismo perfil. La reversibilidad observable de los valores de progreso se encuentra elucidada. A una cierta escala, el curso de los acontecimientos parecerá amplificante, a otra, amortiguador: aceleración y desaceleración de los procesos no dependen sino de la sucesión de las fases, pero también de la escala de observación.

No obstante, existe un texto de Simondon, todavía inédito, que esclarece estas cuestiones: “La amplificación en los procesos de información”, su contribución al coloquio de 1962, en Royaumont, sobre la cibernética, que reemplaza por un resumen al momento de la publicación de las actas⁴. Elaboró ahí un concepto aplicable al dominio psico-social y completado por la distinción de tres tipos de amplificación. La *amplificación transductiva*

¹ Gilbert Simondon, *Du Mode d'existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 1989, p. 67.

² Gilbert Simondon, « Le Relais amplificateur », *Les Cahiers du centre culturel canadien*, nº 4, 1976, p. 139.

³ *Ibid.*, p. 143.

⁴ Louis Couffignal (dir.), *Le Concept d'information dans la science contemporaine*, Paris, Minuit, 1965, p. 419.

caracteriza la expansión de una estructura, siguiendo el esquema de la cristalización donde cada capa sirve de germen a la siguiente:

El modo más elemental de la operación de información poniendo en obra la metaestabilidad del receptor es la amplificación transductiva. Se la encuentra en particular en las soluciones sobresaturadas o en los líquidos en estado de sobrefusión. Cuando se introduce un germen cristalino microscópico en tal solución, la cristalización se produce amplificándose a partir del punto donde el germen ha sido introducido¹.

Muchos comentaristas de Simondon sólo despejan este paradigma de su obra, cuando él propone un modelo estratificado mucho más complejo.

La *amplificación moduladora* es así elaborada según el modelo del transistor; se basa en la condensación de la energía y el dominio de su régimen de liberación, es decir la reiteración de una propagación modulada en una información incidente. Por último, la *amplificación reguladora* (*amplification organisante*) realiza la síntesis de las dos primeras: ella estructura el medio ambiente modificando el tipo de estructuración de manera proporcional al desarrollo, de modo de poder reanudarse y desarrollarse a otros niveles. Es este tipo de amplificación el que describe mejor las evoluciones con memoria, tales como las transformaciones recurrentes de las líneas técnicas: "La serie transductiva de decisiones está modulada por una información tomada sobre el conjunto del campo, que interviene así como totalidad en el recorrido que lo recubre y lo transforma"². Simondon proponía aplicar el primer tipo de amplificación a los fenómenos de multitud, cuando los individuos se sumergen en emociones colectivas y parecen contaminarse unos con otros. El segundo permite comprender cómo, a partir de la polarización de las escalas de valor (religión, moral, etc.), ciertas formas de marco comportamental realizan una limitación de la actividad humana en régimen permanente para asegurar mejor las condiciones de la reproducción social. La tercera caracteriza los desarrollos recurrentes de los "procesos de civilización", según una expresión de Norbert Elias (*La dinámica de Occidente*) que Simondon no emplea pero que se ajusta, a nuestro entender, a su propio pensamiento, como por ejemplo en el caso de los desarrollos sucesivos de la organización científica y tecnológica.

La elaboración del concepto de amplificación constituye el esbozo de una epistemología de las relaciones de escala adaptada a las exigencias teóricas de las ciencias sociales e históricas. Este eje de investigación supera el dilema clásico entre el reduccionismo (tanto a la mayor como a la más pequeña escala) y la desconexión de los diferentes niveles de análisis, en virtud de una caracterización rigurosa de los ritmos distintivos de los fenómenos de amplificación o de amortiguamiento, de la variación del sentido de los acontecimientos en función de la resolución temporal de su horizonte histórico, y de la relatividad de las escalas de observación en las ciencias sociales e históricas.

¹ Gilbert Simondon, « L'Amplification dans les processus d'information », inédito, 1962, p. 2.

² *Ibid.*, p. 9.

“De lo muerto que invade lo vivo”: sobre la actualidad de la ontología simondoniana*

Jean-Hugues Barthélémy**

Introducción: lo químico, lo apoptótico y el artefacto, o la hipótesis de tres tipos de “no-vida” que condicionan la vida como evolución

Tal como lo indica el título de mi Introducción, no me preguntaré –si no es tal vez en la conclusión– por la distinción por así decir metafísica entre “lo” muerto y “la” muerte. Lo que me interesa es, más generalmente, la presencia de la “no-vida” en la vida, y como *condición* misma de la vida. Me gustaría sugerir que a los diferentes *estadios* de la vida en tanto que evolución corresponden diferentes *tipos* de no-vida esencial. Lo “no-viviente” puede designar al artefacto, pero significa en primer lugar lo inerte *natural*, por lo tanto lo físico. Simondon ve en lo físico y lo vital, como él dice, dos “regímenes de individuación”. Sin embargo, al elegir tratar de lo “muerto que invade lo vivo”, me propongo de hecho cubrir, como se verá, toda la ontología genética de *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*¹, ya que ella hace derivar de lo viviente el tercer régimen de individuación, caracterizado por Simondon como “transindividual”. Pero el hilo directriz de esta travesía de la ontología genética es lo que a mi parecer permite a la vez unificarla y superarla, ya que este hilo conductor es lo que he llamado “sentido auto-trascendente”² de la ontología genética simondoniana. Esta será la apuesta de mi intervención, porque la exégesis de la obra simondoniana a la que han procedido mis primeros dos trabajos se pretendía ya polémica en su fidelidad misma, y preocupada por encontrar en Simondon lo que podía darle toda su actualidad.

La expresión “de lo muerto que invade lo vivo” proviene de Marx, quien escribió al comienzo de *El capital*: “No sufrimos solamente a causa de los vivos, sino también de los muertos. ¡Lo muerto invade lo vivo! [¡Le mort saisie le vif!]”³. Marx concluía aquí una observación acerca de las consecuencias políticas y sociales que engendran “a destiempo”⁴ ciertos modos pasados de producción. Me gustaría darle otro sentido a esta fórmula, más amplio y más cercano a la célebre indicación de Augusto Comte sobre la historicidad de la humanidad como presencia de los muertos. Mi tesis será más precisamente la siguiente: la humanidad es esa forma de vida *psico-social* que, *mediante los artefactos no-vivientes* que le sirven de soporte y que *fundan* su historicidad, *prolonga* la vida animal biofísica cuya *condición* no-viviente no es el artefacto sino la simple *apoptosis* (“suicidio celular”) y cuyo origen es una tercera forma de “no-vida”: lo no-viviente *químico*.

* Publicado en revista *Appareil*. N° 2, 2008. Como indica la redacción de la revista, el texto proviene de una conferencia ofrecida por Jean-Hugues Barthélémy en París el 16 de junio de 2007, en el marco del coloquio « Actualité de Simondon », organizado por el Centre Georges Canguilhem de la universidad Paris 7 – Denis Diderot y el Collège international de philosophie. Agradecemos al autor por facilitar la presente publicación. Traducción: Marcelo Starcenbaum. Participó en la revisión: Zeto Bórquez.

** Université de Paris Ouest – Nanterre La Défense. Director del Centro internacional de estudios simondonianos (CIDES), Francia.

¹ Simondon, Gilbert. *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, Grenoble, Millon, 2005.

² Barthélémy, Jean-Hugues. *Penser l’individuation. Simondon et la philosophie de la nature*. París, L’Harmattan, 2005.

³ Marx, Karl. *Le Capital*, libro 1. París, Garnier-Flammarion, 1969.

⁴ *Id.* (subrayado por el autor)

Para que no haya malentendidos sobre esta tesis, preciso inmediatamente, y avanzando según el orden de sus diferentes aspectos, que:

1. Se admite aquí que la vida de lo viviente proviene de lo que no es ella. El propio Simondon, rechazando el mecanicismo en tanto que reduccionismo aplicado a la vida, admite que el vitalismo ya no es defendible. Su propia manera de refutar el mecanicismo consiste en pensar lo físico y lo vital como proviniendo ambos de una realidad “pre-física” y “pre-vital”, puesto que preindividual. Por otra parte, Simondon prevé aplicar la idea de neotenia al paso de lo no-viviente a lo viviente: la individuación vital sería la perpetuación de una fase incoativa de la individuación física misma. No tendré ocasión de volver aquí sobre esta cuestión del origen no-viviente de la vida, y me concentraré más bien sobre en la cuestión de la apoptosis como segunda forma de “no-vida” que permite la vida. Analizaré el texto de Simondon que expresa una intuición en dirección de esta realidad recientemente confirmada y admitida por la biología, luego de un siglo de cuestionamientos aislados.

2. Los artefactos producidos por otros animales que el hombre, como el nido del pájaro o la colmena de las abejas, no buscan hacer posible una vida *psicosocial*, sino solamente una *vida biofísica* o una *vida biosocial*: como lo subrayaba Simondon, lo “social puro”, que es necesario entender en oposición a lo psicosocial y no en oposición a lo biológico, existe en los insectos porque su carácter social no viene a alimentar un psiquismo. Recíprocamente, los pájaros y más aún los mamíferos desarrollan un psiquismo sin pasar por lo social. Sólo los primates y con mayor razón el hombre son de lo psicosocial, es decir una realidad en la cual el psiquismo *individual* se desarrolla paradójicamente *a partir de lo colectivo*. Esta paradoja es lo que se llama la “interioridad”, o mejor dicho, con Simondon, la “personalidad”, de la cual Simondon decía que no podía justamente ser pensada a partir de la oposición exterior/interior (o trascendencia/inmanencia).

3. Cuando afirmo que los artefactos hacen posible una vida psicosocial y que ésta no se realiza plenamente sino en el hombre, no pongo al lenguaje *a parte* de los artefactos, ni olvido, por otra parte, los artefactos producidos por nuestros “primos psicosociales”, los primates. Ya que, *por un lado*, el lenguaje es *él mismo* un artefacto, sin duda además indispensable para que los otros artefactos puedan volverse *saportes* de nuestra personalidad psicosocial. *Por medio* del lenguaje, donde se elabora el pensamiento, los artefactos producidos en el “mundo externo” *retroalimentan* el espíritu humano. Esta tesis corresponde de hecho a la prolongación realizada por Bernard Stiegler del trabajo que ya era una gran referencia para Simondon: me refiero a los trabajos de Leroi-Gourhan sobre el *paralelismo* entre el desarrollo del lenguaje y el de las herramientas. *Por otro lado*, los artefactos producidos por los primates no son conservados por ellos luego de su utilización, y no pueden por tanto definir un mundo *histórico* que alimente los espíritus, incluso si estos artefactos son una prolongación del cuerpo viviente.

El artefacto, o la “no-vida” que permite una vida psicosocial

Remontaré el orden de la complejización en sentido inverso y comenzaré por la cuestión del régimen transindividual de individuación en tanto que es una vida *psicosocial* condicionada por esta forma última de “no-vida” que es el artefacto. Que se trate de una cuestión comprendida cuando se parte desde Simondon, se debe a que la vida psicosocial y la

cultura parecen tener que poseer a la técnica como “fase”, tal como Simondon demostró magistralmente en *Du mode d'existence des objets techniques*¹. Sin embargo se trata de saber si esta fase necesaria no lo sería aún más, es decir *un fundamento y un marco* para las otras fases de la cultura. Sabemos que en Simondon la técnica no sino una fase nacida del “defasaje” de la “unidad mágica primitiva”, la cual no parece contener a su parecer la presencia de artefactos sino solamente la de “puntos calves” naturales. Esto es por otra parte lo que le he reprochado a Simondon al término del segundo capítulo de mi exégesis polémica². Pero quisiera volver de nuevo aquí a los rudimentos de su pensamiento, y quizá también a las *tensiones*, que pueden apelar ellas mismas a una reorganización de este pensamiento en dirección de una *fundación* de lo transindividual o de lo psicosocial *sobre* los artefactos.

En la tesis complementaria para su doctorado *Du mode d'existence des objets techniques*, Simondon vuelve sobre la cuestión de lo transindividual que había tratado en la tesis principal *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Escribe:

el objeto técnico considerado según su esencia, es decir, el objeto técnico en tanto que ha sido inventado, pensado y querido, asumido por un sujeto humano, se convierte en el soporte y el símbolo de esta relación que querríamos denominar transindividual [...] Por intermedio del objeto técnico se crea entonces una relación interhumana que es el modelo de la *transindividualidad*. Se puede entender por tal una relación que no pone a los individuos en relación por medio de su individualidad constituida separándolos unos de otros, ni por medio de lo que hay de idéntico en todo sujeto humano, por ejemplo las formas *a priori* de la sensibilidad, sino por medio de esta carga de realidad preindividual, de esta carga de naturaleza que está conservada con el ser individual y que contiene potenciales y virtualidad. El objeto que sale de la invención técnica lleva consigo algo del ser que lo ha producido, expresa aquello de ese ser que está menos ligado a un *hic et nunc*, se podría decir que hay naturaleza humana en el ser técnico, en el sentido en que la palabra naturaleza podría ser empleada para designar lo que queda de original, de anterior mismo a la humanidad constituida en el hombre³.

¿Por qué el pensamiento de lo transindividual es retomado aquí en virtud de un pensamiento de la técnica *ausente sin embargo* en la tesis principal? Antes de responder, dos observaciones preliminares sobre la letra misma del texto. *En primer lugar*, lo que dice el *final* de este pasaje sobre el sentido de la palabra “naturaleza” permite comprender que, haciendo del objeto técnico el “soporte” de la relación transindividual, el *comienzo* del pasaje no buscaba desligar al hombre de la naturaleza y contradecir la tesis principal. Es más bien *porque* el objeto técnico es erigido al status de soporte de la relación transindividual que el pensamiento simondoniano escapa a lo que combate bajo el nombre de “antropología” esencialista. En efecto, el objeto técnico es para Simondon *naturaleza en el hombre* –y no “naturaleza” humana o esencia del hombre–: “el hombre inventa haciendo trabajar su propio soporte natural, este

¹ Simondon, Gilbert. *Du mode de existence des objets techniques*. París, Aubier, 1958. Ver también mi comentario en la segunda parte de *Penser la connaissance et la technique après Simondon*. París, L'Harmattan, 2005, así como el último capítulo de mi obra de síntesis *Simondon ou l'Encyclopedisme génétique*. París, P.U.F., 2008.

² Ver *Penser la connaissance et la technique après Simondon*. París, L'Harmattan, 2005, Segunda parte, capítulo II.4.

³ Simondon, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. op. cit., pp. 247-248.

apeiron que permanece unido a cada individuo"¹. Es, pues, subvirtiendo la oposición *naturaleza/técnica* que Simondon tiene la intención aquí de subvertir la oposición *naturaleza/humanidad*, así como en la Introducción anuncia una subversión de esa tercera oposición que es la de *humanismo/tecnicismo*.²

En *segundo lugar*, el pasaje citado está él mismo habitado por una tensión, ya que hace del objeto técnico *a la vez* el "soporte" y el "símbolo" de la transindividualidad, lo que no viene a ser exactamente lo mismo. Sin embargo, es la idea de símbolo lo que prevalece en el libro, la "relación interhumana", que está hecha "por la intermediación del objeto técnico", siendo por otra parte, ella, "el modelo de la transindividualidad", como dice Simondon. La propuesta de *Du mode d'existence des objets techniques* consiste más generalmente en hacer del objeto técnico un paradigma para la comprensión de lo que Simondon, siguiendo a Merleau-Ponty más bien que a Heidegger,³ llama nuestro "ser en el mundo", paradigmatismo que sin embargo no permitirá a la técnica ser, en la "realidad humana", más que una "fase" procedente de un "desfasaje" de la "unidad mágica" de técnica y religión.

Pero las tensiones que aquí se presentan podrían ser solo la traducción, en la tesis complementaria, de las tensiones presentes al interior de la tesis principal. Sobre todo, la idea del objeto técnico como el *soporte* de la relación transindividual debe, *a mi entender*, ser revalorizada, ya que es ella la que permite resolver la *dificultad última* cuya presencia ahora se trata de revelar al interior de la tesis principal. El texto sin duda más profundo y problemático a la vez sobre lo transindividual es, en efecto, aquél consagrado a la "problemática de la reflexividad en la individuación", en el cual podemos encontrar el siguiente pasaje:

De hecho, ni la idea de inmanencia ni la idea de trascendencia pueden dar cuenta completamente de las características de lo transindividual en relación al individuo psicológico; la trascendencia y la inmanencia son definidas y fijadas antes del momento donde el individuo deviene uno de los términos de la relación en la cual se integra, pero de la cual el otro término ya ha sido dado. No obstante, si se admite que lo transindividual es auto-constitutivo se verá que el esquema de la trascendencia o el esquema de la inmanencia no dan cuenta de esta auto-constitución sino por su posición simultánea y

¹ Ibid., p. 248. La no contradicción entre la crítica simondoniana de la antropología esencialista y la idea de un soporte técnico de lo transindividual ha sido desarrollado en mi *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, en la ocasión de la exégesis polémica de *El modo de existencia de los objetos técnicos*.

² De hecho, Simondon había escrito: "La oposición que se ha erigido entre la cultura y la técnica, entre el hombre y la máquina, es falsa y sin fundamentos, sólo recubre ignorancia o resentimiento. Enmascara detrás de un humanismo fácil una realidad rica en esfuerzos humanos y en fuerzas naturales, y que constituye el mundo de los objetos técnicos, mediadores entre la naturaleza y el mundo" (*El modo de existencia de los objetos técnicos*, op. cit., p. 9). Las tres oposiciones mencionadas son combatidas en un solo gesto. Al "humanismo fácil" Simondon lo sustituye no por un tecnicismo –ni un "naturalismo"– que sería un anti-humanismo, sino un *humanismo difícil*, en tanto apuesta a la subversión de las oposiciones cruzadas entre naturaleza, humanidad y técnica. Es por ello que no puedo coincidir con la presentación hecha por Daniel Colson en su *Petit lexique philosophique de l'anarquisme. De Proudhon à Deleuze* (París, Le Livre de Poche, 2003). Por otro lado, si Deleuze hizo la primera reseña –fuertemente elogiosa– de *L'individu et sa genèse physico-biologique* y fue influenciado por este trabajo, fue sobre todo, por su pensamiento de la "différence" y del "campo trascendental impersonal y preindividual" –aunque se podría revelar allí una recuperación. Con respecto al anti-humanismo y al anarquismo, Simondon está más cerca del excelente *Pour l'homme* de su amigo Mikel Dufrenne, cuyas sutiles críticas –dirigidas al anti-humanismo– estarán al servicio de este "humanismo difícil" correspondiente a la subversión, prioritaria en un fenomenólogo como Dufrenne, de las alternativas clásicas. Sobre esta cuestión, ver mi *Simondon ou l'Encyclopédisme génétique*, op. cit.

³ Sobre una cierta anticipación, por parte del Merleau-Ponty de *Signes*, del pensamiento simondoniano de la técnica, ver Guchet, Xavier. "Théorie du lien social, technologie et philosophie: Simondon lecteur de Merleau-Ponty". *Les études philosophiques*. N° 2, 2001.

recíproca; es en efecto a cada instante de esta auto-constitución que la relación entre el individuo y lo transindividual se define como lo que SOBREPASA AL INDIVIDUO PROLONGÁNDOLO: lo transindividual no es exterior al individuo y sin embargo se desliga en cierta medida del individuo¹

Con el fin de problematizar este pasaje, me referiré en primer lugar a lo que apareció en la investigación del último capítulo de mi libro *Penser l'individuation*: en Simondon el *desdoblamiento psicossomático* de lo *viviente* fabrica la "vía transitoria" *psíquica* que concierne al "sujeto", cuya "personalidad" es, previa "desindividuación emocional provisoria", la actualización *transindividual*, lugar paradójico de la más grande individualidad *a la vez que* de la subversión más lograda de la oposición individuo-medio – lo social *no siendo* ni siquiera un medio. Esto, porque lo transindividual o "colectivo real" es la forma actualizada del psiquismo mismo: "La individualidad psicológica aparece como siendo lo que se elabora elaborando la transindividualidad"². No obstante, Simondon precisa que esta subversión por lo transindividual de la oposición entre inmanencia y trascendencia radica en que "hay una anterioridad de lo transindividual en relación a lo individual", siendo esta anterioridad en efecto lo que "impide definir una relación de trascendencia o inmanencia"³. Pero tal anterioridad no puede significar que habría equivalencia entre lo transindividual y lo preindividual, incluso si ciertos pasajes favorecen la confusión, como es el caso de estas líneas: "Lo psicossocial es de lo transindividual: es esta realidad la que el ser individuado transporta con él, esta carga de ser para individuaciones futuras". Esta confusión posible no es más que el otro aspecto de una insistencia –crucial– sobre el hecho de que la *individuación* transindividual – porque lo es– *construye la individualidad radical más allá incluso del individuo, porque es el "sujeto" como conjunto individuo-preindividual el que se individúa*. Esto es lo que vuelve a la individuación transindividual *difícilmente pensable*, excepto afirmando con Simondon, como en el pasaje citado más arriba, que "lo transindividual se define como lo que SOBREPASA AL INDIVIDUO PROLONGÁNDOLO: lo transindividual no es exterior al individuo y sin embargo se desliga en cierta medida del individuo".

Queda que la dificultad representada por la idea de la anterioridad de lo transindividual no es con esto resuelta. Si la anterioridad de lo transindividual sobre lo individual no significa que habría una equivalencia entre lo transindividual y lo preindividual, ¿cómo darle *sentido*? Pero es aquí que la idea del objeto técnico como *soporte* de lo transindividual me parece operativa. Porque este soporte es, en primer lugar, el "símbolo" que "expresa", como decía Simondon, la parte transindividual adherida al "sujeto". Por lo tanto, pasar de la idea del objeto técnico como "símbolo" a la del objeto técnico como "soporte", implica concebir que el objeto técnico recibiendo la parte transindividual del "sujeto" es también y recíprocamente lo que hace acceder a este "sujeto" a la individuación transindividual en su *distinción* con lo preindividual. El objeto técnico sería entonces esta mediación por la cual lo transindividual se constituye en su incomprensible indisociabilidad psicossocial, porque ofrecería el lugar buscado por Simondon en su tesis principal bajo el nombre de lo que "interioriza lo exterior" y "exterioriza lo interior"⁴ y que como tal es "anterior".

¹ Simondon, Gilbert. *L'individuation physique et collective*. París, Aubier, 1989, p. 15 (subrayado por el autor). Recordemos que esta obra de Simondon forma parte de la tercera parte de su tesis principal, la cual apareció de manera unificada y completa bajo el título *L'individuation à la lumière des notions de forme et information*.

² *Ibid.*, p. 157.

³ *Ibid.*, p. 195.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

Pero Simondon piensa la técnica *más allá* del artefacto simple, bajo el pretexto que la técnica no se “concretiza” verdaderamente sino en la máquina moderna, y nunca llegará a plantear al objeto técnico *al mismo tiempo* como “expresión” de lo preindividual unido al “sujeto” y *como fundamento de la individuación transindividual*, escribiendo al contrario que “entre hombre y naturaleza se crea un medio tecnogeográfico que sólo se hace posible por la inteligencia del hombre: el autocondicionamiento de un esquema por el resultado de su funcionamiento necesita el empleo de una función inventiva de *anticipación* que no se encuentra ni en la naturaleza ni en los objetos técnicos ya constituidos.¹ Si hace falta reconocer aquí mi “infidelidad” a la letra del texto de Simondon, *se plantea al menos la pregunta* sobre si lo transindividual, tal como Simondon *mismo* intenta pensarlo a través de su tesis principal, y luego en su tesis complementaria –es decir, tal como *se desconcierta* y se sumerge en *tensiones teóricas*–, no está artefactualmente fundado. En una perspectiva semejante, se podría decir, con Stiegler, que la *finitud* de lo viviente obliga a este último a no poder individuarse transindividualmente, por lo tanto en “personalidad” psicosocial para hablar con Simondon, sino *apoyándose* en estas “muletas del espíritu” que son los artefactos no vivientes.

Los dos sentidos de la muerte y la apoptosis como “muerte vital”

Vuelvo ahora a ese viviente *antes* de su individuación psicosocial, para mostrar de qué manera *él también* es vuelto posible por *una forma* de “no-vida”: la vida de lo viviente sólo se desarrolla pasando por la apoptosis o “suicidio celular”. El propio Simondon, en un pasaje de *L’individu et sa gènesis physico-biologique*, había desdoblado la idea de muerte con el fin de pensar cierta *constitutividad de la muerte* en relación a la vida:

la muerte existe para el viviente en dos sentidos que no coinciden: ella es la muerte adversa [...] Pero la muerte existe también para el individuo en otro sentido: el individuo no es pura interioridad: carga con el peso de sus propias operaciones; es pasivo para sí mismo; es él mismo su propia exterioridad [...] En este sentido, el hecho de que el individuo no es eterno parece no deber ser considerado como accidental; la vida en su conjunto puede ser considerada como una serie transductiva; la muerte como acontecimiento final no es más que la consumación de un proceso de amortización que es contemporáneo de cada operación vital en tanto que operación de individuación; toda operación de individuación registra la muerte en el ser individuado que se carga progresivamente con algo que no puede eliminar; esta amortización es diferente a la degradación de los órganos: es esencial para la actividad de individuación².

Ya que la muerte, entendida en el segundo sentido, es aquí sólo un *depósito* de la individuación vital, podría parecer confundirse con la muerte entendida en el primer sentido. En efecto, la idea de un depósito, más necesario que accidental, no permite pensar aún una *constitutividad de la muerte* en relación a lo viviente. Porque el depósito, como tal, está

¹ Simondon, Gilbert. *Du mode d’existence des objets techniques*. op. cit., p. 57 (subrayado por el autor).

² Simondon, Gilbert. *L’individu et sa gènesis physico-biologique*. Grenoble. Millon, 1995. Remarcamos que este trabajo de Simondon forma parte de las dos primeras partes de la tesis principal. Con respecto al pasaje citado, no es casualidad que Simondon lo escribiera mientras anticipa por segunda vez –después de su primera anticipación en el apartado “Los niveles sucesivos de individuación– el tratamiento de lo “colectivo” en su relación con “la individuación de lo viviente”.

“desprovisto de potenciales y no puede ya ser la base de nuevas individuaciones”¹. Pero la diferencia radica en que la muerte en el primer sentido “traduce la precariedad misma de la individuación, *su enfrentamiento con las condiciones del mundo*”, mientras que la muerte en el segundo sentido “*no proviene del enfrentamiento con el mundo, sino de la convergencia de las transformaciones internas*”². Nada más lejano a mi intención que la idea de que Simondon habría pensado la apoptosis como condición de la vida en una época en la que la biología estaba aún por preguntarse por la naturaleza de la apoptosis. Simplemente entra en la lógica de un pensamiento de la individuación queriendo, como lo había en efecto querido Simondon, subvertir todas las oposiciones clásicas e incluso aquella entre la vida y la muerte, por poco que se distinga entre las escalas de individuación.

Pero la biología contemporánea está en condiciones de afirmar, como lo hace Jean-Claude Ameisen en su obra *La sculpture du vivant*, que la muerte está en el corazón mismo de la vida. Me parece de hecho que la obra de Jean-Claude Ameisen revela *dos* aspectos diferentes de esta presencia. *Por un lado*, la construcción del embrión implica la auto-destrucción de una gran cantidad de células. De ahí las metáforas de la “escultura” y de su condición –el “suicidio” celular–, aplicadas no solamente a la formación del cerebro y del sistema inmunitario, sino a la del organismo en su conjunto:

Desde los primeros días que siguen a nuestra concepción –en el momento en el que comienza nuestra existencia–, el suicidio celular juega un rol esencial en nuestros cuerpos en vías de construirse, esculpiendo las metamorfosis sucesivas de nuestra forma en devenir. En los diálogos que se establecen entre las diferentes familias de células en vías de nacer, el lenguaje determina la vida o la muerte. En los bosquejos de nuestro cerebro y de nuestro sistema inmunitario –el órgano que nos protegerá de los microbios– la muerte celular es parte integrante de un proceso extraño de aprendizaje y auto-organización cuya culminación no es la escultura de una forma sino la de nuestra memoria y de nuestra identidad [...] Es la muerte celular que, en olas sucesivas, esculpe nuestros brazos y piernas a partir de sus bosquejos, a medida que crecen, desde su base hacia su extremidades. En el interior de nuestros antebrazos, crea el espacio que separa los huesos, el radio y el cúbito. Luego esculpe las extremidades de nuestros miembros: nuestra mano nace primero bajo la forma de un mitón, de una palma que contiene cinco ramas de cartilago que se proyectan desde la muñeca y prefiguran nuestros dedos. La muerte hace desaparecer brutalmente los tejidos que unen la porción superior de estas ramas, individualizando nuestros dedos y transformando los mitones en dedos³

Por otro lado, y este segundo aspecto verifica al mismo tiempo que el primer aspecto es una *auto-destrucción* de las células, cada célula a la vez está equipada a la vez para autodestruirse y para inhibir esta autodestrucción, de modo que la vida del organismo una vez formado no es más que una *muerte inhibida*, y que no lo es para las células que deben ser renovadas todos los días o casi todos, como las células de la piel:

¹ *Ibid.*

² *Ibid.*, p. 213 (subrayado nuestro).

³ Ameisen, Jean-Claude. *La Sculpture du Vivant. Le Suicide cellulaire ou la Mort créatrice*. Paris, Seuil, 2003, p. 16 y 40.

Cualquiera sea la duración de la vida normal en nuestros cuerpos, de cuarenta y ocho horas a algunas semanas, de algunos meses a varios años, de decenas de años a quizás más de un siglo, cada una de las células que nos componen es capaz, permanentemente, a cada instante, de autodestruirse. Y desencadenará su suicidio en algunas horas –a lo sumo en algunos días– si es privada de las señales que le permiten sobrevivir. A comienzos de los años 1990 emergió una nueva concepción de la vida: vivir, para cada célula que compone nuestro cuerpo, es a cada momento, lograr reprimir el desencadenamiento de su suicidio. La diferenciación que conduce, en las diferentes familias celulares, al bloqueo de la mayoría de los genes –incluyendo, en numerosas familias celulares, como las neuronas, el bloqueo de los genes que permiten a las células desdoblarse– no oblitera jamás, al parecer, en cada célula, a lo largo de nuestras vidas, cierta información genética permitiendo desencadenar la ejecución del suicidio [...] El suicidio cotidiano de cientos de millones de células en nuestro cuerpo no representa sino la manifestación visible de una potencialidad permanente, arraigada en cada una de nuestras células¹

Conclusión: la vida como diferencia de ella misma o “no-esencia”

Al término de este rápido examen de tipos de “no-vida” que condicionan la vida como evolución biológica, luego como historia psicosocial, puede formularse una hipótesis sobre la naturaleza de lo que se llama así la “vida”: esta “naturaleza” de la vida es quizá justamente una anti-naturaleza o una “no-esencia”, porque la vida se definiría como *diferencia a sí*, si

1. está arraigada en lo que no es ella (lo no-viviente químico)
2. evoluciona utilizando la muerte como potencialidad inscrita en cada célula
3. es capaz de sublimarse en una vida psicosocial donde se cumple plenamente su carácter de no-esencia ya que el hombre, del cual se dice que es histórico y no tiene “naturaleza”, construye su espíritu y su personalidad por un proceso de “exteriorización” en artefactos que paradójicamente condicionan el desarrollo de su “interioridad”.

¹ *Ibid.*, p. 138.

Caída y elevación. La apolítica de Simondon*

Bernard Stiegler

El modo de existencia de los objetos técnicos se propone inventar un nuevo modo en que la cultura pueda relacionarse con la técnica. El contexto inmediato es que el maquinismo (el proceso industrial de concretización en tanto que realización del devenir técnico) conlleva una pérdida de individuación del proletario. El viejo individuo técnico, aperado con herramientas, que solía ser el obrero, se vuelve un sirviente de la máquina, que a su vez es el nuevo individuo técnico. Este estado de cosas es un caso particular de lo que aparece, más en general, como una dimensión entrópica de la tecnología maquina, lo que induce un conflicto entre la cultura, que es la realidad neguentrópica de la individuación psíquica y colectiva, y la técnica, que, sin embargo, es la condición de esta individuación.

Ante este estado de cosas [*état de fait*], ante este bloqueo de la individuación psíquica y colectiva, esta "alienación", Simondon afirma que hay una salida, que pasa por teorizar el devenir técnico, hacer lo que él llama una "mecnología". El primer axioma de la mecnología dice que, si es que puede haber una alienación del hombre (o de la cultura) en relación con la técnica, su causa no está en la máquina, sino en el desconocimiento de su naturaleza y de su esencia. La mecnología deposita su fe en el conocimiento que, en una óptica claramente política, se propone constituir, aun si, por otra parte, Simondon dice que nunca se puede conocer la individuación. La técnica, como devenir de los individuos técnicos, también es una individuación (veremos en la conclusión que, precisamente porque la individuación no se puede conocer, su conocimiento solo puede ser político).

Y sin embargo, precisamente en este punto, a propósito de la existencia de un proceso de individuación técnica, Simondon no es claro. 1) No habla en ninguna parte de proceso de individuación técnica, aunque en *El modo de existencia de los objetos técnicos* habla abundantemente de individuos técnicos, siendo que en *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* había establecido que el individuo no es más que una fase del ser relativa a la operación de individuación a partir de la que llega a existir: no hay individuos sin proceso de individuación. 2) Si bien desarrolla su teoría de la individuación psíquica en tanto que siempre ya también individuación colectiva, no se refiere nunca al rol que jugaría en ello la individuación técnica (en la medida en que la haya), y más precisamente en lo que liga lo psíquico y lo colectivo. Este artículo apunta a esa indecisión teórica en cuanto al vínculo que sería la individuación técnica, pero igualmente en cuanto a su poder de desvinculación [*déliasion*], y con ello de desindividuación, como potencia entrópica. Examinamos en particular las consecuencias de estas ambigüedades en el modo en que Simondon piensa la religión y el psicoanálisis, en la medida en que inducen la imposibilidad de una mecnología política.

El discurso de Simondon sobre la religión renueva profundamente la manera de pensarla, porque la inscribe en una relación esencial con la técnica. Pero es sorprendentemente decepcionante, porque revela que para Simondon la técnica es lo que resulta de la descomposición de una unidad mágica pretécnica. Esto significa que la técnica es solo un momento en la individuación psíquica y colectiva, y que no tiene ningún rol en la constitución

* Artículo aparecido originalmente en la *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, 2006/3, tomo 131, especial sobre Simondon organizado por Jean-Hughes Barthélemy, PUF, París, Francia. Agradecemos a la revista y al autor por haber permitido la presente publicación. Traducción: Ernesto Feuerhake.

misma de los medios pre-individuales, siendo que, como bien lo ha mostrado Jean-Hughes Barthélemy, Simondon destaca su rol de estabilizador de lo transindividual: "El objeto técnico [...] se vuelve soporte y símbolo de esta relación que querríamos llamar *transindividual*"¹. Pero así, lo pre-individual no es tecno-lógico. Por el contrario, Simondon lo define como naturaleza:

El ser sujeto puede concebirse como sistema más o menos perfectamente coherente de las tres fases sucesivas del ser: pre-individual, individuada, transindividual, lo que corresponde parcial, pero no completamente, a lo que designan los conceptos de naturaleza, individuo y espiritualidad².

Lo único tecno-lógico es lo transindividual. Sin embargo, Simondon abre un margen de indecisión (que constituye todo el problema) cuando precisa que lo pre-individual "corresponde" a la naturaleza "parcial pero no completamente". Dicho de otra manera, es una "correspondencia" incierta. Pero es una incertidumbre que contamina y fragiliza igualmente lo que Simondon afirma sobre la sociedad mágica, la religión, la moral y la obra de arte al final de *El modo de existencia de los objetos técnicos*, y sobre el psicoanálisis en *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*: en ambos casos es la misma fragilidad, que concierne a la cuestión del deseo.

Simondon designa a Freud como el pensador de la sexualidad, y no del deseo. Pero el deseo no es la sexualidad, no es "completamente" la sexualidad, que es el deseo solo "parcialmente": el deseo es la sexualidad *socializada*, o sea siempre ya transindividuada. Ahora bien, la transindividuación es tecno-lógica. Si el deseo fuera mera sexualidad solo sería pulsión: la sexualidad es pulsional. Los animales sexuados también tienen sexualidad. Pero el deseo, que *constituye* el proceso de individuación psíquica y colectiva *en tanto que tal*, es lo que *liga* las pulsiones, es decir lo que las des-naturaliza. Lo que significa que lo pre-individual de la individuación psíquica y colectiva no es simplemente, ni completamente, lo vital inacabado. Porque si bien la vitalidad es el fondo más profundo de la pre-individualidad psíquica como *fondo pulsional*, esto solo es cierto en la medida en que la vitalidad, si se puede decir así, *se inacaba de manera totalmente diferente, y no completamente*, es decir *no sola*, cuando se vuelve técnica, precisamente porque se proyecta como social: la tecnicidad es *un nuevo modo del inacabamiento*, de ese inacabamiento que es, intrínsecamente, *todo* proceso de individuación, precisamente en tanto que proceso. Los medios pre-individuales de la individuación *psíquica* son *originariamente* técnicos. *Es decir sociales*.

Para decirlo de otra manera, no hay "fases [simple y completamente] sucesivas del ser". Hay un eterno retorno del individuo transindividuado al estadio pre-individual en que lo transindividual vuelve a ser material de pulsión (y no solo de instinto). Ahora bien, lo que constituye este circuito es la tecnicidad de la individuación. La modalidad tecno-lógica del inacabamiento, que se llama, sobre todo después del siglo XX, existencia, es lo que constituye la individuación psicosocial en tanto que ésta ya no individúa un potencial pre-individual sobresaturado como devenir y ontogénesis de una especie viviente, sino como co-individuación de un individuo psíquico y de un grupo social al interior del cual el individuo se individúa. Se provoca así un proceso de resonancia interna en que *también* se individúa el conjunto de elementos técnicos a través de los individuos técnicos, que en esa medida forman un sistema técnico que hay que analizar como un proceso de individuación técnica en que "lo

¹ *Du mode d'existence des objets techniques*, París, Aubier, 1958, p. 247 (subrayados del autor).

² *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Grenoble, Million, 2005, p. 310.

muerto se agarra de lo vivo”¹. A su vez, este sistema técnico solo se individúa en relación intrínseca con la individuación psicosocial: es su tercera hebra.

La individuación consiste en una resonancia, que es interna al grupo a la vez que interna a la *psyché*. Pero este *a la vez* solo es posible porque permite la estabilización de una transindividuación *que presupone* y le sirve de soporte a una tecnicidad. Ahora, lo religioso es una modalidad histórica del proceso de individuación psíquica y colectiva, es un estadio y un modo organizacional tanto en la historia de la *psyché* como en la historia social, que también es una modalidad de la transindividuación (si es que es cierto que las transindividuaciones forman tanto a los individuos colectivos y sociales, como a los procesos de individuación psíquica, que sin ellas no son nada, y que solo *son* gracias a esta *trans-ducción*). Precisamente, es en tanto que modalidad de la transindividuación, y en su tenor profundamente tecno-lógico, que la religión constituye una época de la “consciencia moral” en tanto que *psyché* que, en la medida en que desea, *sublima* y *superyoíza*.

Pero como la individuación técnica no está tematizada en la constitución de la individuación psíquica y colectiva, Simondon no piensa la religión a partir de su constitución técnica, ni piensa tampoco que, particularmente en el monoteísmo, la religión aparece como religión del libro, es decir en relación esencial con los *hypomnémata*, que son en primera instancia técnicas de cálculo, y a propósito de los cuales Simondon no dice nada.

Las relaciones entre lo psíquico y lo colectivo no dejan de trans-formarse con la individuación de los procesos psíquicos, colectivos y técnicos, y dicha trans-formación, que yo analizo a través de una organología general², tiene lugar precisamente en tanto que condicionada por la evolución del sistema técnico, y como juego entre este sistema técnico, que produce la individuación técnica, los demás sistemas sociales, que producen la individuación colectiva (lengua, educación, derecho, economía, etc.), y el sistema psíquico, que produce la individuación psíquica.

Justamente en este punto, el pensamiento de lo que yo llamo retenciones terciarias (cf. *infra*) pasa por un análisis histórico del proceso de individuación del sistema técnico y del lugar de la epifilogenética³, y, a partir de la constitución de la ciudad (*polis*), por un análisis de los *hypomnémata* como escritura de sí, es decir como modalidad política de la individuación psíquica, caracterizada por pasar siempre ya por una exterioridad, o sea por una publicación potencial (y en el caso del arte epistolar estudiado por Foucault en las *Cartas a Lucilio* de Séneca, efectiva)⁴. La hipomnesis, como escritura de sí, e igualmente como constitución de lo que he llamado dispositivos retencionales⁵, es lo que sostiene a la individuación psíquica y colectiva, a la anamnesis como selección (es decir como olvido) psico y sociogenética, que individúa un pre-individual que es intrínsecamente (hipo)mnésico. Es la cuestión de la huella, que Derrida trata de pensar con Husserl y más allá.

Aquí aparece la necesidad de relanzar el pensamiento de la individuación psíquica y colectiva. Hay que pensar la metaestabilización técnica de lo transindividual recurriendo a los conceptos de retención y protensión, en la medida en que ambas pueden volverse colectivas a través de las retenciones terciarias. La individuación es un proceso a la vez temporal y espacial. Como *percepción*, es decir *como temporalidad*, de tal manera que pueda ésta percibir lo espacial,

¹ Comento esta fórmula de Marx en *De la misère symbolique 2. La catastrophe du sensible*, París, Galilée, 2005, p. 218 y ss.

² En otro sentido que el de Simondon, que en él designa el estudio de los elementos técnicos que componen a los individuos técnicos, que a su vez componen a los conjuntos técnicos.

³ *La technique et le temps*, París, Galilée, 1 y 2, 1994 y 1996.

⁴ Michel Foucault, “L’écriture de soi”, *Dits et écrits II*.

⁵ En *La technique et le temps 3. Le temps du cinéma et la question du mal-être*, París, Galilée, 2001.

distinguir figura sobre fondo, la individuación psíquica es lo que asocia [*agrège*] retenciones primarias, en el sentido de Husserl, que ella selecciona en los fenómenos según los tamices (criterios de selección) que son sus retenciones secundarias individuales. Dichas retenciones secundarias individuales constituyen horizontes de espera [*attente*], es decir también protensiones. Debido a que tales protensiones existen, Simondon puede escribir que “si no hubiera una tensión previa, un potencial, la percepción no podría lograr una segregación de las unidades tal que sea al mismo tiempo el descubrimiento de la polaridad de dichas unidades”¹. Esta tensión es la *protensión constituida por el encuentro entre la retención y lo percibido*, que, *tendiéndola* [en la *tendant*], la transforma en *espera* [*attente*] – y en *atención* [*attention*]. Por eso Simondon prosigue diciendo que la unidad se percibe cuando se hace posible una reorientación del campo perceptivo en función de la polaridad propia del objeto. Esta transformación, que es la individuación misma, se juega a la vez en el plano de las retenciones secundarias *psíquicas*, que producen las retenciones primarias (como selecciones primarias)², y en el plano de las retenciones secundarias *colectivas* que les sirven de soporte, en relación con las cuales se constituyen las protensiones primarias y secundarias, que a su vez pueden ser por sí mismas psíquicas o colectivas. Pero la movilización de estas retenciones secundarias, que de esta manera constituye a las retenciones primarias en tanto que *agregados de saliencias* [*agrégats de saillances*], opera condicionada por las retenciones terciarias en tanto que éstas *son* la unidad de lo psíquico y lo colectivo, a través de las cuales el proceso de individuación encuentra los fenómenos en relación con los cuales se individúa: son el medio de la individuación psíquica y colectiva.

La retención secundaria constituye el medio [*milieu*] pre-individual del individuo: “La materia mental devenida memoria, o más bien contenido de memoria, es el medio asociado al yo presente”³. La memoria constituye el “estado de ánimo” [*état d’âme*] del individuo (su individuación actual) en el sentido en que, en Bergson, este estado, que en realidad es un proceso, forma una bola de nieve:

Mi memoria está allí, empujando algo de este pasado dentro de este presente. Mi estado de ánimo, que avanza por la ruta del tiempo, se infla de manera continua con la duración que asimila; forma, por decir así, una bola de nieve consigo mismo. Con mayor razón ocurre así con los estados más profundamente interiores, sensaciones, afecciones, deseos, etc., que no corresponden, como en la mera percepción visual, a un objeto exterior invariable. Pero es cómodo no prestarle atención a este cambio ininterrumpido, notarlo solo cuando se ha vuelto suficientemente grande como para imprimirle al cuerpo una nueva actitud, como para imprimirle a la atención una nueva dirección. En ese momento preciso, se da uno cuenta de que ha cambiado de estado. La verdad es que no dejamos de cambiar, y que el estado mismo ya es cambio⁴.

Pero el individuo solo accede a sus retenciones secundarias psíquicas a través de las incidencias de las retenciones secundarias colectivas de las que hereda, y que constituyen otro fondo pre-individual ya allí, y social: nada es memorizable si no está configurado de partida en

¹ *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, op. cit., p. 236.

² Sobre el juego de las retenciones primarias y secundarias en tanto que selección, y sobre las retenciones terciarias, me permito remitir a *De la misère symbolique 1. L’époque hyperindustrielle*, París, Galilée, 2004.

³ *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, op. cit., p. 285.

⁴ Bergson, *L’évolution créatrice* (1907), París, PUF, 1941, p. 2.

el medio y sobre el fondo pre-individual que constituyen las retenciones secundarias colectivas, que han permitido la individuación psíquica en tanto que siempre ya colectiva. Esto es lo que impide pensar el cono de la relación recuerdo puro/percepción, en que Bergson transforma su bola de nieve.

Las retenciones secundarias colectivas son retenciones secundarias psíquicas transindividuales. Esto significa que la *technè* está en el corazón de la individuación en sus momentos más originarios y más originales, porque la estabilización de las retenciones secundarias colectivas supone las retenciones terciarias, por sí mismas constitutivamente protéticas, que solo así son colectivas: como estabilidades (son la materia organizada por la que *se estabiliza* el medio en el que están inmersos los individuos psíquicos y sociales, que en sí mismos *solo son metaestables*).

Lo que quiere decir que para el individuo psíquico hay una *doble* estructura pre-individual: 1) las retenciones secundarias colectivas transmitidas hereditariamente, que no son simplemente suyas sino que constituyen un ya-allí que él no ha vivido¹, y 2) las retenciones secundarias vividas por él, y únicamente por él, pero que solo pueden constituirse sobre el fondo no vivido de las retenciones secundarias colectivas, y que constituyen su propio fondo pre-individual, su fondo vivido, su medio mnésico. Esta trama de las retenciones secundarias vividas sobre el fondo de las retenciones secundarias no vividas, y suponiendo la existencia de retenciones terciarias, es de lo que está hecha la individuación psíquica: solo articulando estos niveles de pre-individualidad no vividos y vividos es posible comprender que la individuación psíquica es originariamente colectiva. Pero esto significa igualmente que es originariamente técnica, es decir más-que-psíquica: espiritual (o, en griego, noética).

En su “Más allá del principio de placer”, Freud avanza la hipótesis según la que “todos los instintos se manifestarían por la tendencia a reproducir lo que ya ha existido”². Del mismo modo, al interior del medio [*bain*] retencional secundario que acompaña al yo, y que constituye la singularidad de su parte pre-individual sobre la trama de la pre-individualidad colectiva que forman las retenciones secundarias colectivas, habría una tendencia a la estereotipia que expresaría la tendencia del viviente a reproducir lo que ya ha existido, es decir a mantener de manera homeostática la sincronía del sistema de retenciones secundarias existente. Es extraño que esta tendencia no esté pensada por esta filosofía de la metaestabilidad que, como clave de los procesos de individuación y de las condiciones de sus articulaciones, es el pensamiento propio de Simondon – que sin embargo es, por otra parte, una economía de las tendencias.

Ahora bien, la cuestión freudiana del “Más allá...” plantea otro tipo de metaestabilidad, con que se introduce la economía vital de las pulsiones, si es que es cierto que al describir la vida individual y colectiva de los protozoarios lo que se describe es una doble tendencia típica de la vida en general cuando busca un *optimum* vital:

El proceso vital del individuo tiende, por razones internas, a la igualación de las tensiones químicas, es decir a la muerte, mientras que su unión con otra sustancia viviente, individualmente diferente, que aumentaría estas tensiones, introduciría, por decir así, nuevas diferencias vitales que para la vida se traducirían en una nueva duración. Naturalmente, ha de haber un *optimum* o muchos *optima* para las diferencias existentes entre los individuos

¹ Desarrollé este punto en “Le théâtre de l’individuación”, ponencia en que analizo comparativamente a Simondon y Heidegger, en el coloquio “Simondon” organizado por Jean-Marie Vaysse en la Universidad de Toulouse II – Le Mirail. Cf. *Techniques, monde, individuación*, Hildesheim, Olms, 2006.

² Freud, *Essais de psychanalyse*, trad. S. Jankélévitch, Paris, Payot, 1979, p. 47.

que se unen, para que su unión llegue al resultado deseado, es decir al rejuvenecimiento, a la prolongación de la duración de la vida.¹

Ahora bien, es aquí que en el pensamiento freudiano aparece la hipótesis de la pulsión de muerte como componente primordial de la individuación vital, pero en permanente composición con la pulsión de vida, lo que constituye, precisamente, la meta-estabilidad del viviente: "La vida nerviosa en general está dominada por la tendencia al rebajamiento, a hacer desaparecer la variación, a la supresión de la tensión interna provocada por las excitaciones ([está dominada] por el principio del *nirvana*, para servirnos de la expresión de Barbara Low)". En lo inmediato, subrayo estos puntos nada más que para confrontarlos con lo que, en *El modo de existencia de los objetos técnicos*, Simondon describe en términos de una tendencia espontánea a la elevación, que él introduce en primer lugar en el contexto de sus consideraciones sobre las "bases afectivas" del deseo de conquista y del espíritu de competencia, o sea de lo que en otro lugar, retomando una antigua palabra, llamé con palabra cara a Nietzsche el *éris*, que "permite pasar de la existencia corriente a actos de excepción"².

Este paso de lo ordinario a lo extra-ordinario toma pie sobre un fondo desde el que se destacan las saliencias de lo que Simondon cree poder llamar la unidad mágica, y que constituyen unos "puntos clave" gracias a los cuales se da un mundo marcado por lugares y momentos privilegiados (que son también el origen de lo que yo mismo he analizado como las bases cardinales y calendarias de todo proceso de individuación). Pero aquí, Simondon establece como la fuente misma de toda individuación la existencia de un deseo de escalar, es decir de elevarse, que estos puntos clave, y la red que forman, traman como la base misma del afecto: "La ascensión, la exploración, y más en general todo gesto pionero, consisten en adherir a los puntos clave presentados por la naturaleza. Subir por una inclinación para llegar a la cima, es encaminarse hacia el lugar privilegiado que domina todo el masivo montañoso, no para dominarlo o poseerlo, sino para establecer con él una relación de amistad"³.

Y lo que constituye la potencia de la cima, y el deseo de alcanzarla, es su *singularidad* como *lugar de excepción*. Sin embargo, lo que hace tan extraño este razonamiento es el concepto de unidad mágica. Porque supone, tal como ocurre en Rousseau, que existe una humanidad mágica pre-técnica: la unidad mágica es precisamente aquello que, excepción hecha de estos puntos clave, todavía no ha distinguido analíticamente las formas del fondo, o más bien los esquemas, que, como útiles técnicos, acaban por ser objetos amovibles: "Precisamente, esta estructura reticular es lo que se desfasa cuando se pasa de la unidad mágica original a las técnicas y a la religión [...]; los puntos clave [...] devienen objetos técnicos, transportables y abstraídos del medio"⁴.

Así, estas tesis suponen que la *amovilidad* técnica, por la que, contrariamente a Simondon, Leroi-Gourhan define el proceso de individuación psíquica y colectiva (generalmente llamado "el hombre") como *proceso de exteriorización*, es una cosa que sobreviene como *desequilibrio y ruptura de la unidad mágica*, totalmente según el esquema de Rousseau.

Tal definición de la sociedad mágica parece por demás ignorar el rol que en ella tienen la *churinga* y otros "mitogramas" (para retomar una expresión de Leroi-Gourhan), que son los ancestros ya técnicos y amovibles de los *hypomnémata*. El hecho de que los ignore, y de que desatienda la función mnésica de las técnicas más primitivas que definen, según yo y también

¹ *Ibid.*, p. 70.

² G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, op. cit., p. 166.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 167-168.

según Leroi-Gourhan, el proceso de individuación psicosocial como levantamiento [*dégagement*] más allá de la individuación vital, producen además la incompreensión de Simondon respecto de qué es lo religioso. En efecto, Simondon supone que lo religioso llega cuando adviene la técnica como ruptura del equilibrio mágico: “Al mismo tiempo que los puntos clave se objetivan en forma de útiles y de objetos concretizados, los poderes de fondo se subjetivan y se personifican en la forma de lo divino y de lo sagrado (Dioses, héroes, sacerdotes). [...] la mediación [...] se objetiva en la técnica y se subjetiva en la religión, haciendo que en el objeto técnico aparezca el primer objeto, y que en la divinidad aparezca el primer sujeto, cuando antes lo único que había era una unidad del viviente y su medio”¹.

Pero esta definición de la religión, que también es una confusión con la mitología, no atiende al hecho de que religiones y mitologías suponen mnemotécnicas, y de que la religión se constituye precisamente cuando éstas se vuelven, propiamente hablando, hipomnéticas. Entonces, lo que Simondon no ve es que lo que hace mundo es la técnica como memoria: no comprende que la técnica, como epifilogénesis y trama de retenciones terciarias, es lo que constituye el fondo pre-individual de la individuación no vital que es la individuación psicosocial. Y es por eso que se queda atrapado en la ilusión ontogenética de una *sucesión* de fases del ser (pre-individualidad de la naturaleza, individuación del individuo, transindividuación de lo individual), que presupone, además, que la técnica es analítica: “La disponibilidad de la cosa técnica consiste en que está liberada de la servidumbre respecto del fondo del mundo. La técnica es analítica”².

Pero declarar que la técnica es analítica es oponerla a la síntesis que es la individuación, es oponerla, dicho de otra manera, al mundo en tanto que medio de la individuación. Es por esto que Simondon escribe que “el mundo es una unidad, un medio más bien que un conjunto de objetos; hay tres tipos de realidad: el mundo, el sujeto, y el objeto, intermediario entre el mundo y el sujeto, y cuya primera forma es la de objeto técnico”³. Pero la técnica, como soporte de la individuación, sobre todo como hipomnesis, que reconfigura y trans-forma las *condiciones epokhales* en que la individuación psíquica es la individuación colectiva, no es simplemente “analítica”: es una *síntesis protética a posteriori*. Para decirlo en palabras de Simondon, es la *relación trans-ductiva* a través de la cual los *términos* de la relación, el “mundo” y el “sujeto”, se *constituyen* como términos. Porque no lo ve, porque hasta lo excluye, profundamente inscrito por esto en la metafísica del sujeto y del objeto que aquí se expresa claramente, y contra toda expectativa [*attente*], Simondon puede escribir que hay “una estructura del universo para el hombre, anterior al nacimiento de las técnicas”⁴. Hay una unidad mágica de la que se extraen unas saliencias que, pues, todavía no son técnicas. Aquí se ve claro que lo que falta es el pensamiento de la técnica como medio mnésico, es decir como retención terciaria.

De esta manera, Simondon no piensa la *discretización* que constituyen de entrada la técnica y con mayor razón la mnemotécnica hipomnética: confunde dicha discretización con un carácter simplemente analítico. Más allá de que su concepto de religión sea extremadamente englobante y vago, y en verdad bastante cuestionable, lo que ocurre es que no piensa lo que se podría llamar el estadio pregramatizante⁵, pero ya discretizante, de las primeras mnemotécnicas

¹ *Ibid.*, p. 168.

² *Ibid.*, p. 170.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*, p. 171.

⁵ En el sentido en que Sylvian Auroux ha podido hablar de proceso de gramatización en *La révolution technologique de la grammatisation*, Mardaga, 1993. Retomé por mi parte este concepto en *De la misère symbolique 2* y en *Mécréance et discrédit 1*.

que originarán el monoteísmo mediante una trans-formación de lo epifilogénico en hipomnésico propiamente hablando, en escrituras jeroglíficas e ideogramáticas, y más tarde en escritura alfabética, sin lo cual la religión "del libro" es inconcebible.

Queda que Simondon instala una *tendencia original a la elevación*, ambicioso y fecundo punto de partida para pensar lo religioso y más ampliamente el deseo, del que lo religioso es una forma sublimada. Es tanto más interesante cuanto que, en relación con la tendencia a la igualación de la que habla Freud, esta *contra-tendencia*, que es, no cabe duda, una forma específica de la neguentropía, no simplemente como vida sino como cultura, abre la perspectiva de una metaestabilidad que sería negociación entre estas tendencias: una a la igualación y a la nivelación, la otra a la elevación, que se ponen y se vuelven a poner en juego sin parar a través de la historia del proceso de individuación como sucesión de economías que negocian entre las dos tendencias, a través del juego de las retenciones terciarias. Pero aquí ya hemos abandonado el marco del pensamiento de Simondon: estamos en el marco de lo que se puede hacer con el pensamiento de Simondon cuando se lo individúa en relación con la cuestión de la hipomnesis.

A propósito de las retenciones terciarias, resulta capital notar que la cuestión de la elevación, planteada por Simondon como atracción por las salientes y cimas que el hombre está originariamente inclinado a escalar, y que llaman a subir más alto siempre, a riesgo de caer cada vez desde más alto, descuida el fondo sobre el cual se destaca la cima: el cielo. Porque llega un momento en que ya no se trata simplemente de escalar la montaña, sino de contemplar las estrellas, y de mirar ese cielo en que los grandes imperios y las "religiones" politeístas verán dioses, tales estrellas, tales astros, y en el que más tarde el proto-monoteísmo de Platón y Aristóteles, y los monoteísmos del judaísmo, y después Pablo de Tarso, afirmarán un gran reparto entre cielo y tierra.

El modo de existencia de los objetos técnicos no habla del cielo en cuya infinidad se proyectan tanto ese objeto de deseo que es el dios de Aristóteles como las idealidades gracias a las que adviene la individuación psicosocial típica de Occidente, a través de las notaciones hipomnésicas de los proto-geómetras, como tardíamente lo afirma Husserl descubriendo la finitud retencional. Y este libro no habla de eso, porque Simondon, a quien no parece concernirle esta finitud, no ve que con las nuevas formas de retenciones terciarias que aparecen como escrituras, y, en particular, como escrituras alfabéticas, se produce una transformación de la cuestión de la elevación.

El libro renueva la cuestión de la elevación, que entonces deja de tener que ver con la gravedad y con el hecho de escalar montes y montañas, de recorrer la tierra en tanto que bajo suyo está el mundo de los espíritus y el infierno de los muertos, sino que tiene que ver más bien con la marcha, es decir con el "ir hacia", la dirección, el sentido, la *orientación* (y la distinción de un Oriente) en la movilidad, que es una forma de emoción, como conquista y también como éxodo, y con el anuncio, que es la protensión por excelencia, como profecía, en tanto que individúa psíquica y colectivamente. Tal profecía, conducida por la estrella, que conduce a los pastores y a los magos que van a ver al niño, también es, antes que eso y más en general, lo que, como experiencia de la contemplación, abre la época [*âge*] de la interpretación como *hermeneia*, y ya no como adivinación.

Así la tierra se vuelve el lugar desde el que se contempla el cielo *pero escribiendo lo que pasa*. Y el subterráneo en que estaban los espíritus de los muertos ha desaparecido: el infierno del Hades, que también da su nombre al *aidós* griego, ya no se halla bajo tierra. Bajo tierra ya no hay nada. Todo se juega entre el cielo y la tierra. Lo que se afirma entonces es una distinción entre *otium* y *negotium*, precisamente porque hay un mundo, y porque se desacraliza: el

monoteísmo es una desacralización del mundo, al mismo tiempo que una separación de los órdenes en dos mundos.

Lo que se abre con las primeras formas hipomnéicas, constituidas como dispositivos retencionales que organizan la individuación colectiva como poder real o faraónico, más tarde político, luego religioso, es la elevación de la cuestión de la elevación al nivel de la interpretación: interpretación de los signos suministrados por los astros, es Mesopotamia, es Egipto, interpretación oracular, trágica, jurídica y lógica, es la ciudad griega, espacio para unos dioses cuya multiplicidad es la consistencia de lo múltiple en lo Uno y de lo Uno a través de su multiplicidad. Pero los dioses se retiran, interpretación de las escrituras por sí mismas como monoteísmo.

Y después Dios muere, y la *hermeneia*, donde el *otium* se distinguía del *negotium*, da lugar a la individuación psíquica y colectiva industrial y capitalista. Y es el comienzo del proceso de desindividuación (de “pérdida de individuación”) en que la máquina se transforma en el individuo técnico.

En el mismo momento en que, a fin de cuentas muy clásicamente, Simondon hace de la aparición de la técnica una *caída por fuera de la unidad mágica originaria*, no contempla en ningún momento la cuestión de la *posibilidad de caer que abre toda elevación*. Allí donde Heidegger ignora la cuestión del *nosotros* (tal como la abre Simondon con la individuación psíquica y colectiva), que tal vez lo habría preservado de su calamitoso aventurismo político, Simondon ignora la cuestión del *se* abierta por Heidegger, en la que éste cae en 1933 por no haber sido capaz de pensar el *nosotros*. Pero Simondon no piensa tampoco lo neutro, lo impersonal, que, como técnica, liga el *nosotros* al *yo*, de modo tal que dicho vínculo constituye trans-ductivamente al *Dasein*: la técnica es ese *él* que no es un *se*, y del que Heidegger hace precisamente una caída – como *Besorgen*, que para él es (erróneamente, pero es toda la cuestión de la relación entre *otium* y *negotium* lo que se abre aquí) un *Verfallen*.

Ahora bien, que la *necesidad* de caer no sea cuestión en absoluto, y por lo tanto tampoco la necesidad de *aprender* a caer para poderse elevar, o para poderse levantar [*relever*], que es lo que se llama la *empíria*, es decir también la *epimétheia*, redundante en que Simondon no le da ningún lugar a la cuestión del carácter únicamente *intermitente* del alma noética, es decir al hecho de que solo es noética cuando pasa al acto, a ese *acto* que es (como salto cuántico) *la individuación*, pero acto tal que también está en condiciones de *regresar* al estadio de esa potencia donde, para hablar en términos aristotélicos, es meramente “sensitiva”. La diferencia óntico-ontológica es una tentativa (grandiosa y desafortunada) de dar cuenta de esta regresión. También lo es la cuestión freudiana, de la que Simondon se deshace con soltura.

Así, Simondon no le da ningún espacio a las cuestiones del superyó y de la sublimación en su pensamiento del afecto, en circunstancias de que el devenir colectivo de este afecto, que es su transindividuación y la concretización de la individuación psíquica, solo es posible si se superyoiza y si se sublima. Por lo mismo, y aunque en algunas páginas magníficas diga a la vez que “la solución al problema moral no se puede buscar por computador” y que “conductas automáticas y estereotipias surgen en el momento en que la consciencia moral dimite”¹, no ve venir el rol de la máquina cibernética como tecnología de control que busca *liquidar* superyó y sublimación para sustituirlos por una superyoización automática² y operar un proceso de desublimación que es también una desindividuación tanto psíquica como social³: Simondon cortocircuita esta cuestión, y proyecta en el estadio numérico de la individuación del sistema

¹ *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, op. cit., p. 508.

² Desarrollo este tema en *Mécréance et discrédit 3. L'esprit perdu du capitalisme*, París, Galilée, 2006.

³ Es el tema de *Mécréance et discrédit 2. Les sociétés incontrôlables d'individus désaffectés*, París, Galilée, 2006.

técnico, que es la última época [*époque*] del proceso de gramatización en que se individualizan los *hypomnēmata* (del que las máquinas cibernéticas solo son un caso), un horizonte en que la mecanología domina la técnica, lo que, desde después [*après coup*], se muestra bastante ingenuo – y como consecuencia inevitable de su metafísica del sujeto y del objeto, cuyo fondo rousseauiano hemos visto.

Simondon sustituyó la distinción aristotélica materia/forma por la de la *Gestalttheorie*, fondo/forma. Por consiguiente, razona en términos de saliencias. Pero esto significa que también razona en términos de la teoría de la información. Ello induce la contradicción que consiste: 1) en hablar de la transindividuación como si ésta tuviera que tener como soporte a los objetos técnicos en tanto que poder de estabilización, lo que yo llamo retenciones terciarias, y al mismo tiempo 2) decir que el soporte de la información se puede neutralizar en sus caracteres empíricos. Se trata de una contradicción muy profunda que induce buen número de problemas fundamentales, partiendo por el hecho de que lo pre-individual no está visto como estando por sí mismo *ya* constituido por las retenciones terciarias. Son problemas que aparecen en la sorprendente última parte de *El modo de existencia de los objetos técnicos*, y, en primerísimo lugar, como discurso de la unidad mágica.

Un nuevo optimismo se anuncia, según Simondon, en la segunda mitad del siglo XX, después del pesimismo que habrá opuesto la técnica a la cultura. La cultura no veía que la técnica era lo que la constituía, y la vivía, a partir del maquinismo industrial termodinámico, como la fuente de una neguentropía negadora de la vida del espíritu. En materia de trabajo, por otro lado, la vivía como una organización que lo dividía, de manera de desindividualizar al trabajador para transformarlo en proletario. Dicho de otra manera, la época termodinámica de la técnica era la época de la *pérdida* de individuación, y Simondon, a fines de la década de 1950, ve en la época cibernética entonces naciente el comienzo de un nuevo proceso de individuación, conducido por la máquina, que abre la edad de un nuevo optimismo. Pero este optimismo no es más que el optimismo de Simondon mismo, y de algunos otros ideólogos, que por demás él critica.

Porque desgraciadamente, en este plano, la historia desmintió totalmente a Simondon. Desde la década de los 50, se ha impuesto en el mundo entero un pesimismo sin precedentes, en buena parte inducido por una agravación extraordinaria del divorcio entre el devenir tecnológico y las sociedades que arruina. Es claro que Simondon podía avizorar con optimismo una nueva época de la tecnología justamente en la medida en que también predecía la llegada de una mecanología, que habría permitido un ajuste de los conjuntos técnicos, correspondiente al arranque de un nuevo proceso neguentrópico, factor de la nueva forma de individuación. Pero tal mecanología, que descansa sobre una ambigüedad radical en cuanto al lugar de la técnica en la constitución de lo pre-individual, y que conduce a un discurso de factura finalmente bastante metafísica, no podía llegar a puerto: no podía cumplirse bajo la única forma en que podría cumplirse, a saber, como una *política*. No hay política simondoniana, en circunstancias de que la cuestión de la individuación es política de punta a cabo.

Bien dice Simondon, como lo recordaba al comienzo de este artículo, que la individuación no se puede conocer: conocer la individuación solo puede significar proseguirla: un salto cuántico en la trans-formación de las condiciones de la individuación. El caso es que la política es precisamente eso, una performatividad irreductible. Pero como no se da los medios, a fin de cuentas, para pensar la empiricidad irreductible de la individuación, no tiene cómo hacer desembocar su conocimiento de la individuación en la forma que él mismo le reconoce, a saber, como política. Se debe también al hecho de que no identificó la cuestión de la hipomnesis.

Simondon no pensó el cielo sobre cuyo fondo se destacan las montañas. Pero, con todo, hay un cielo de Simondon, puramente angélico: un cielo desde el que no se puede caer. Hoy, sin embargo, Dios está muerto, que es lo que Simondon mismo llama la pérdida de individuación, y el cielo no es más que la infinidad del vacío. Ya no lo repletan ni ángeles ni dioses. Tampoco hay demonios bajo tierra. Pero *sobre* la tierra, la pérdida de individuación se agrava de manera horrorosa: ya no hay necesidad de subir al cielo para caer de una manera que ni Fausto habría podido imaginar. Aunque el cielo no sea el otro mundo de la tierra, y aunque Dios esté muerto, el factor de desindividuación está más activo que nunca, y este factor, que se llama pulsión de muerte, es lo mismo que, en la época en que reinaba la idea de un Cielo, se llamaba diablo.

Así estamos (en el reino de la *desindividuación generalizada*, que es también una *proletarización generalizada*), porque las tecnologías del último estadio de la gramatización se han socializado hegemónicamente como tecnologías de control. La cibernética, y más ampliamente las tecnologías de los objetos temporales industriales, de los que la cibernética es solo una parte, por demás actualmente diluida en la convergencia de las tecnologías analógicas y numéricas que son la informática, lo audiovisual y las telecomunicaciones, forman la industria de las tecnologías de control que originan el proceso de desindividuación generalizado, tanto al nivel de los individuos psíquicos, que son los consumidores en general, como al nivel de los individuos colectivos, destruidos por la organización mundial del consumo según las técnicas del márketing, que lo único que busca es eliminar toda forma de singularidad, siendo que ésta es por naturaleza incalculable y por tanto irreductible a los modelos de inversión que impone la financiarización del capitalismo vuelto planetario.

En 1958, Simondon no ve que las máquinas cibernéticas, es decir lo que hoy por hoy llamamos tecnologías de la información, están llamadas a profundizar, junto con las tecnologías de comunicación a las que se refiere tan poco, la proletarización de los consumidores a través de la destrucción de su saber-vivir. Aquí, el individuo técnico priva al individuo psicosocial de su saber-vivir, es decir tanto de su *psyché* como del rol de su *psyché* en la constitución y en la circulación de la energía libidinal, sin la que no podría haber ningún proceso de individuación psicosociotécnica. Ver venir este nuevo estadio de la desindividuación exigiría pensar el carácter técnico del deseo, en tanto que, precisamente, constituye un fondo pre-individual repleto de pulsiones, es decir de origen vital, pero transformado en poder libidinal tanto de elevarse como de caer.

La lucha filosófica, es decir política, contra la desindividuación, es una cuestión de economía política de las tecnologías del espíritu que son las nuevas máquinas hipomnésicas, donde ya no se trata de apropiarse de los "*medios*" [moyens] de producción, sino de inventar nuevas prácticas de *soportes* de producción: las técnicas, en tanto que retenciones terciarias de los fondos pre-individuales, no son medios [*moyens*], y es por eso que hay que criticar a Marx con Simondon, y a Simondon con el último Husserl. Es preciso relanzar el proyecto *inicialmente político* de una "mecnología", claro que cambiándole el nombre (por mi parte, yo hablo en este sentido de organología general). La concepción filosófica de una individuación mediante las máquinas, y, más allá de las máquinas, mediante los aparatos, no puede ser otra cosa, como bien lo ha visto Pierre-Damien Huyghe, que una crítica de dichas máquinas y aparatos, una nueva crítica, que se constituye como *tiempo de los aparatos críticos*.

En verdad, es claro que la única manera en que podría ser posible otra forma de individuación sería bajo las condiciones de una transindividuación de las nuevas formas de hipomnesis que son estas tecnologías de control. Es evidente también que en este sentido las técnicas, tecnologías y aparatos son soportes sintéticos de la individuación, no meramente

analíticos. Pero esto solo es posible a condición de concebir algo que tendría que concatenarse con el proyecto mecanológico en tanto que nuevo pensamiento del *otium*. Estas nuevas formas de *hypomnēmata* abren muy claramente su posibilidad: la posibilidad de instaurar una nueva relación entre lo psíquico, lo colectivo y lo técnico vuelto tecno-lógico.

Humanismo y tecnicidad. Entrevista con Jean-Hugues Barthélémy*

Zeto Bórquez

Université Catholique de Louvain

Jean-Hugues Barthélémy es doctor en epistemología por la Universidad Paris VII y director del Centro internacional de estudios simondonianos (CIDES – MSH Paris-Nord/Fondation “pour la science”). Es autor de *Life and Technology. An Inquiry into and beyond Simondon*, Meson Press, 2015 ; *Simondon*, Les Belles Lettres, 2014 (traducción al inglés por aparecer en Bloomsbury, 2016); *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, PUF, 2008 ; *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, L'Harmattan, 2005 y *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, L'Harmattan, 2005. Editor y director de los *Cahiers Simondon* (L'Harmattan; 6 números), trabaja actualmente en la redacción de *La Société de l'invention. Essai d'écologie humaine*.

Zeto Bórquez: A menudo los estudios en torno a Simondon sostienen la hipótesis de su “soledad” o de su “aislamiento” teórico. En efecto, Simondon no ha tomado parte en los debates y las discusiones de las cuales dependía el marco inmediato de su actividad filosófica (el “contexto francés” en primer lugar). Sin ir más lejos, sobre este contexto (años 50 y poco después), una cuestión: la inquietud por el lenguaje, que parece no ser una preocupación de primer orden para Simondon. En segundo lugar, y casi como una consecuencia inevitable, la puesta de relieve del concepto de “estructura”, y la redefinición, como resultado de ello, de la dicotomía “génesis/estructura”. Pero incluso si Simondon no ha intervenido en los debates de “su tiempo”, no podríamos decir que no se ha pronunciado sobre el fondo de todos estos asuntos. Ciertamente, si nos remitimos a su tesis principal de 1958: *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, los problemas de la génesis y de la estructura serían, a este respecto, *ejemplares*. Lo mismo vale, quizá, para su tesis complementaria en relación al problema de la técnica, teniendo en cuenta, por otra parte, que se trató de un trabajo publicado poco después de su defensa.

En este sentido, Simondon es frecuentemente asociado a una cierta renovación teórica y filosófica, pero por razones muy diferentes –*aparentemente*– que las que podríamos encontrar en el pensamiento francés de los 50 y 60...

Jean-Hugues Barthélémy: Es preciso decir, de entrada, que *Du mode d'existence des objets techniques* –que era su tesis complementaria para el doctorado de Estado– permaneció no leído desde su aparición en 1958, y no ha sido verdaderamente descubierto sino a partir de la publicación de *L'individuation psychique et collective* en... ¡1989! Los filósofos franceses de los años 1960-1980, en su mayoría, consideraban que la cuestión de la técnica era una cuestión resuelta por Marx, luego por Heidegger. Sólo algunos pensadores como Marcuse y Baudrillard han leído efectivamente aquella obra, y Deleuze no se interesa sino en *L'individu et sa genèse physico-*

* Esta entrevista se llevó a cabo durante el mes de enero de 2016. Agradecemos a Jean-Hugues Barthélémy por sus generosas apreciaciones ante todo lo que implicó ponerla a punto, y a Ernesto Feuerhake por su colaboración durante todo el decurso.

biologique, libro publicado en 1964 y todavía menos leído que *Du mode...* El vocabulario mismo de Simondon no entraba en los esquemas intelectuales dominantes, y lo que es peor, *Du mode...* hubo de contrariar desde su primera página, afirmando que había que liberar a las máquinas como se había liberado a los esclavos. Semejante promoción de la máquina era incomprensible, e incluso hoy puede parecer de un romanticismo exacerbado...

Cuando se habla de la “soledad de Simondon”, es pues en primer lugar en este sentido: él permanece ignorado. Pero su pensamiento, heredaba a la vez de Bergson, Bachelard y Merleau-Ponty, aunque también de Teilhard de Chardin, Ruyer, Canguilhem, De Broigle, incluso si no citaba a casi nadie en sus textos. Hay ahí todavía otra dimensión de la “soledad” de Simondon: él *quería* ser innovador, y de hecho lo era por su *conciliación* de un pensamiento de la técnica y de una filosofía de la naturaleza. Muchos se han preguntado, por otra parte, sobre la unidad de esos dos costados de su obra, y mi trabajo –lo remito preferentemente a mi libro *Simondon*, publicado en 2014, que es una síntesis de dicho trabajo– ha consistido principalmente en explicar esta unidad de la obra, que ha permanecido totalmente implícita en los textos de Simondon: *Du mode...* remite muy poco a *L’individuation à la lumière des notions de forme et d’information*, que era su tesis principal y de la cual *L’individu et sa genèse physico-biologique* aportaba los dos primeros tercios, y *L’individuation psychique et collective* el último tercio. He insistido mucho en mis textos sobre los dos capítulos que forman el texto: “Nota complementaria sobre las consecuencias de la noción de individuación”, donde se comprende mejor la unidad entre las dos tesis de Simondon, que son también sus dos grandes obras.

Pasando ahora a la cuestión de la génesis y de la estructura, había en la época en Francia una tensión entre esas dos nociones, cada una de ellas contando con sus partidarios. El coloquio de Cerisy en 1959 sobre “Génesis y estructura”, organizado por Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann y Jean Piaget, testimonia de esas tensiones, al igual que el pequeño libro *El estructuralismo* de Jean Piaget, que es en realidad una crítica sutil de los diferentes pensamientos estructuralistas de la época... Simondon, como Piaget, se sitúa del lado de la génesis, contra un estructuralismo que juzga incapaz de genetismo. Simondon no habla por cierto de “estructura” sino en algunas páginas donde se trata para él de mostrar que el pensamiento de las estructuras tiene necesidad de un pensamiento de las *operaciones*, que son las que definen la génesis. Asimismo, Simondon juzga que el lenguaje no hace el pensamiento, porque este último arraiga *en el animal mismo* en un juego entre *afectividad*, percepción y acción, y que el lenguaje no es sino un medio de comunicación *de las significaciones que se elaboran en este juego*. Aquí, el estructuralismo de paradigma lingüístico se encuentra a su parecer en un *corte antropológico* fundado en la ilusión del lenguaje como “propio del hombre”. De hecho Lévi-Strauss decía “orden simbólico” para designar la cultura como ruptura con el “orden natural”.

ZB: Usted ha hablado, a propósito de Simondon, de un “humanismo difícil” que abarcaría la “subversión de las oposiciones cruzadas entre naturaleza, humanidad y técnica”. En efecto, en su libro *Penser l’individuation. Simondon et la philosophie de la nature* (2005), usted cita el siguiente pasaje de *Du mode d’existence des objets techniques*: “La oposición erigida entre la cultura y la técnica, entre el hombre y la máquina, es falsa y sin fundamento; sólo reviste ignorancia o resentimiento. Ella enmascara detrás de un humanismo fácil una realidad rica en esfuerzos humanos y en fuerzas naturales, y que constituye el mundo de los objetos técnicos, mediadores entre la naturaleza y el hombre” (MEOT 9).

En este sentido, ¿cuáles serían los matices que permiten continuar afirmando un “humanismo” en Simondon, y no tender hacia un “anti-humanismo”; o incluso, siguiendo una discusión animada por Sloterdijk hace algunos años, hacia un “post-humanismo”?

Por otra parte, lo que está en juego en la crítica a Marx por parte de Simondon sería precisamente el problema de la esencia humana. “*Du mode...* [ha escrito por ejemplo Andrea Bardin] es un texto que comprende un ataque frontal a la reducción de la tecnicidad al paradigma del trabajo” (“De l’homme à la matière: pour une ‘ontologie difficile’. Marx avec Simondon”, *Cahiers Simondon* n°5, 2013). Simondon ha marcado en efecto que la “alienación [es] entendida por el marxismo como teniendo su fuente en la relación del trabajador con los medios de producción”. Y agrega enseguida: “La alienación del capital no es alienación en relación con el trabajo, en relación al contacto con el mundo (como en la dialéctica del amo y el esclavo), sino en relación al objeto técnico... Trabajo y capital están retrasados en relación al individuo técnico depositario de la tecnicidad. El individuo técnico no es de la misma época que el trabajo que lo acciona y el capital que lo enmarca” (MEOT 118-119).

Puesto en ese plano, ¿en qué consistiría esta diferencia temporal entre trabajo, capital e individuo técnico? De otra parte, teniendo en cuenta la distancia tomada por Simondon en relación con Marx, ¿cómo podría comprenderse la compatibilidad entre la crítica simondoniana de la relación técnica/trabajo y ciertas tentativas de relectura del pensamiento de Marx que acogen el concepto simondoniano de “transindividualidad”? Esta compatibilidad, ¿podría depender de un implícito, como efecto de una cierta “orientación materialista” del pensamiento de Simondon? Son varias cuestiones sin duda, pero que tal vez comunican. Sobre lo último, algunos textos de Étienne Balibar podrían resultar paradigmáticos.

JHB: Intentaré responder respetando el orden de sus diferentes preguntas. Usted ha citado el pasaje donde Simondon critica el “humanismo fácil”. No se trata ahí de una crítica al humanismo en general, sino solamente de una crítica del humanismo *esencialista* que divide al hombre del animal. Se trata *también* para Simondon de reconciliar el humanismo con la máquina, porque el “humanismo fácil” tiene tendencia a volcarse a la tecnofobia. Por tanto el “nuevo humanismo” que reivindica Simondon es a mí parecer un “humanismo difícil”, como lo he denominado en efecto: un humanismo que reconcilia la cultura con la naturaleza por una parte, y con la técnica por otra parte, lo que supone finalmente que se reconcilia igualmente la naturaleza y la técnica. Hay ahí un verdadero desafío, y es por ello que se podría estar tentado de abandonar la idea misma de humanismo cuando se trata de defender la *afectividad animal* de un lado, la dignidad cultural *de la técnica* por otro. Pero abandonar la idea de humanismo significaría correr el riesgo de abandonar también la lucha contra las diferentes formas de alienación. Porque el humanismo es en primer lugar esta lucha, siempre *evolutiva*, y es por eso que Simondon escribe que cada época debe inventar su propio humanismo: no hay definición fija del humanismo, que evoluciona en función de los tipos de alienación que combate.

Así, comprender el rol que corresponde a la máquina, y que es el rol del “portador de herramientas” que trabaja de manera autónoma, es liberar al hombre liberando la máquina: se libera al hombre de una alienación *contemporánea* no solamente “maquinica” –la del obrero– sino también cultural –la que es común al “trabajo” y al “capital”, como decía Simondon en el pasaje que usted ha citado. Del mismo modo, comprender *hoy* que es preciso *asumir filosóficamente* lo que Darwin ha descubierto –y que muy pocos pensadores asumen verdaderamente–, será –estoy obligado a hablar del futuro– *liberar al hombre liberando al animal*: se liberará al hombre de una nueva alienación que cada vez más es denunciada, y que es la alienación, ya no del trabajador, sino *del consumidor* obligado a consumir carnes a veces peligrosas para la salud, producidas por una ganadería industrial *que impone al mismo tiempo a los animales condiciones de vida absolutamente deplorables*. Simondon no pensó ciertamente los *desafíos ecológicos* que nos aguardan, pero permite preverlos. Y en *La Société de l’Invention*, intento

reconstruir la filosofía como una “ecología humana” capaz, entre otras tareas esenciales, de *refundar de otro modo* el derecho y de construir el humanismo difícil como un humanismo *descentrado*, es decir también un humanismo *de lo otro que el hombre* –y no un “humanismo del otro hombre” como en Levinas o incluso en Corinne Pelluchon, que intenta prolongarlo en un pensamiento ecológico con el cual discuto.

En cuanto al post-humanismo y al transhumanismo, muestro en mi libro que en realidad *ellos mantienen implícitamente el corte antropológico* concediendo al hombre la capacidad de reconstruirse tecnológicamente, mientras que el ser pensante es en primer lugar un *viviente afectivo*. La paradoja es entonces que sólo el humanismo difícil, como humanismo descentrado, supera verdaderamente el corte antropológico persistente... Aquí, mi trabajo prolonga *filosóficamente* el del célebre primatólogo Frans de Waal sobre *la empatía animal y humana*: los “comportamientos humanos (altruistas) e *inhumanos* (cruels)” son ciertamente indisociables, pero *no* son lo propio del hombre, porque existen también en los *no-humanos*. Yo discuto también en ese momento las tesis de Stiegler, que son muy próximas a las de Sloterdijk en ciertos aspectos. Si ninguno de estos dos pensadores cae en el transhumanismo –ellos tienen el mérito de pensar lo que Stiegler llama la “proteticidad” del hombre, y que *no es* lo que el transhumanismo contempla–, queda que ambos mantienen *al menos residualmente* el corte antropológico dejando entender que la técnica sería lo propio del hombre. Al menos no permiten comprender verdaderamente *cómo* la técnica humana se distingue *de una técnica animal que se trata de entrada de admitir*. Aquí, es preciso volver a Leroi-Gourhan y a lo que denomino la “puesta en interfaz” –y la *interpenetración*– de la técnica y *del lenguaje*, este último habiendo casi desaparecido como *condición original adicional*, en Stiegler.

Por el contrario, no puedo pronunciarme sobre los trabajos de Balibar, porque no los conozco –no creo en los pensamientos que reposan sólo sobre sí mismos más bien que sobre una problemática *otra y archi-reflexiva*, que creo haber encontrado y que denomino “semántica filosófica”, sin la cual no puede haber ontología, axiología o economía política *verdaderamente nuevas*. Tengo a pesar de todo un vago recuerdo de algunas páginas donde Balibar utiliza la noción de lo transindividual, y este recuerdo es el de un uso muy alusivo de este término bajo su pluma. Si usted quiere leer una relectura simondoniana –y stiegleriana– de Marx, sería indispensable ver el enorme segundo tomo de *Penser avec Marx aujourd’hui*, titulado *L’homme?*, de Lucien Sève. La obra contará cuatro tomos cuando esté terminada.

Una última cosa, porque olvidé hablar del anti-humanismo: a menudo se hace de Heidegger la gran figura del anti-humanismo. Pero, como lo he mostrado en mi conferencia “*Quel nouvel humanisme aujourd’hui?*”, publicada primero en inglés y recientemente en francés (<http://www.implications-philosophiques.org/actualite/une/quel-nouvel-humanismeaujourd'hui/>), el “anti-humanismo” heideggereano es al mismo tiempo *un supra-humanismo elitista y esencialista*. Al igual que el post-humanismo es una pura ideología que mantiene a sus espaldas el corte antropológico, así mismo el anti-humanismo tiene su propia debilidad: es o misántropo, o falsamente anti-humanista... Este es un motivo suplementario para no buscar huir del humanismo. Es preciso simplemente *reinventarlo*, y he señalado según qué ejes me propongo por mi parte hacerlo.

ZB: En relación con Stiegler, usted se ha referido a una “refundación artefactual o ‘protética’ de lo transindividual” (*Penser l’individuation...*). En un texto coescrito con Vincent Bontems, usted observa que el diálogo entre Stiegler y Simondon “puede resumirse en... la cuestión del carácter no-antropológico del pensamiento de la técnica” (“*Philosophie de la nature et artefact: la question du ‘préindividuel’*”, 2008). Prosiguiendo esta lectura, Stiegler

habría *radicalizado* ese carácter, de tal manera que se podría ver ahí una “superación de Simondon” fundada sobre la “tecnicidad de la individuación”. En rigor, ¿en qué se traduciría dicha radicalidad, y en qué medida ella ha implicado una distancia de Stiegler en relación con el pensamiento de Simondon?

JHB: la “superación de Simondon” por parte de Stiegler no concierne a la “tecnicidad de la individuación” en general, sino solamente a la “proteticidad” de lo *transindividual*. Me explico. Hay en Stiegler, por una parte, un gesto teórico que nos parece (a Bontems y a mí) muy interesante, y por otra parte, una tesis radical que nos parece delirante... He consagrado a esta confrontación con Stiegler un artículo de fondo: “Individuation and Knowledge. The ‘refutation of idealism’ in Simondon’s Heritage in France” (*SubStance*, 2012). El gesto teórico muy interesante es aquél que, a partir de Leroi-Gourhan, consiste en retomar la idea simondoniana del objeto técnico como “soporte” de lo transindividual para hacer *del artefacto en general*, ya no un simple soporte “de una relación humana que sería modelo de la transindividualidad” (Simondon), sino el *fundamento* de toda transindividualidad. Tal es la “proteticidad” de lo transindividual en Stiegler: el psiquismo no puede devenir psico-social sino *apoyándose* en esas “muletas del espíritu” que son los artefactos; donde se ve que la noción de “prótesis” toma aquí un nuevo sentido. Nosotros concedemos mucho interés a esta tesis de la “proteticidad”, incluso si hoy yo propongo revisitarla por la tesis de la *puesta en interfaz* de la tecnicidad y *del lenguaje*. Aquí, Leroi-Gourhan es por supuesto un punto de partida, lo era también en parte para Stiegler, y por otra parte es mi manera de *discutir* a Leroi-Gourhan que me aparta de la manera en que Stiegler mismo se construyó *discutiéndolo también*...

En cuanto a la tesis radical y delirante, ella concierne justamente a lo que usted llama la “tecnicidad de la individuación”: para Stiegler, lo “preindividual” del que habla Simondon, es decir el estado primero de la realidad sin el cual no puede haber individuación, sería “siempre ya tecnológico” *como* lo es en su opinión lo transindividual. Aquí, por tanto, Stiegler confunde las condiciones de acceso *a lo* preindividual –que son condiciones no solamente transindividuales y por tanto *protéticamente fundadas*, sino además *ultra-tecnológicamente elaboradas*– con las condiciones de *existencia* de lo preindividual. Las condiciones de acceso, son tecnológicas: la física cuántica, gracias a la cual Simondon ha podido proponer la idea de lo preindividual, nos ha revelado la interacción *mínima e inapartable* entre el instrumento de medida y el objeto medido. Pero no habría que concluir que el objeto es *creado por* esta interacción. De hecho, se trata de una *actualización de un potencial* por una interacción que *es* el objeto mismo. En este sentido, la física cuántica accede *a lo real en su génesis misma* de real *relacional y no sustancial*.

Este debate está ligado a la cuestión célebre –lo es desde Kant– de la “refutación del idealismo”, en la medida en que para Stiegler es el artefacto *y solamente él*, el que, porque es la exteriorización de la memoria y por tanto al mismo tiempo la *condición* de nuestra interioridad, permite imponer la presencia de un mundo y dar razón a Heidegger contra Kant: el escándalo no es que no se haya conseguido refutar el idealismo, sino más bien que se exija una demostración de la existencia del mundo, en tanto que el “quién” –es la versión stiegleriana, en *La technique et le temps*, del *Dasein* heideggereano– *supone ya el artefacto, y por tanto un mundo*. Lo aquí nos inquieta (a Bontems y a mí), es el hecho de que el artefacto sea la *única* realidad por la cual el mundo es ya dado. Pero Bontems y yo no estamos de acuerdo acerca de *lo que es preciso proponer* en respuesta a la vía stiegleriana –que comparte igualmente con Heidegger la idea de que el “quién” (el *Dasein*), sería ontológicamente primero, siendo el simple animal pensado “por privación”, en lugar de ser, como en Simondon, el origen ontogenético *a partir* del cual hay que pensar al hombre. El camino que quiero emprender está presentado rápidamente al

final de mi libro *Simondon*, donde resumo igualmente la manera en la cual Stiegler prolonga y discute a Simondon. Pero podemos encontrar un programa un poco más detallado en “Penser après Simondon et par-delà Stiegler” (*Cahiers Simondon* n°2, 2010), así como en mi artículo “Vers la Relativité philosophique” (en V. Bontems (dir.), *Gilbert Simondon ou l’invention du futur*, 2016).

ZB: Precisamente en su libro *Simondon* (Les Belles Lettres, 2014), mencionado recién, usted destaca los aportes del *Curso sobre la percepción* y del curso *Imaginación e invención* en la obra de Simondon. Con respecto a un cierto hilo de problemas a los que usted ya se ha referido, enfrentado a estos dos cursos en particular uno podría tender a desorientarse ante unos énfasis que antes que ser “filosóficos” remiten más bien a la psicología, y donde las referencias a la cuestión de la individuación o a la problemática de la tecnicidad –que parecen ser dos de los ejes mayores– no resulta del todo evidente. ¿Podría usted volver sobre esta dimensión del trabajo de Simondon, y sobre el contexto al interior del cual estos cursos han sido impartidos?

JHB: esos dos cursos son de hecho cursos de “psicología general”, impartidos en la Sorbonne en 1964-65 y 1965-66. En efecto, Simondon no había obtenido un puesto de filósofo, sino de psicólogo, lo que por otra parte le convenía perfectamente ya que la cuestión de la refundación filosófica *de las ciencias humanas* (psicología y sociología) es una de las grandes cuestiones de su trabajo filosófico. Esto nos permite comprender la situación muy particular de esos dos cursos:

de un lado, ellos no forman parte de la filosofía de Simondon, porque son cursos de *psicología*. Por esa razón, no se encontrará ahí la temática de la individuación, que es lo propio de su ontología genética;

pero de otro lado, estos cursos de “psicología general” no carecen de lugar en el proyecto de una *psico-sociología unificante*, de la que los textos propiamente filosóficos de Simondon habían comenzado a entregar los fundamentos.

El *Curso sobre la Percepción* es extremadamente rico en referencias, y desborda incluso el dominio de la psicología de la percepción ya que su primera parte está consagrada a “La percepción en el pensamiento occidental”, por tanto remontando desde muy atrás la constitución de la psicología como disciplina científica. El objetivo de esta primera parte es mostrar que, contrariamente al pensamiento filosófico antiguo e incluso clásico, el pensamiento filosófico contemporáneo, instruido como está por los trabajos de psicología, no piensa ya la percepción como fuente de paradigmas lógicos y criterio del conocimiento verdadero, sino “*como punto de partida de una teoría de las relaciones entre el organismo y el medio*”. En tanto que filósofo, Simondon se quiere aquí el heredero de Merleau-Ponty en su diálogo con la *Gestaltpsychologie*: el objetivo es preparar *la salida de la fenomenología*, prolongando la conexión ya hecha por Merleau-Ponty mismo con los trabajos *científicos* sobre la percepción.

¿En qué la filosofía sigue siendo sin embargo necesaria? Es aquí que el proyecto de una psico-sociología unificante puede dar la palabra al filósofo, ya que Simondon había comenzado a entregar, en la conferencia “Forma, información, potenciales”, pero también en su tesis principal, los fundamentos filosóficos de esta psico-sociología unificante que queda por construir. Y el *Curso sobre la Percepción*, en su cuarta y quinta partes, hablará de la percepción pensando las “*relaciones entre el organismo y el medio no solamente natural sino también social*”: la percepción misma está bio-psico-socialmente determinada. A esta profundidad teórica se añade

la capacidad de Simondon de anticipar los descubrimientos más recientes de las ciencias cognitivas: la percepción es pensada por él en su doble vínculo *con la afectividad y con la acción*, siendo lo viviente *tri-dimensional* y cada dimensión *participando* de las otras dos...

El curso *Imaginación e invención* es quizá todavía más sorprendente. Se trata para Simondon de pensar un "ciclo de la imagen" que es un ciclo "genético" –en el sentido de la *génesis* y no de los genes–, y que comienza *antes* incluso que la percepción, en la *motricidad*, prosiguiéndose luego a través de las siguientes etapas sucesivas:

- las "imágenes *intra*-perceptivas";
- las "imágenes-recuerdos" que, en su acumulación, pueden hacer nacer contradicciones;
- los "símbolos", que resultan de una cierta formalización que vuelve complementarios, y por tanto compatibles, los aspectos que seguirían siendo contradictorios al nivel de las imágenes-recuerdos;
- la invención como "concretización" de la imagen que abre en realidad "un *nuevo* ciclo de relación con lo real"...

Podemos decir que esta teoría del ciclo de la imagen prolonga el *Curso sobre la Percepción*, al cual Simondon remite de hecho en *Imaginación e invención*. La imaginación como facultad supra-perceptiva está aquí fundada sobre una más amplia capacidad de *anticipación* que comienza desde la simple motricidad, lugar de las "imágenes *pre*-perceptivas". En este sentido, podemos decir que la imagen desborda ampliamente a la imaginación. Debemos notar también que esta teoría se apoya en la de Sartre, incluso si Simondon no lo señala más que brevemente. Para Sartre, la percepción y la imaginación serían dos modalidades radicalmente diferentes de la conciencia, ya que la percepción sería "donación de presencia" mientras que la imaginación sería "irrealizante". Para Simondon al contrario, "la imaginación como anticipación no es ya una función que desliga de la realidad y se despliega en lo real o lo ficticio". En fin, yo he precisado en mi libro *Simondon*, y más todavía en "Perception et imagination. Sur la portée théorique des cours de Simondon" (*Cahiers Simondon* n°2, 2010), en qué la breve reflexión de Simondon sobre lo que él llama las "imágenes-objetos" anticipa la temática stiegleriana de la "prótesis de la conciencia".

ZB: Tal como al comienzo para iniciar la conversación, quisiera que concluyéramos abordando una cuestión en cierto sentido *contextual*. Es evidente que los estudios en torno a Simondon han ido progresivamente en aumento durante los últimos años (en Francia por supuesto, pero también en otros lugares). Esto no impide ciertamente las reducciones de su pensamiento a otros programas teóricos y filosóficos. En esta perspectiva, en la medida en que también emerge en el contexto de un cierto "redescubrimiento", ¿cómo evalúa y proyecta usted el trabajo puesto en marcha en Francia con el Centro internacional de estudios simondonianos (CIDES)? Tal vez en esos mismos márgenes sería congruente destacar algunos de sus proyectos filosóficos actuales...

JHB: se pueden distinguir aquí dos cosas:

- de un lado, está el CIDES, que quise crear para que exista una institución que reúna investigadores de diferentes nacionalidades y que se encuentren trabajando de manera rigurosa sobre Simondon, antes de querer prolongar su pensamiento de manera original. En efecto, me ha impresionado fuertemente el hecho de que, bajo la influencia de Deleuze muy a menudo (pero también de Stiegler), mucha gente (no forzosamente filósofos de formación) ¡atribuyen a

Simondon ideas que nunca ha tenido! Es como si se hubiese vuelto una *referencia incontrolada* para todos aquellos que, en el dominio estético principalmente, quieren abrir nuevas vías... Por oposición a esta deriva, que está por supuesto muy presente en todos aquellos que tienen problemas con el texto en francés de Simondon, jóvenes investigadores como Baptiste Morizot hacen un verdadero trabajo de explicación rigurosa de los textos de Simondon. Y si ellos quieren enseguida prolongarlo, no intentan ver en los textos de Simondon mismo cosas que no había pensado. Ellos no dudan tampoco en reprocharle no haber insistido en tal o cual punto; mientras que otros alegrarán que esos puntos ¡son "centrales" en Simondon! Desde este punto de vista, Baptiste Morizot, principalmente, practica la "exégesis polémica" –en el sentido fuerte de cada uno de estos dos términos– que yo había reivindicado por mi parte en *Penser l'individuation. Simondon et la philosophie de la nature* y en *Penser la connaissance et la technique après Simondon*, y es por eso que concedí un prefacio a su libro *Pour une ontologie de la rencontre*, que debe aparecer esta primavera. Yo espero que aparezca igualmente la tesis de Ludovic Duhem, otro miembro del CIDES especializado en la estética. Esto no podrá sino aportar luces a todos esos "filósofos del arte" que pretenden utilizar a Simondon para defender ideas a veces muy alejadas de las suyas... La traducción al inglés de mi libro *Simondon*, permitirá recordarles a los no-francófonos los grandes puntos y las principales sutilezas de la obra de Simondon. El objetivo del CIDES, que reúne también a investigadores como Andrea Bardin (que usted ha citado más arriba), Vincent Bontems, Andrew Iliadis, etc., es más generalmente el de promover la obra de Simondon a partir de trabajos de calidad susceptibles de prolongar –incluso de criticar– esta obra *después* de haberla minuciosamente explicado;

- de otro lado están lo que usted llama mis "proyectos filosóficos". Habiendo publicado 5 monografías sobre Simondon y 6 números de los *Cahiers Simondon*, puedo ahora consagrarme a la escritura de *La Société de l'Invention. Essai d'écologie humaine*, donde propongo una refundación global de la filosofía, de la que por supuesto se trata por ahora de exhibir la estructura sin poder desarrollarla en detalle. Así como lo sugería más arriba, la ontología, pero también la axiología y la economía política, deben convertirse en tres problemáticas claramente diferenciadas, pero todas fundadas en una "semántica filosófica" archi-reflexiva, de la que ellas serían *tres traducciones segundas*. Aquí, pues, la ontología perdería el estatus de "filosofía primera" que Simondon le concedía. Y esta ontología se construiría como *emergentismo anti-sustancialista* y como una "filosofía de la información" –conforme a la idea central de Simondon–, mientras que la economía política sería una "filosofía de la producción", y la axiología, una "filosofía de la educación". Esto se debe al hecho de que las tres dimensiones del sentido identificadas por la semántica primera y archi-reflexiva son la información, la producción y la educación. Ellas son las dimensiones del sentido que se individua en el individuo filosofante, cuya primera tarea es pensar *su propia no-originariedad* de "sentido-sujeto" individuando el sentido. Estoy obligado, aquí, a construir conceptos nuevos, del mismo modo que las tres dimensiones del sentido conducen a *redefinir los dominios mismos de la filosofía*... Una de las consecuencias principales de esta reconstrucción de la filosofía es lo que llamo la "refundación fuera de la ética del derecho": el derecho no debe depender más de la axiología ni ser reservado a las "Personas" dotadas de "libre-albedrío", sino que debe poseer su propia *normatividad no-axiológica*, arraigada en *el padecimiento de las necesidades no-satisfechas de todos los sujetos afectivos humanos y no-humanos*. A este respecto, las *ciencias de la salud* tienen algo que decir en el dominio del derecho. Ellas son el lugar específico donde la información ontológica es constitutiva de la problemática de la economía política como problemática de la satisfacción de las necesidades. Porque si las dimensiones del sentido son irreductibles unas de otras, ellas son al mismo tiempo constitutivas unas de otras. Por ello, igualmente, el dominio axiológico (el Bien, lo Bello, lo

Verdadero – que es también un *valor* y no es por tanto lo “Objetivo” propiamente ontológico) participa en el dominio de la economía política *vía* los valores de *justicia*, de *libertad* y de *salud*, que definen el derecho y rigen la esfera económica de la satisfacción de las necesidades. Pero estos valores están ahí al mismo tiempo sometidos a una normatividad propiamente *no-axiológica*, porque son ellas mismas *vividas como necesidades*. Por supuesto, para repensar así el derecho fuera de la ética y vincularlo a la esfera económica de la satisfacción de las necesidades –no axiológicamente normativas–, debo hacer la crítica de lo que denomino la “confusión ético-política” en toda una tradición ética y política, que va desde John Stuart Mill a Amartya Sen, pasando por Hans Jonas y John Rawls. Esta confusión ético-política toma desde luego *formas diferentes* según las tesis propias de cada uno de estos pensadores, pero en todo momento se mantiene.

Simondon y la cuestión estética*

Ludovic Duhem**

Introducción: el problema de la estética

¿Existe una meditación estética en Simondon? Si la cuestión se plantea es porque, a diferencia de la ontología, la epistemología y la tecnología, la estética sigue siendo un aspecto desconocido de su obra, a tal punto que se puede hablar de una verdadera “zona oscura” de su pensamiento. A decir verdad, este desconocimiento no es una negligencia de los comentaristas¹, porque la cuestión estética en sentido estricto es relativamente exterior a la filosofía de Simondon. Por una parte, no existe propiamente hablando en su obra una doctrina autónoma que tome a su cargo las cuestiones relativas a lo sensible y al arte, y las teorías que podrían directamente participar de ello no convergen nunca para constituirla. Por otra parte, incluso si la abundancia de referencias literarias y artísticas² testimonia de un interés continuo

* Este artículo fue inicialmente escrito en francés y traducido al italiano por Giovanni Carrozini para el número especial “Gilbert Simondon filosofo delle tecniche”, de la revista *Il Protagora* (nº12, 2008). A pedido de Giovanni Carrozini, sólo los aspectos principales del pensamiento estético desarrollado por Simondon en *Du mode d'existence des objets techniques* han sido expuestos y numerosas citas se han insertado para difundir el pensamiento de Simondon todavía no disponible en italiano en 2008. Desde entonces, mis investigaciones se han desarrollado en torno a otros aspectos (individuación, poiesis, imaginación, invención, sacralidad, paisaje, red) y encuentran de ahí en adelante su unidad en una prolongación personal de la “tecnico-estética”. Agradezco a Zeto Bórquez por haber traducido nuevamente este texto y así revivirlo entre los lectores hispanófonos.

** Investigador asociado en la Universidad de Lille. Académico en filosofía del Arte y del Diseño en la ESAD (École supérieure d'art et de design) de Orléans, y en la ESAD de Valenciennes, Francia. Miembro del CIDES (Centro Internacional de Estudios Simondonianos).

¹ Es preciso subrayar que la recepción estética de Simondon es temprana y continúa, aunque sea a menudo parcial y reduccionista, según una lectura unas veces “fenomenologista”, otras veces “tecnicista”, o bajo la forma de una prolongación libre y no exegética. Desde 2008, los conceptos de Simondon se difunden ampliamente, tanto en los investigadores en estética como en los artistas, a tal punto que se ha vuelto posible afirmar que la época es cada vez más “simondoniana”, a riesgo de la caricatura que supone con ella una “moda”. Entre las obras que convocan los conceptos y teorías de Simondon en estética, podemos mencionar las siguientes: Mikel Dufrenne, « *Objet esthétique et objet technique* » (1964), « *Art et technologie* » (1976), en *Esthétique et philosophie*, tomos 1 y 3, Paris, Klincksieck, 1981 y 1983 ; Gilles Deleuze, *Logique du sens*, Paris, Minuit, 1969, *Cinéma 1. L'image-mouvement*, *Cinéma 2. L'image-temps*, Paris, Minuit, 1983 et 1985, *Francis Bacon. Logique de la sensation*, Paris, Seuil, 2002 ; Jacques Garelli, *Rythmes et mondes. Au revers de l'identité et de l'altérité*, Grenoble, Millon, 1991 ; Bernard Stiegler, *De la misère symbolique. 1. L'époque hyperindustrielle*, Paris, Galilée, 2004, *De la misère symbolique 2. La catastrophe du sensible*, Paris, Galilée, 2005 ; Georges Didi-Huberman, *La ressemblance par contact. Archéologie, anachronisme et modernité de l'empreinte*, Paris, Minuit, 2008.

² Sobre la literatura, encontramos referencias a los antiguos como Homero, Horacio, Esquilo, Virgilio y Tucídides, a los clásicos como La Boétie o La Fontaine, a los románticos como Chateaubriand, Musset, Lamartine, Vigny y Hugo, a los modernos como Zola, Baudelaire, Claudel, Marinetti, Proust y Valéry. Completando el panorama, habría que agregar a Rabelais, los cuentistas Hoffmann y Daudet, los novelistas de aventuras Jules Verne y Mikkelson. Sobre música, encontramos los nombres de Mozart y Beethoven para los clásicos, Mendelssohn para los románticos, Dvorak y Xenakis para los contemporáneos. En lo que concierne a las artes plásticas, Leonardo de Vinci, Durero, Miguel Ángel, Rembrandt, Van Loo y Fernand Léger, representando a la pintura; el surrealismo es objeto de especial atención, el Pop-art y el Op-art son señalados. La escultura es apenas evocada con Eufronio, Brigos y Duris, la fotografía es abordada a través de Daguerre, Marey y Muybridge, y el cine es estudiado con Mac

de Simondon por el dominio estético, tampoco las convoca para analizarlas, prefiriendo integrarlas en su argumentación filosófica bajo forma de ejemplo, a veces de referente histórico y excepcionalmente de paradigma.

Sin embargo, no podemos negar a Simondon cualquier intento de elucidación de la realidad estética, como testimonia principalmente la Tercera parte su célebre obra *Du mode d'existence des objets techniques*¹, donde Simondon precisamente se interroga sobre la naturaleza y el estatuto del modo de pensamiento estético en el marco de una teoría de las fases de la cultura; y más sumariamente la Cuarta parte del curso *Imagination et Invention* de 1965-66², donde intentó comprender la invención artística y la especificidad del objeto estético en el marco de una teoría del ciclo de las imágenes. Asimismo, Simondon manifestó en dos ocasiones el deseo de elaborar una estética coherente con su proyecto de reconstitución de la unidad de la cultura: primero según una "estética negativa" en un estudio titulado *Psycho-sociologie de la technicité* (1960-61)³, y enseguida según una "tecno-estética", elaborada en un borrador de una carta que debía ser dirigida a Jacques Derrida⁴ poco antes de su muerte (1982).

Esta ambivalencia de la cuestión estética en Simondon, a la vez preocupación constante y horizonte lejano, apuesta teórica y programa sin continuación, muestra claramente que ella es menos una temática a exponer que un *problema* a resolver, en el sentido en que aparece como una tensión interna a la obra⁵. Lejos de intentar aquí su resolución efectiva, querríamos no obstante mostrar que las pocas reflexiones que ha podido emprender en este dominio, principalmente en *MEOT*, renuevan profundamente el conocimiento de su obra, abriendo una vía para un fundamento genético de la estética.

Naturaleza y estatus del pensamiento en MEOT

Es en el capítulo II de la Tercera parte de *MEOT* que Simondon introduce la cuestión estética en el marco de una teoría original de las fases de la cultura. Esta teoría responde a la insuficiencia de la tecnología como ciencia del objeto para elucidar la esencia de la tecnicidad y reducir así el malestar que existe entre cultura y técnica desde el advenimiento de la industria de las máquinas automatizadas. Más precisamente, se trata para Simondon de reemplazar la génesis y la existencia de los objetos técnicos en la evolución general de la relación del hombre y del mundo, siendo esta relación considerada como un sistema vital, englobando lo viviente y su medio según las fases del devenir. La hipótesis formulada a este respecto por Simondon es que "la tecnicidad resulta de un desfasaje de un modo único, central y original de ser en el mundo, el mágico; la fase que equilibra la tecnicidad es el modo de ser religioso. En el punto neutro entre técnica y religión, aparece en el momento del desdoblamiento de la unidad mágica

Laren, Leenhardt, Essling, Gance y Pagnol. Sobre la arquitectura, encontramos a Vitrubio, Vignole, Alberti y Brunelleschi, aunque la figura del arquitecto para Simondon es Le Corbusier.

¹ Gilbert Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Éd. Aubier, Paris, (1958), 1989. En adelante: *MEOT*. [Aunque existe versión en español: *El modo de existencia de los objetos técnicos*, trad. Margarita Martínez y Pablo Rodríguez, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2007; traducimos directamente de la versión francesa. *N. de T.*]

² Gilbert Simondon, *Imagination et Invention*, Paris, PUF, 2014. [Existe traducción al español de la versión publicada por Éditions de La Transparence en 2008. Véase: *Imaginación e invención*, trad. Pablo Ires, Cactus, Buenos Aires, 2013. *N. de T.*]

³ Gilbert Simondon, « *Psycho-sociologie de la technicité* », en *Sur la technique*, Paris, PUF, 2014.

⁴ Gilbert Simondon, « *Réflexions sur la techno-esthétique* », en *Sur la technique*, PUF, 2014.

⁵ Sobre este tema, me permito remitir a mi artículo "La tâche aveugle et le point neutre. Note sur le double faux départ de l'esthétique chez Simondon", en *Cahiers Simondon* n°1, L'Harmattan, 2009.

primitiva el pensamiento estético: él no es una fase, sino un recuerdo permanente de la ruptura del modo de ser mágico, y una búsqueda de unidad futura”¹.

En este marco, el gesto fundamental de Simondon es universalizar el pensamiento estético aboliendo el privilegio ontológico tradicional de la obra de arte: el pensamiento estético, dice él, “no es nunca de un dominio limitado ni de una especie determinada, sino solamente una tendencia”², lo que quita todo valor constitutivo al análisis de las “obras de arte tal como ellas existen en el estado institucional en una civilización dada”³. En efecto, en tanto que *tendencia*, y más precisamente, en tanto que “tendencia fundamental del ser humano”, el pensamiento estético es a la vez más originario y más universal que el arte; es propiamente el *análogo del pensamiento mágico*, es decir que recuerda y reitera “un universo a la vez subjetivo y objetivo anterior a toda distinción del objeto y del sujeto, y por consiguiente también a toda aparición del objeto separado”⁴. De ahí la importancia central de la “impresión estética” en el análisis de Simondon, porque la “impresión estética, precisa él, no es relativa a una obra artificial”, ella “implica sobre todo el sentimiento de la perfección completa de un acto”⁵. Ahora bien, este primado de la impresión estética comprendida como acto va a poner en marcha todo el análisis del pensamiento estético de Simondon, llevándolo a redefinir la belleza y el arte en función de esta “perfección que da objetivamente [al acto] un resplandor y una autoridad por la cual se vuelve un punto destacable de realidad vivida, un nudo de la realidad experimentada. Este acto se vuelve un punto destacable de la red de la vida humana inserta en el mundo; de este punto destacable a los otros, se crea un parentesco superior que constituye un análogo a la red mágica del universo”⁶.

Comprendemos por tanto que el pensamiento estético expresa la impresión estética, que es como su fondo y su terreno. Ella es, pues, un acto universal que realiza nuevamente la *reticulación* del espacio y del tiempo⁷. La idea de que el pensamiento estético es “lo que mantiene la función de totalidad”⁸, no tiene otro sentido que esta reticulación, como Simondon lo confirma de hecho un poco más lejos: “El carácter estético de un acto o de una cosa es su función de totalidad, su existencia, a la vez objetiva y subjetiva, como punto destacable. Todo acto, toda cosa, todo momento tienen en ellos una capacidad de volverse puntos destacables de una nueva reticulación del universo”⁹. Podemos decir, pues, que el pensamiento estético es indisoluble de la reticulación. Más precisamente, en tanto que actividad estética, él *preserva* esta estructura de reticulación, porque es análogo al pensamiento mágico. Es así “mediación directa entre el hombre y el mundo, mundo intermedio entre el hombre y el mundo”¹⁰; y si “la mediación entre el hombre y el mundo se vuelve ella misma un mundo, estructura del mundo”, entonces el pensamiento estético puede reunir la realidad de figura de la técnica y la realidad de fondo de la religión, principalmente haciendo comunicar la impresión estética que tienen en

¹ MEOT, op. cit. p. 160.

² MEOT, p. 179. Podríamos poner en paralelo esta definición del pensamiento estético con la que da Hegel en su *Introducción a las Lecciones de estética*: “Estos cursos están consagrados a la *estética*: su objeto es el vasto *reino de lo bello*, y tienen más precisamente al arte, e incluso al *arte bello* por dominio”. G.W. Hegel, *Estética*, vol. I, trad. J.-P. Lefevre y V. von Schrenck, Éd. Aubier, Paris, 1995, p. 5.

³ *Ibid.*

⁴ MEOT, p. 163.

⁵ MEOT, p. 180.

⁶ *Ibid.*

⁷ Sobre esto, véase Ludovic Duhem, “La réticulation du monde. Simondon penseur des réseaux”, en Vincent Bontems (dir.) *Gilbert Simondon ou l'invention du futur. Colloque de Cerisy*, Paris, Klincksieck, 2016.

⁸ MEOT, p. 179.

⁹ MEOT, p. 181.

¹⁰ MEOT, p. 183.

común, recomponiendo, por ende, una unidad que sea verdadero “redescubrimiento de la totalidad mágica”¹.

Una vez universalizada a partir de la impresión estética y redefinida como poder de reticulación, el pensamiento estético implica una concepción no menos radical de la belleza. Para Simondon, “es la *inserción* la que define el objeto estético, y no la imitación: (...) Una estatua, en cierto sentido, imita a un hombre, y lo reemplaza, pero no es en ese sentido que ella es obra estética; lo es porque se inserta en la arquitectura de una ciudad, marca el punto más alto de un promontorio, completa una muralla, corona una torre”². La belleza no es, pues, inherente a un objeto o sometida a un conjunto de normas definidas a partir de un arquetipo, es impresión estética expresada en una reticulación del mundo humano y del mundo natural que queda *insertada* en la realidad que la sostiene. Lo que significa que “no es nunca propiamente hablando el objeto el que es bello: es el *encuentro*, produciéndose a propósito del objeto, entre un aspecto real del mundo y un gesto humano”³. La belleza no se adhiere, pues, a un objeto o a un sujeto, ella es cada vez el símbolo de un encuentro, porque para Simondon “el objeto estético es, de hecho, un *mixta*: apela a un cierto gesto humano, y por otra parte, contiene, para satisfacer este gesto y corresponderle, un elemento de realidad que es el soporte de este gesto, al cual este gesto se aplica y al cual corresponde”⁴. Esto implica que para Simondon “el objeto estético no es propiamente hablando un objeto; es también parcialmente el depositario de un cierto número de caracteres de evocación (*caractères d’appel*) que son sujeto de la realidad, del gesto, a la espera de la realidad objetiva en la cual este gesto puede ejercerse y cumplirse; el objeto estético es a la vez objeto y sujeto: espera al sujeto para ponerlo en movimiento y suscitar en él por una parte la percepción y por otra la participación. La participación está hecha de gestos, y la percepción da a estos gestos un soporte de realidad objetiva”⁵.

Podemos entonces preguntarnos si esta concepción no desrealiza el objeto estético, en el sentido en que ella le quita toda consistencia para convertirlo en un puro juego abstracto. Al contrario, la intención fundamental de Simondon es la de desustancializar el objeto estético sin desrealizarlo⁶, de ahí la importancia de considerar el encuentro mismo como un *gesto*, es decir, como un acto real que responde a una evocación también real. Su combinación no es, pues, ni fortuita ni arbitraria, es determinada en el tiempo y en el espacio, manteniéndose imprevisible. Es, de algún modo, una evidencia inapropiable y significativa de la relación del hombre con el mundo que se manifiesta en una reticulación nueva del universo.

Es por esto que Simondon insiste tanto en liquidar el privilegio ontológico de la obra de arte con el fin de sustituir la falta de objetividad del gesto: “todo gesto mediador es estético [dice él], incluso y quizás esencialmente fuera de la obra de arte. El gesto estético completo, a la vez sagrado y profano, no puede encontrarse sino difícilmente en la obra de arte, que es en general o sagrada o profana (...) La impresión estética completa y real (...) no nace de la obra de arte, sagrada o profana, y ni siquiera exige que la obra de arte esté presente en el momento

¹ MEOT, p. 182.

² MEOT, pp. 183-184. Nosotros subrayamos.

³ MEOT, p. 191. Nosotros subrayamos.

⁴ Ibid. Nosotros subrayamos.

⁵ MEOT, pp. 191-192.

⁶ Tomamos esta fórmula de J.-H. Barthélémy, quien simboliza así la radicalidad positiva del gesto ontológico de Simondon. Cf. Jean-Hugues Barthélémy, *Penser l’individuation. Simondon et la philosophie de la nature*, Éd. L’Harmattan, Paris, 2005.

en que la impresión se manifiesta”¹. Es la impresión estética la que es primera, ella es a la vez principio y condición de la belleza. Sin embargo, la impresión estética no es nunca dada, si no la belleza no podría nunca decirse de un encuentro. Para Simondon, la belleza es indeterminada, en la medida en que resulta siempre del esfuerzo indirecto de un sujeto. La belleza es así como un desvío (*détour*), en el sentido en que ella es “realización de lo que no se buscaba realizar, de aquello por lo cual no se hacía esfuerzo directamente, y que sin embargo era oscuramente sentido como una necesidad complementaria, a través de una tendencia hacia la totalidad. La tendencia hacia la totalidad es principio de la búsqueda estética”². La belleza es, en cierto modo, el símbolo de esta búsqueda.

Toda la originalidad de Simondon radica en considerar “la realidad estética” como “preobjetiva”³, es decir, en explicarla como una tendencia hacia la totalidad que es real antes de ser objetiva, universal antes de ser subjetiva. Por este motivo la existencia del objeto estético es relativizada para ser refundada al nivel más primario de la vida, aquél que manifiesta “una cierta manera de ser de lo viviente en el mundo, incluyendo caracteres de evocación, direcciones, tropismos en el sentido propio del término”⁴. Simondon efectúa así un salto más acá de la percepción, sin duda más originario que toda fenomenología posible.

Sin embargo, si la liquidación del privilegio ontológico de la obra de arte permite universalizar el pensamiento estético, la relativización del objeto estético como encuentro, ¿no trae como consecuencia inmediata liquidar el arte? Al contrario, el arte se ve más bien fortalecido. Porque si el arte no es, para Simondon, el simple dominio de coexistencia de las obras de arte⁵, e incluso si “el arte instituido, el arte artificial no es todavía sino una preparación y un lenguaje para descubrir la impresión estética verdadera”, y que “se convierte en una pantalla que impide la aparición de la verdadera impresión estética” cuando se vuelve esteticismo, el arte es tanto más consistente en cuanto se desustancializa universalizándose. Y es ante todo porque “capta un universo a partir del esfuerzo humano y reconstituye una unidad”⁶ que es consistente. Dicho de otro modo, el arte no es liquidado sino relativizado, en lugar de ser una yuxtaposición de seres sin relación con la totalidad, es voluntad de unidad de la cultura, fuerza de convergencia de la tecnicidad y de la sacralidad. Su consistencia no es, pues, objetiva o subjetiva, sino preobjetiva: está plenamente acabada en la red de analogías que constituye como gesto recíproco del hombre y del mundo. Es por ello que Simondon da al arte una dimensión ontológica sin por ello restaurar lo que quería conjurar (el privilegio ontológico de la obra de arte). Esta dimensión ontológica es relativa a la teoría misma de las fases, considerada como sucesión de los modos de la tecnicidad. En efecto, en tanto que analogía

¹ Es el caso del Romanticismo pero no el del arte clásico (como lo dice Simondon justo después), lo que significa que es una condición histórica y no ontológica.

² MEOT, p. 198.

³ MEOT, p. 192. Que la realidad estética sea “preobjetiva” no excluye el juicio estético sino que, al contrario, lo integra como dimensión genética y compuesto de la existencia de la obra de arte misma. Simondon dice, en efecto, que “el juicio estético queda en general un *mixto* de juicio técnico y de juicio estético puro” (p. 194, subrayado nuestro) y que está también sometido a una génesis, principalmente en las obras que tienen por material la duración.

⁴ MEOT, p. 192. Simondon reafirmará las condiciones físico-biológicas de la invención artística en el curso *Imagination et Invention* de 1965-66 (PUF, 2014). Sobre este aspecto, ver Ludovic Duhem, “La théorie du cycle de l’image de Simondon”, en J.-J. Wunenburger et J. Lamy (dir), *L’histoire de l’imagination en France (1945-2000)*, Paris, Garnier, 2016.

⁵ Lo que todavía es el “mundo del arte” de los filósofos analíticos, en el sentido en que ellos no toman absolutamente en cuenta el sistema individuo-medio; porque el “medio del arte” –en el sentido de Simondon esta vez– es tanto un medio físico como un medio biológico, psíquico, social y tecno-artístico.

⁶ MEOT, p. 193.

estructural y cualitativa, “el arte es lo que establece la transductividad de los diferentes modos, unos en relación con los otros”¹. Más precisamente, el arte es “lo que en un modo permanece no-modal, como en torno de un individuo queda una realidad preindividual asociada a él, permitiéndole la comunicación en la institución de lo colectivo”². Simondon da entonces el nombre de “intención estética” a ese poder transductivo que se ejerce sobre los modos.

Sin embargo, incluso si el “destino del pensamiento estético” es ser, en efecto, el “ecumenismo del pensamiento”, es decir, el esfuerzo indefinido por “reconstituir al interior de cada modo de pensamiento una reticulación que coincide con la reticulación de los otros modos de pensamiento”³, es no obstante incapaz para Simondon de entregar las condiciones a la vez teóricas y prácticas para la reconstitución de la unidad de la cultura. Dos razones justifican este inesperado rechazo: por una parte, “el poder de convergencia de la actividad estética no se ejerce plenamente sino al nivel de la relación entre las formas primitivas de las técnicas y de las religiones”⁴, y no al nivel de las formas actuales, nacidas de un segundo desfasaje, que son la ciencia y la ética. Por otra parte, aunque el arte sea efectivamente transductivo, “apunta a encontrar los modos sin salir de un modo, solamente dilatándolo, retomándolo, perfeccionándolo”⁵, lo que le impide recapitular todos los modos, condición indispensable en opinión de Simondon para “edificar una relación estable y completa entre las técnicas del hombre y los pensamientos sociales y políticos”⁶. Es, pues, el pensamiento filosófico el que “conviene para semejante elaboración [concluye Simondon], porque él puede conocer el devenir de las diferentes formas de pensamiento, y establecer una relación entre las etapas sucesivas de la génesis, en particular entre aquella que lleva a cabo la ruptura del universo mágico natural y la que lleva a cabo la disociación del universo mágico humano, y que está en curso de llevarse a cabo”⁷.

¹ MEOT, p. 199.

² Ibid.

³ MEOT, p. 181.

⁴ MEOT, p. 201.

⁵ MEOT, p. 199.

⁶ MEOT, p. 215.

⁷ MEOT, p. 216. El estudio *Psycho-sociologie de la technicité*, prolongará este análisis corrigiéndolo. Simondon será en efecto menos estricto en cuanto a la capacidad del pensamiento estético de hacerse cargo del sentido del devenir, a saber, la reconstitución de la unidad de la cultura por reincorporación de la técnica. Toma posición, particularmente en su Conclusión, a favor de una “estética negativa” : “La convergencia de la tecnicidad y de la sacralidad como fundamento de una cultura es posible al nivel de la obra estética, que expresa un estado actual de las fuerzas y de los poderes humanos, entre lo único traído desde el pasado y del poder de reticulación abierto al porvenir de la realidad técnica”. (...) Si el encuentro de la tecnicidad y la sacralidad es posible a través del arte, es al nivel de las grandes redes: aquí aparecen nociones que, especialmente en su aspecto negativo, reúnen las categorías de la esquematización técnica y de la intuición sagrada. Es una *estética negativa*, apta para percibir la monstruosidad, en los procesos de organización y de desarrollo; la categoría positiva que corresponde a la toma de conciencia de la monstruosidad es la de la *optimización funcional*, buscando en la organización de los seres el más alto nivel de forma. No obstante, en las obras debidas a la constructividad del trabajo humano, no hay forma dinámica absolutamente perfecta, subsiste algo negativo, un aspecto por el cual el ser constituido se opone a sí mismo y se destruye en el curso de su funcionamiento: el ser no es nunca totalmente concreto, es siempre, en una cierta medida, monstruoso. Un estudio de la teratología implícita de los seres reúne la intuición de sacralidad y la normatividad operatoria de las técnicas. Ella supera a las éticas, relativas a un modo psico-social de existencia ya dada, y localizada, adiabático por tanto” (p. 43. Simondon subraya).

Hacia una estética genética

Se desprende de este último pasaje una teleología implícita a la teoría de las fases, haciendo surgir una *tensión interna* entre el estatus del pensamiento estético en ese marco y su naturaleza transductiva. En el fondo, esta tensión interna sitúa el desafío de la estética en Simondon más allá de su propia mediación estética en *MEOT*. Es preciso, pues, releer la teoría de las fases a la luz de la teoría de la individuación, porque ella implica una teoría de las fases del ser de la cual toda teleología implícita está ausente. Es a esta condición crítica que la convergencia de las teorías elaboradas en el marco de la filosofía de la individuación y de la técnica es posible, requisito indispensable para toda estética completa genéticamente fundada¹.

¹ Para una discusión completa de las condiciones filosóficas de una estética genética, ver Ludovic Duhem, *L'être préindividuel de l'œuvre d'art. Introduction à une philosophie de la création*, tesis de Doctorado, Lille, 2008. Hoy en día (2016), considero que esta estética genéticamente fundada debe llegar a ser en su principio una tecno-estética. Sobre esto ver Ludovic Duhem, "Introduction à la techno-esthétique", revista www.archee.qc.ca, Montréal, enero 2010 y Ludovic Duhem "Entrer dans le moule. Individuation et poiétique", en *La Part de l'Œil*, "Formes et forces. Topologies de l'individuation, Deleuze, Simondon", n°26-27, Bruxelles, La Part de l'Œil, 2013.

La relación transindividual*

Muriel Combes**

La individuación psíquica y colectiva: ¿una o más individuaciones?

No es la menor de las singularidades de Simondon el que haya pensado la naturaleza de la relación que se establece entre individuo y colectivo en el marco de las sociedades humanas a través del estudio de la individuación psíquica y colectiva, cuyo detalle describe minuciosamente en la obra epónima que sigue a *El individuo y su génesis físico-biológica*. El nombre que el autor eligió para designar lo que se trata en su libro sorprende por su carácter enigmático: no “la individuación de lo colectivo” ni “las individuaciones psíquica y colectiva”, sino “la individuación psíquica y colectiva”, expresión en singular que hace mantener juntos dos términos en la distancia unificadora de una “y”.

El singular del título deja entender que se tratará en la obra de una sola individuación, psíquica y colectiva, o incluso, como el autor escribe a veces: *psico-social*, suprimiendo con ello el estatuto problemático de la “y”. Se trataría por consiguiente de una individuación de dos caras, de una sola operación para dos productos o resultados: el ser psíquico y el colectivo.

Sin embargo, desde la introducción, se precisó que se trata de “dos individuaciones [...] recíprocas la una con relación a la otra”¹. Pero recíproco no significa idéntico: se dice de una relación que es recíproca cuando se ejerce simultáneamente de un primer término a un segundo e inversamente. Decir que la individuación psíquica y la individuación colectiva son recíprocas viene a ser pues en cierta manera hacer de ellas los polos de una única relación constituyente. Pero es sobre todo, en cualquier caso, decir que hay *dos* individuaciones, de las cuales la primera (la individuación psíquica) es llamada “interior” al individuo y la segunda “exterior”.

Ahora bien, es con ocasión del enunciado de la reciprocidad de las dos individuaciones que se introduce, en el pasaje ya citado, el concepto de *transindividual*: “Las dos individuaciones, psíquica y colectiva [...], permiten definir una categoría de lo transindividual que tiende a dar cuenta de [su] unidad sistemática”. ¿En qué puede consistir tal unidad? En la medida en que las dos individuaciones son primero designadas – al comienzo del mismo párrafo – como “la relación interior y exterior al individuo”, lo transindividual aparece como aquello que unifica no individuo y sociedad, sino una *relación interior* al individuo (la que define su psiquismo) y una *relación exterior* (la que define lo colectivo): la unidad transindividual de las dos relaciones es pues una relación de relaciones.

La individuación psíquica y colectiva sería por consiguiente la unidad de dos individuaciones recíprocas: la individuación psíquica y la individuación colectiva. Sin embargo, parece que uno no puede aferrarse a esta respuesta. En efecto, desde que se examina un poco más de cerca el estudio de la individuación psíquica, se la descubre compuesta: la emoción y la

* Publicado en francés en *Simondon individu et collectivité: pour une philosophie du transindividuel*, Paris: PUF, 1999, pp. 22-39, y en italiano en *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*, edición al cuidado de Étienne Balibar y Vittorio Morfino, Milano: Mimesis Edizioni, 2014, pp. 49-78. Agradecemos a la autora y a Vittorio Morfino por haber facilitado la presente publicación. Traducción: Marcelo Rodríguez Arriagada. Participó en la revisión: Ernesto Feuerhake.

** Profesora de Filosofía Francesa Contemporánea, CRMEP-Kingston University.

¹ Simondon, Gilbert, *L'Individuation psychique et collective*, Paris: Aubier, 1989, p. 19. De aquí en adelante: IPC.

percepción aparecen así como “dos individuaciones psíquicas que prolongan la individuación del ser viviente”¹. Si la individuación psíquica es compuesta, entonces ya no estamos frente a dos individuaciones (psíquica y colectiva), sino frente a una multiplicidad de individuaciones. Pero entonces, ¿cuántas individuaciones hay precisamente, y cómo pueden esas individuaciones múltiples unificarse finalmente en una *individuación psíquica y colectiva* en singular? Esto no se comprende sino a condición de recordar que todo el proyecto de una filosofía de la individuación está guiado por una intención anti-sustancialista, lo que se dirá aquí: el psiquismo no es una sustancia. Se trata en efecto de llegar a pensar el psiquismo y lo colectivo “sin recurrir a nuevas sustancias”², tales como “el alma” o “la sociedad”, que serían nuevas respecto a aquellas de que se dispone ya al final del estudio trazado en *El individuo y su génesis físico-biológica*, a saber: el individuo físico y el ser viviente. El doble peligro que acecha a tal proyecto, y que se enuncia al mismo tiempo que él, es entonces claro: se llama “psicologismo” y “sociologismo” a los dos sustancialismos que esperan a todo pensamiento de la realidad designada como “psico-social”, para rebajarla a entidades fijas (el psiquismo y la sociedad).

Pero, ¿qué significa pensar la realidad del ser psíquico y de lo colectivo sin recurrir a nuevas sustancias? Es mostrar que la individuación psíquica y la de lo colectivo *prolongan* la individuación vital, de la cual son continuación. En tanto que seres individuados, los seres vivientes surgen de una primera individuación, la individuación biológica. Pero, como se ha comenzado a ver precedentemente, los seres vivientes no se mantienen en la existencia sino perpetuando esa primera individuación, en la que han nacido, por una serie de individuaciones *individualizantes*. Es esta continuación de la individuación primera lo que se llama *individualización*. En efecto, un ser vivo “tiene necesidad para existir de poder continuar individualizándose resolviendo los problemas del medio que lo rodea y que es su medio”³. En el análisis que propone Simondon, la percepción, por ejemplo, aparece como un acto de individuación operado por un ser viviente para resolver un conflicto en que entra con su medio. En esta perspectiva, percibir no es en primer lugar captar una forma, sino que es, en el seno de un conjunto constituido por la relación entre el sujeto y el mundo, el acto por el cual un sujeto *inventa* una forma y modifica de ese modo su estructura propia al mismo tiempo que la del objeto. Solo es posible percibir si se está al interior de un sistema tensionado, y del cual se es un sub-conjunto. Tomando el ejemplo de la sorprendente aptitud de los niños para reconocer las diferentes partes del cuerpo en los animales que ven por primera vez, incluso aquellos cuya morfología está muy alejada de la de los seres humanos, Simondon concluye que el niño está corporalmente implicado en la percepción en función de la emoción – simpatía, miedo, etc. – provocada por el animal. Así, nunca se percibe la mera forma del animal, sino “su orientación en el conjunto, su polaridad, que hace que esté acostado o erguido sobre sus patas, que haga frente o huya, que tenga una actitud hostil o confiada”⁴. Si se admite que la individuación psíquica consiste en una serie de individuaciones que prolongan la individuación primera del ser vivo, se dirá entonces que: “Cada pensamiento, cada descubrimiento conceptual, cada surgimiento afectivo es una recuperación de la individuación primera: se desarrolla como una reanudación de este esquema de la individuación primera, de la cual es un renacimiento alejado, parcial, pero fiel”⁵.

¹ IPC, 120.

² IPC, 19.

³ IPC, 126.

⁴ IPC, 79.

⁵ IPC, 127

La individuación primera, lo sabemos, es la que da nacimiento al ser vivo individuado. Pero, ¿qué es lo que nace de la individuación psíquica? ¿Un tipo de individuo nuevo, el individuo psíquico? Al parecer no. Ya la introducción, que nos enseñaba que “el psiquismo está hecho de individuaciones sucesivas que permiten que el ser resuelva los estados problemáticos que corresponden a la permanente comunicación entre lo más grande y lo más pequeño que él”¹, nos daba a entender que más que individuos psíquicos lo que hay son *problemas* psíquicos. No existen, en efecto, sino dos clases de individuos: los individuos físicos y los individuos vivos. Es por eso que para ser rigurosos, hay que decir que “no hay, hablando con propiedad, una individuación psíquica, sino una individualización del ser vivo que da nacimiento a lo somático y a lo psíquico”². La individuación psíquica es una individuación vital perpetuada.

Lo que se llama, hablando impropriamente, *individuación psíquica*, aparece así como la operación que busca, *en un ser ya individuado*, una individuación inicial: ella no podría por consiguiente dar nacimiento a un nuevo individuo, sino más bien a un nuevo dominio del ser. De entrada, en efecto, la definición que da Simondon del individuo como “la realidad de una relación metaestable”³ invalida una aproximación por dominios pre-constituidos, ya que éstos, en la medida en que dependen de la modalidad de la individuación, no le preexisten. Pues los dominios resultan de la manera en que la metaestabilidad del sistema individuo/medio se conserva o por el contrario se degrada luego de la individuación. El dominio físico es así aquel en que el individuo, al aparecer, hace desaparecer el estado metaestable suprimiendo las tensiones del sistema en el cual aparece, contrariamente al dominio del ser vivo, que se define por el hecho de que el individuo conserva la metaestabilidad del sistema en que ve la luz. Pero concerniente al “dominio psíquico”, que se supone nace de la individuación psíquica, ¿qué es lo que va a permitir definirlo, considerando que no existe individuo psíquico en el sentido en que existen individuos físicos y vivientes? Planteada así, la pregunta no es del todo justa, puesto que subentiende que los dominios de ser podrían definirse por los *tipos* de individuos que los pueblan. Ahora bien, en la medida en que los dominios dependen de la modalidad de la individuación, de la manera en que ella conserva o no la metaestabilidad de un sistema, no se definen por los tipos de individuos que los pueblan, pues éstos resultan igualmente de la operación individuante. Hecha esta observación, queda sin embargo planteada la pregunta de qué es lo que permite definir un dominio de ser.

En la perspectiva de esta pregunta, retomemos la afirmación de Simondon ya citada, según la que “no hay, hablando con propiedad, una individuación psíquica, sino una individualización del ser vivo que da nacimiento a lo somático y a lo psíquico”. Para comprender esto, hay que recordar que un ser vivo no cesa de estar confrontado, mientras vive, a una serie de problemas: percibir, alimentarse, experimentar una emoción, aparecen así como otras tantas tentativas de resolver tal o cual problema de compatibilidad con un medio. Ahora bien, la compatibilización del organismo con el medio puede tomar la forma de un desdoblamiento de la unidad vital psicosomática según dos series de funciones: las funciones vitales o somáticas y las funciones psíquicas. La individuación psíquica aparece entonces como una nueva estructuración del ser vivo que se encuentra repartida en *dos dominios distintos*: el dominio somático y el dominio psíquico. Allí donde había antes una unidad psicosomática homogénea, hay, después de la individualización, una unidad “funcional y relacional”. De manera que ahora se puede responder a la pregunta planteada más arriba: lo que define un

¹ IPC, 22

² IPC, 134. El subrayado es nuestro.

³ IPC, 79-80.

dominio de ser no son las *substancias* que lo llenan, sino las *funciones* que nacen del desdoblamiento individuante y que le dan su nombre.

Siguiendo esta descripción de la dualidad psicósomática como resultado, en el seno del ser vivo, de una operación desdoblante, y no como un dualismo de substancias, se vuelve imposible reconsiderar la línea de división entre el hombre y el animal. La oposición tradicional entre el hombre y el animal reposa en efecto sobre un dualismo substancial de lo somático y lo psíquico, en virtud del cual se encierra al animal en las conductas somáticas: "En relación al hombre que percibe, el animal parece perpetuamente sentir, sin poder elevarse al nivel de la representación del objeto separado del contacto con el objeto"¹. Ahora bien, aunque sean menos numerosas que las conductas instintivas que dependen de la individuación, hay en los animales conductas de individualización: son las conductas de "reacción organizada", que implican que el ser vivo invente una estructura. La diferencia entre hombre y animal aparece en consecuencia como "de nivel más que de naturaleza"²; serán numerosas las implicaciones que este anti-esencialismo antropológico tendrá sobre el pensamiento del colectivo.

La individuación psíquica, en la cual un examen atento descubre una individualización más que una individuación, se presenta por otra parte como una "individuación interior"³. Ahora bien, puede parecer extraño calificar de "interior" una individuación que compromete, a través de la percepción y la acción, la relación con el mundo y con los otros seres vivos, es decir, con una exterioridad.

En primer lugar, hay que entenderlo por oposición a la individuación llamada "exterior", que da nacimiento a lo colectivo como realidad que existe fuera del individuo. Pero hay que entenderlo sobre todo en el sentido de que el individuo está estructuralmente comprometido en sus actos psíquicos. La percepción, por ejemplo, no se cumple fuera del sujeto como captación de una forma exterior, sino que compromete al sujeto que percibe en tanto que parte de un sistema orientado. El ejemplo del niño y del animal lo mostraba ya claramente: percibir es inventar una forma, con el fin de resolver un problema de incompatibilidad entre el sujeto que percibe y el mundo en el cual existe. Se puede incluso avanzar esto: un sujeto no percibe ni actúa *afuera* sino en la medida en que opera simultáneamente una individuación *en él*. Dicho de otro modo, un sujeto "opera la segregación de las unidades en el mundo objeto de percepción, soporte de la acción o elemento que responde por las cualidades sensibles, en la medida en que ese sujeto opera en sí mismo una individualización progresiva por avances sucesivos"⁴. El psiquismo, lo hemos visto, para Simondon puede incluso resumirse en tal individualización progresiva en el seno del individuo. Es por esta razón que no hay que entenderlo como una substancia. Que se diga de él que es una "relación interior" no significa que sea una interioridad.

Ni fuero interno ni pura exterioridad sin consistencia, el psiquismo se constituye en el cruce de una doble polaridad, *entre* la relación con el mundo y los otros, y la relación consigo mismo (sin que se sepa aún muy bien en qué consiste este "sí mismo" desde ahora desustancializado). Su realidad es transductiva, es la realidad de una relación que reúne dos vínculos. Esta relación, lo hemos visto, se opera en el individuo como individualización; y es operada por la afectividad y la emotividad, que definen el "estrato relacional que constituye el centro de la individualidad"⁵. Al situar el centro de la individualidad en la afectividad y la

¹ IPC, 140,

² IPC, 141.

³ IPC, 19.

⁴ IPC, 97.

⁵ IPC, 99.

emotividad, Simondon se aleja de la mayor parte de las concepciones de la individualidad psíquica, ya sea que reposen sobre una teoría de la conciencia o sobre la hipótesis del inconsciente. El verdadero centro de la individualidad, no puntual, es del orden de una subconsciencia: debido a que, según Simondon, el inconsciente designa una realidad demasiado substancial, concebida según el modelo de la conciencia – por alterado que se presente este modelo –, va a buscar en otra parte la conexión entre relación consigo mismo y relación con el mundo; su búsqueda pone a la luz el estrato afectivo-emotivo, dominio de las intensidades, que es el único que puede permitir comprender que en el seno de los individuos puedan operarse reconfiguraciones psíquicas globales por franqueamiento de umbrales.

En este punto, el autor de *La individuación psíquica y colectiva* está muy cerca de la comprensión spinoziana del sujeto de la ética como lugar de una variación perpetua de su potencia de actuar, en función de su capacidad de afectar a los otros sujetos (es decir, de ser la causa en ellos de afecciones que aumentan o disminuyen su potencia de actuar) y de ser afectado por ellos (es decir, experimentar los efectos de sus acciones bajo la forma de afecciones que aumentan o disminuyen su propia potencia). En la medida en que la diferencia ética que existe entre lo que es liberador y lo que es esclavizador se retrotrae a la diferencia entre los afectos que aumentan nuestra potencia de actuar y los que la disminuyen, se puede decir que la capacidad de afectar y de ser afectado constituye el centro de la teoría spinoziana del sujeto. Al punto de que para Spinoza la conciencia, lejos de ser una entidad estable y autónoma susceptible de abrigar un libre arbitrio, varía en función de la globalidad de la “vida afectiva” del sujeto, es decir, en función de la relación de fuerzas que tiene lugar en él entre afectos activos y pasivos, pero también, en el seno de los afectos pasivos, entre pasiones felices (que aumentan nuestra potencia) y pasiones tristes (que la disminuyen). Así, lo que Simondon explica del estrato afectivo-emotivo, a saber que: “Son sus modificaciones las que son las modificaciones del individuo”¹, es ya cierto de la capacidad de afectar y ser afectado en Spinoza. Y lo que se perfila en estas palabras es una comprensión del sujeto en cuya elaboración la relación con el afuera no es algo que le ocurra a un sujeto ya constituido, sino aquello sin lo cual no podría constituirse.

Afectividad y emotividad, la vida más que individual

Abordar la cuestión del psiquismo a través de la problematización de una individuación psíquica y colectiva le permite a Simondon romper la oposición substancial entre individuo y colectividad al interior de la cual la vida psíquica se encuentra tradicionalmente definida como vida interior *del individuo*. En efecto, en la perspectiva que abre, “la realidad psíquica no está cerrada sobre sí misma. La problemática psíquica no puede resolverse de manera intra-individual”. Y esto, porque “una vida psíquica que quisiera ser intra-individual no llegaría a superar una *disparation*² fundamental entre la problemática perceptiva y la problemática

¹ IPC, 95.

² La noción de *disparation*, frecuente en Simondon, designa una tensión, una incompatibilidad entre dos elementos de una situación, que solamente una nueva individuación puede resolver, al dar nacimiento a un nuevo nivel de realidad. La visión, por ejemplo, es descrita por Simondon como la resolución de una *disparation* entre la imagen percibida por el ojo izquierdo y la percibida por el ojo derecho. Esas dos imágenes bidimensionales dispares requieren la aparición de una dimensión tridimensional en la cual solamente se unifican.

afectiva”¹. ¿En qué consiste la *disparation*, es decir, el distanciamiento [*écart*], la incompatibilidad en cuestión?

La “problemática perceptiva” es la de la existencia de una multiplicidad de mundos perceptivos en el seno de los cuales se trata cada vez de inventar una forma que instaure una compatibilidad entre el medio en el cual se opera la percepción y el ser que percibe; ahora bien, esta problemática concierne al individuo como tal. ¿Por qué precisar aquí que hablamos del individuo *como tal*? Porque la problemática afectiva es, a la inversa, la experiencia en la cual un ser va a experimentar que no es solamente individuo. La afectividad, estrato relacional que constituye el centro de la individualidad, se nos aparece más precisamente como conexión entre la relación del individuo consigo mismo y su relación con el mundo. Ahora bien, es en primer lugar bajo la forma de una *tensión* que se efectúa esta relación consigo mismo: *la afectividad, en efecto, pone el individuo en relación con algo que él lleva consigo, pero que experimenta con justa razón como exterior al individuo que él es*. Es que la afectividad implica una relación entre el ser individuado y una parte de realidad preindividual, no individuada todavía, que todo individuo lleva consigo: la vida afectiva, como “relación consigo mismo”, es pues una relación con lo que, *en uno mismo*, no es del orden del individuo². Nos revela, por consiguiente, que no somos solamente individuos, que nuestro ser no es reductible a nuestro ser individuado.

En lenguaje simondoniano, *se llamará sujeto a la realidad constituida del individuo y de la parte de preindividual que lo acompaña mientras vive*. Y, si el problema del individuo como tal es el problema de los mundos perceptivos, “el problema del sujeto es la heterogeneidad entre los mundos perceptivos y el mundo afectivo, *entre el individuo y lo preindividual*”³. Heterogeneidad propia del sujeto como tal, del sujeto en tanto que sujeto, es decir, en tanto que ser *más que individual*: pues el sujeto es individuo y otra cosa que individuo: es incompatible consigo mismo” (idem). Lo cual, como se verá, significa para Simondon que no puede verdaderamente resolver la tensión que lo caracteriza sino al interior de lo colectivo; el sujeto es un ser en tensión hacia lo colectivo, y su realidad es la de una “vía transitoria”.

Ahora bien, el sujeto puede verse tentado – sería sin duda más justo decir *forzado* – a resolver esta tensión de manera intra-subjetiva. Tentativa condenada al fracaso, pero que constituye según Simondon una experiencia con todas sus letras, y que como tal merece descripción: la experiencia de la angustia.

El autor de *La individuación psíquica y colectiva* reserva a la descripción de la vivencia de la angustia un lugar central, inmediatamente después de la primera exposición sobre la noción de transindividual, en la primera parte de la obra titulada *La individuación psíquica*. Es que, si pertenece a la afectividad el colocar al sujeto frente a una parte de preindividual en él que excede su capacidad de reabsorción individual, este exceso puede tomar, en el seno del sujeto que lo experimenta, la forma de una invasión insoportable. Para Simondon, la angustia no es por consiguiente una vivencia pasiva; es el esfuerzo que hace un sujeto por resolver en sí

¹ Simondon, Gilbert, *L'Individu et sa genèse physico-biologique*, Paris: PUF, Coll. Épipiméthée, 1964 ; republicado en éd. Jérôme Millon, coll. Krisis, 1995, pp. 164-165. De aquí en adelante: IG.

² Ciertas investigaciones recientes en psicología hacen igualmente aparecer, aunque desde otro punto de vista, que el “sí mismo” es más vasto que el ser individuado. Así, *Le monde interpersonnel du nourrisson* (PUF, coll. Le fil rouge, Paris, 1989), de Daniel Stern, se interesa por la emergencia progresiva de los “sentidos de sí mismo” gracias a los cuales, el niño de pecho, el bebé y el niño entran en relación con su entorno, y muestra que antes de la constitución del “yo” individual, el pequeño ser humano no fusiona con el exterior, sino que se constituyen progresivamente diversas modalidades del “sí mismo”. Irreducibles a “fases” del desarrollo, esos sentidos del sí mismo testimonian la existencia de una vida afectiva informada, es decir, absolutamente no caótica, y sin embargo impersonal.

³ IPC, 108. El subrayado es nuestro.

mismo la tensión experimentada [éprouvée] entre preindividual e individuado; tentativa de individuar todo lo preindividual de una vez, como para vivirlo integralmente.

En la angustia, “el sujeto se siente existir como un problema planteado ante sí mismo, y siente su división en naturaleza preindividual y ser individuado”¹. Es por eso que se puede decir que esta experiencia está “en las antípodas del movimiento por el cual uno se refugia en su individualidad”², movimiento que equivale a reconocer la presencia en sí de una parte de naturaleza preindividual que excede al individuo constituido: el angustiado, lejos de desconocer esa parte en él que es más grande que el “yo”, la experimenta [épreuve] dolorosamente, se experimenta como naturaleza que no podrá nunca coincidir con su ser individuado. Pero sin embargo, busca rehacer *en él* la unidad de lo preindividual y lo individuado. La experiencia de la angustia aparece pues en cierto modo como la experimentación de algo invivible, el esfuerzo que hace un sujeto para actualizar en él lo que, por definición, no está a la medida de su interioridad, sino que destruye toda interioridad. Experiencia imposible y sin embargo real, imposible experiencia de lo real preindividual, la angustia es “renuncia al ser individuado sumergido por el ser preindividual, y que acepta atravesar la destrucción de la individualidad”³.

Que la angustia provenga del desastre subjetivo no impide que se pueda extraer de su descripción, como diría Michaux, “un poco de saber”⁴. Al declarar que la angustia es “lo más alto que el ser en solitario puede lograr en tanto que sujeto”⁵, Simondon afirma dos cosas. Primero, que la angustia es la prueba [épreuve] en la cual el individuo se descubre sujeto descubriendo en sí mismo la existencia de una parte preindividual; este descubrimiento toma la forma violenta de una sumersión; enseguida, que aquí se trata de una experiencia de sustitución: es la experiencia que realiza un sujeto *solo*, en ausencia de todo otro sujeto y *a causa* de esta ausencia.

Si la angustia es el modo de resolución, catastrófica *porque solitaria*, de la tensión interior al sujeto entre preindividual e individuado, es verosímilmente porque existe otro modo, no catastrófico, de resolución de esta tensión. De hecho, la angustia es ante todo para Simondon el sustituto desastroso de la relación transindividual. Es, en ausencia de todo encuentro posible de un sujeto, la tentativa desesperada que hace el que se descubre sujeto por resolver en él lo que excede su individualidad: tentativa condenada al fracaso, y cuyo fracaso toma la forma de una destrucción de la individualidad; no se puede sugerir más claramente que la subjetividad no podría *contenerse* en los límites del individuo.

¹ IPC, 111.

² *Ibid.*

³ IPC, 114.

⁴ Más allá del honrado reconocimiento de la ignorancia en la que estamos de saber hasta dónde puede llegar la transformación que induce esta experiencia. Así, después de haber afirmado que la angustia parece no continuar siendo sino un estado que no podría conducir a una individuación nueva, Simondon matiza: “Sin embargo, no se puede tener sobre este punto ninguna certidumbre absoluta: esta transformación del ser sujeto hacia la cual tiende la angustia es quizás posible en algunos casos muy raros” (IPC, 114).

⁵ *Ibid.*

* Sobre la palabra “épreuve”, que en este texto es aludida en varias ocasiones, téngase presente que podría ser también traducida por “experiencia”, significación que este término connota y que, sobre todo en los pasajes de Simondon que a propósito la autora está abordando, no resulta simplemente desligable. Es así como incluso nos hemos visto obligados más adelante a traducir “épreuve” por “experimentación”, en el sentido de *poder estar implicado* un sujeto en un descubrimiento o comprometido en él. Para el caso, no habría que perder de vista que en “éprouver” la referencia a un “atravesar” por algo, de un “trance”, se encuentra también implícita.

La paradoja de lo transindividual

La experiencia de la angustia revela que la tensión que un sujeto puede experimentar entre la parte de preindividual y lo individuado en él no puede resolverse en el seno del ser solo, sino solamente, como vamos a ver, en relación con otro. Esta tensión, lo hemos visto, es experimentada como incompatibilidad entre la problemática perceptiva y la problemática afectiva. Ahora bien, nos enteramos al final del segundo capítulo de la segunda parte de *La individuación psíquica y colectiva* de que “una mediación entre percepciones y emociones está condicionada por el *dominio de lo colectivo, o transindividual*”¹. Comprendemos aquí que solamente en la unidad de lo colectivo (como medio en el cual pueden unificarse percepción y emoción) puede un sujeto reunir las dos vertientes de su actividad psíquica y coincidir en cierto modo consigo mismo. Pero ¿hay que concluir de este pasaje que lo transindividual se identifica con el dominio de lo colectivo, como lo da a entender el final de la frase? No es lo que sugiere Simondon en la introducción, cuando presenta el valor paradigmático de la noción de transducción “para pasar de la individuación física a la individuación orgánica, de la individuación orgánica a la individuación psíquica, y de la *individuación psíquica a lo transindividual subjetivo y objetivo*”². ¿Por qué, en lugar de “la individuación colectiva”, que se esperaría ver mencionada, aparece aquí lo “transindividual” escindido según la división de sujeto y de objeto? Tal escisión no tendría razón de ser si se pudiera identificar pura y simplemente *transindividual y colectivo*. Queda pues por comprender por qué Simondon forja esta noción de transindividual y la introduce en el corazón de la individuación psíquica y colectiva.

Cuando, siguiendo al pasaje precedentemente citado, Simondon declara que “*para un ser individuado*, lo colectivo es el centro mixto y estable en el cual las emociones son puntos de vista perceptivos, y los puntos de vista son emociones posibles”³, se trata de lo colectivo considerado no “objetivamente”, no desde el punto de vista del problema de su naturaleza como realidad constituida, sino considerado desde el punto de vista de la problemática psíquica, es decir, desde el punto de vista de sus efectos sobre los individuos que toman parte en su individuación. La naturaleza de esta reciprocidad entre emociones y puntos de vista perceptivos se aclara verdaderamente un poco más adelante, cuando Simondon explica que: “La relación con el otro nos pone en cuestión como ser individuado: nos sitúa y nos enfrenta a otros, como ser joven o viejo, enfermo o sano, fuerte o débil, hombre o mujer: ahora bien, no se es joven o viejo en forma absoluta en esta relación, sino más joven o más viejo que otro; se es también ya más fuerte, ya más débil”⁴. No se trata aquí de simple percepción, pues lo percibido ha llegado a ser inseparable de lo experimentado: se siente uno viejo *en relación* con uno más joven, débil *en relación* con uno más fuerte, etc.

Lo colectivo es pues, para Simondon, el medio de resolución de la tensión entre problemáticas subjetivas incompatibles al nivel del sujeto solo; pero eso no resuelve todavía por completo la cuestión de la “relación” entre individuación psíquica e individuación colectiva: en particular, no sabemos verdaderamente en qué sentido se puede decir de esas dos individuaciones que son “recíprocas”; pero es verosímil que sea la noción de transindividual, en el cruce de las dos individuaciones, lo que deba aclararnos acerca de la naturaleza de esta reciprocidad. Sin embargo, rápidamente se vuelve claro que el “paso” de lo psíquico a lo colectivo no está *dado* bajo la forma de una pertenencia de los individuos a una comunidad

¹ IPC, 122.

² IPC, 26. El subrayado es nuestro.

³ IPC, 122. El subrayado es nuestro.

⁴ IPC, 131.

(como grupo étnico o cultural), y que tampoco se confunde con la problemática filosófico-jurídica del paso de la sociedad civil a la sociedad política por contrato o pacto: es lo que se deriva inmediatamente de la tesis según la cual el colectivo resulta de una *operación de individuación* específica.

Un colectivo se constituye cuando individuos comienzan una nueva individuación, a título de elementos de ésta. Pero ¿qué es lo que condiciona el “paso” de la vida psíquica individual a la vida colectiva? Si se recuerda que es la tensión, vivida por el sujeto, entre preindividual e individuado en él, lo que lo empuja a ir más allá de sí mismo a buscar la resolución de esta tensión, aparece que *justamente no es en tanto que ser individuado* que el sujeto puede ser una condición del colectivo. Pero lo colectivo tampoco es, en los sujetos, algo del orden de una “socialidad implícita” que solo haría falta efectuar. La tendencia de los individuos a tomar parte en una individuación colectiva no podría, por definición, comprenderse como una simple disposición a la socialidad, como una potencia a actualizar. Ahora bien, es precisamente para dar cuenta de esta espinosa cuestión del “paso” a lo colectivo de manera distinta que en términos de mediación formal o de simple actualización de una potencia natural, que Simondon forja el concepto de *transindividualidad*.

Lo hemos dicho, la entrada de un sujeto en una individuación colectiva sobreviene *como* resolución de la tensión entre lo preindividual y lo individuado en él. ¿Qué significa esto desde el punto de vista del sujeto mismo? Esta tensión, experimentada por el sujeto en la afectividad y en la emotividad, puede ser vista como la forma bajo la cual éste puede percibir la latencia de lo colectivo en él. Pero esta latencia no es del orden de una *dynamis* que tendería a devenir *energeia*: es el exceso de ser preindividual que se manifiesta como imposible de reabsorber en el seno del ser individuado: para advenir a lo colectivo e individuar la parte de preindividual que él lleva en sí, el individuo debe transformarse.

De modo que la tensión vivida por el sujeto aparece ahora como algo del orden de un *signo*: signo de la presencia en el sujeto de un “más que individual” que aspira a estructurarse. Pero es necesario abstenerse de ceder a la tentación teleológica que vería en tal signo a un *precursor*: pues anuncia más bien que exige una respuesta, y en esto está más próximo de un signo hecho con la mano que de un signo premonitorio. Para el individuo, responder a ese signo va a significar pasar por una prueba [*épreuve*]; pues lo transindividual deber ser descubierto, y solo se lo descubre, nos dice Simondon, “al término de la prueba [que el sujeto] se ha impuesto, y que es una prueba [*épreuve*] de aislamiento”¹. La prueba sin la cual un sujeto no podría encontrar lo transindividual es, pues, la soledad.

Que lo transindividual, modo de relación con el otro constitutivo de la individuación colectiva, deba ser descubierto y no pueda serlo sino al término de una prueba solitaria, es por lo menos una paradoja. Pero parece imposible penetrar en el “misterio” de lo transindividual y extraer de él alguna enseñanza sobre su naturaleza, sin detenerse un poco en la exposición de esta idea paradójal. Simondon encuentra para ello una explicación en el encuentro del Zarathustra de Nietzsche con el funámbulo. “La relación transindividual, es la de Zarathustra [...] con el funámbulo que está destrozado en el suelo delante de él y ha sido abandonado por la multitud: [...] Zarathustra se siente hermano de ese hombre, y lleva su cadáver para darle una sepultura: es con la soledad, en esta presencia de Zarathustra ante un amigo muerto abandonado por la multitud, que comienza la prueba de la transindividualidad”². La prueba de Zarathustra es aquella por la cual, dándose cuenta de que ha querido ir demasiado rápido a hablarles a los otros hombres, se aísla de ellos, refugiándose en la montaña, donde aprende a renunciar a la

¹ IPC, 155.

² IPC, 155.

prédica y a hablarle al Sol. Pero si, como escribe Simondon, “la prueba [épreuve] de la transindividualidad” comienza en la soledad, ¿se puede verdaderamente decir que el descubrimiento de lo transindividual es lo que ocurre “al término” de la prueba? Se tendría derecho a hacerlo si el autor hubiera hablado de una prueba *que desemboca* en el descubrimiento de la transindividualidad: pero la expresión “la prueba *de* la transindividualidad”, que puede ciertamente entenderse parcialmente en este sentido, nos dice igualmente otra cosa bien distinta: el genitivo objetivo (“de”) indica en efecto que el experimentar esa prueba no es, propiamente hablando, la soledad, sino ya, a través de ella (“con la soledad”), la transindividualidad misma. Y parece que es sobre todo por comodidad de lenguaje que se hace del descubrimiento de lo transindividual el “término” de la prueba. Pues lo transindividual no es precisamente un término, una entidad trascendente que se revelaría al término de una iniciación. De manera que es necesario suponer que lo que se descubre para el sujeto en el curso de la prueba había debido ya ser presentado por él, sin lo cual no se comprendería siquiera que sienta la necesidad de una prueba. Es justamente por eso que el ejemplo de Zaratustra le interesa a Simondon: “pues nos muestra que a la prueba misma a menudo la gobierna y la comienza el centelleo de un acontecimiento excepcional”¹. El encuentro del funámbulo es para Zaratustra el acontecimiento inaugurador de la prueba: pero es solamente en el aislamiento que puede desplegarse el conjunto del proceso de constitución de lo transindividual, del cual el acontecimiento es como la chispa. De manera que sólo un punto de vista exterior puede ver en lo transindividual un término, y en el acontecimiento en cuestión una “revelación”: en realidad, “lo transindividual es auto-constitutivo”², y la soledad es en cierto modo la condición o el medio de esta auto-constitución.

Atravesar la soledad, lo que para Simondon es condición paradójica del encuentro de lo transindividual, no puede no resonar con la otra experiencia solitaria ya evocada, la angustia. Estas dos experiencias de la soledad son sin embargo tan antitéticas que autorizan a ver en la angustia algo como un reflejo invertido de la prueba de lo transindividual. La experiencia de la angustia comienza con la auto-afección del sujeto por su parte de preindividual y acaba – mejor sería decir se in-acaba – en una disolución catastrófica de las estructuras individuales: se despliega enteramente en el elemento de una soledad que no es sino la ausencia de todo otro sujeto. La prueba de lo transindividual, por el contrario, *atraviesa* la soledad como un medio denso, poblado de relaciones. Y, sustrayéndose a la relación común con los otros, el que hace la experiencia solitaria de la transindividualidad descubre una relación de una naturaleza totalmente distinta: la prueba misma de la soledad es iniciada por un encuentro (así fuera éste violento y breve, de un ser en la agonía) y el sujeto aislado se mantiene allí en la proximidad de un afuera, tal esta “presencia panteística de un mundo sometido al eterno retorno”³. Ya no la soledad sufrida de alguien que ha sido abandonado, sino una sustracción que opera el sujeto, en respuesta al acontecimiento, de toda relación que oblitere lo “más que individual” que él lleva consigo.

La prueba solitaria de la transindividualidad no podría ser una experiencia de abandono, en primer lugar porque lo que la comienza es un encuentro del orden del acontecimiento. Lo que este acontecimiento tiene de extraordinario no es sin embargo la identidad del que es allí encontrado – es quizás por eso que después de haber evocado al comienzo el encuentro pascaliano del Cristo crucificado, Simondon toma el ejemplo del funámbulo, que desarrolla bastante más extensamente. El funámbulo es en efecto el ser más

¹ IPC, 156.

² *Ibíd.*

³ *Ibíd.*

cualquiera que se pudiera encontrar. Más precisamente: solo en el momento en que llega a ser *absolutamente cualquiera*, cuando su caída mortal le quita su calidad de funámbulo, puede llegar a ser para Zaratustra el vector de una relación de otro tipo que la que une a los individuos en razón de sus funciones, y que es constitutiva de la vida en sociedad. La soledad de que nos habla Simondon, lejos de ser la supresión de toda relación, es más bien la consecuencia de una relación de otra naturaleza que la relación interindividual, relación que llama transindividual y que, al instaurarse, exige la suspensión momentánea de toda relación interindividual.

Pero ¿qué es lo que diferencia una relación interindividual de una relación transindividual?, y ¿por qué la constitución de la una exige, así sea momentáneamente, la destitución de la otra? En la relación interindividual, el individuo entra en relación con otros y aparece ante sí mismo como una suma de imágenes sociales. Es por eso que Simondon nos dice que se trata menos de una verdadera relación [*relation*] que de un “simple vínculo social [*rapport*]”^{*}, en el cual el yo es “tomado como personaje a través de la representación funcional que otro hace de él”¹. Ahora bien, si la mayor parte de los intercambios sociales se conforman con esta suerte de relación [*relation*], no es ella sin embargo la que permite captar la naturaleza de lo que hay que entender por “colectivo”. Éste [lo colectivo] no se confunde con la comunidad humana constituida y no puede advenir sino a partir de lo que no es ni el individuo constituido ni lo social como entidad, sino esta zona preindividual de los sujetos que permanece inefectuada en toda relación funcional entre individuos. La relación interindividual constituye incluso un obstáculo, o al menos una razón para evitar descubrir y efectuar esta preindividualidad residual. Es por eso que solo un acontecimiento excepcional que suspenda la modalidad funcional de la relación con el otro, y en el cual otro sujeto, destituido de su función social, nos aparece en su más que individualidad, puede forzar a un sujeto a captar lo que hay en él de más que individual y a implicarse en la experimentación [*épreuve*] que exige este descubrimiento. Tal acontecimiento, que quiebra la relación interindividual funcional y engendra la necesidad de una prueba, es, para el sujeto que lo enfrenta, *desindividuante*²: provoca un cuestionamiento del sujeto, que toma necesariamente la forma de un acto de desprenderse momentáneamente de la individuación constituida, sumergida por lo preindividual. Sin embargo, a diferencia de la desindividuación catastrófica de la angustia, en que el individuo se encontraba desestructurado en provecho del ascenso de un fondo indeterminado en que se disolvía toda experiencia, la desindividuación transindividual es la condición de una nueva individuación.

Se comprende mejor ahora en qué medida el descubrimiento de lo transindividual depende de un encuentro, y exige que se atravesase la soledad como medio [*milieu*]. Es solamente en la soledad que se deshace la pertenencia comunitaria. Ahora bien, comprometerse en la constitución de lo colectivo es, en primer lugar, para un sujeto, destituir la comunidad, o al menos deponer lo que en ella impide la percepción de la existencia de lo preindividual en sí y el encuentro de lo transindividual: las identidades, las funciones, toda la red del “comercio” humano – cuya principal moneda de cambio, como bien lo ha mostrado Mallarmé, es el lenguaje, las “palabras de la tribu” en su uso cotidiano– que le asigna a cada quien su lugar en el seno del espacio social.

* Tanto “*relation*” como “*rapport*” se traducen al castellano como “relación”. Dados los énfasis de Combes, en el segundo caso, nos parece que debemos entender “relación” (*rapport*) en el sentido de una “mera relación social”, por oposición a una relación que sería un verdadero encuentro. *N.de t.*

¹ IPC, 154.

² Para Simondon, toda individuación psico-social, en la medida en que tiene necesariamente por elementos seres ya individuados, supone una desindividuación relativa de los individuos. En esta desindividuación, el potencial no individuado contenido en cada uno de ellos se libera, y se revela disponible para una individuación ulterior.

Un ámbito de paso (de lo transindividual subjetivo)

La defección de la relación funcional con el otro, que se origina a partir de un acontecimiento imprevisible, no podría tener su fuente en una decisión voluntaria del sujeto. Pues es más bien la relación desindividuante con el otro la que hace que un sujeto pueda aparecerse a sí mismo como sujeto, es decir, como ser psíquico capaz de tener verdaderamente una relación consigo mismo¹. Es cuando uno no se encuentra con el otro con el sesgo de la función, que se transforma en lo que me pone en cuestión, me fuerza a ya no percibirme a través de las representaciones intersubjetivas de la socialidad. Por eso es preciso decir que la individualidad psicológica del sujeto se constituye allende el juego de imágenes en el cual un individuo entra en una relación funcional con el otro. De allí que “la individualidad psicológica aparece como lo que se elabora al elaborar la transindividualidad”². La relación transindividual de los sujetos entre ellos aparece así como siendo simultáneamente una relación autoconstituyente del sujeto consigo mismo, a través de lo que, en el otro, no es rol o función, sino realidad preindividual.

Transindividual no es sinónimo de *colectivo constituido*: pero tampoco es una dimensión del sujeto psicológico separada del colectivo. La individualidad psicológica no preexiste, ya lista, al colectivo, como si fuera su condición – ni el colectivo está simplemente constituido por entidades psíquicas. Que la individualidad psicológica “se elabore elaborando la transindividualidad”, nos indica más bien que la aptitud para lo colectivo, la presencia de lo colectivo en los sujetos en la forma de un potencial preindividual no estructurado, constituye una condición de la relación del sujeto consigo mismo. La posibilidad de definir una relación transindividual está, en efecto, estrechamente ligada a la naturaleza transductiva del sujeto psicológico, que no parece poder tener relación consigo mismo (con un “adentro”) sino estando vuelto hacia el afuera.

En lo que concierne entonces a la distinción ya señalada que introduce Simondon entre individuación psíquica y transindividual subjetivo y objetivo³, uno puede preguntarse en qué consiste tal distinción, y sobre todo en qué medida lo que él llama transindividual no se confunde con la individuación psíquica. Sin duda en la medida en que la problemática psíquica recubre toda una serie de aspectos que no dependen de la transindividualidad: una función psíquica tal como la percepción, por mucho que se encuentre reconfigurada por su inscripción en lo colectivo (en el cual los puntos de vista devienen emociones posibles), no concierne solamente a lo colectivo, sino en primer lugar a la modalidad por la cual un *ser viviente* se inscribe en el mundo.

Es por eso que la individualidad psicológica no debe ser entendida como el producto substancial de la individuación psíquica, sino como el resultado procesual, *in progress*, de lo que, de esta individuación, está dirigido hacia la apertura de lo colectivo; la individualidad

¹ “Antes” de esta relación desindividuante, el individuo tiene relación consigo mismo, pero solamente como una serie de imágenes y de funciones... Se podría sin embargo objetar que “en ausencia” de todo encuentro de otro sujeto, un ser puede experimentarse como sujeto en la angustia como relación desindividuante consigo mismo. Es verdad que la angustia, como prueba de una preindividualidad, no es una experiencia *individual* sino ya *subjetiva*. Sin embargo, en la medida en que el sujeto se esfuerza por resolver en su individualidad todo lo preindividual que lo sumerge, no se puede decir que se acepte como sujeto: la angustia es más bien la experiencia en la cual un sujeto, *al mismo tiempo* que descubre en sí una dimensión irreductible a la simple individualidad constituida (una dimensión “subjetiva” precisamente) se esfuerza por reabsorberla al interior de su ser individual.

² IPC, 157.

³ Cf., IPC, 26.

psicológica necesariamente se constituye coextensivamente al núcleo de constitución de lo colectivo, lo que explica que “el dominio de la individualidad psicológica no posee espacio propio: existe como una sobreimpresión en relación con los dominios psíquico y biológico”¹. La individualidad psicológica se constituye como relación del mundo físico y del mundo biológico, “relación del mundo y del yo”, porque está de entrada vuelta hacia lo colectivo: es así como hay que entender que no existe “mundo psicológico” separado, sino solamente, pero siempre ya, un “universo transindividual”². De manera que la individualidad psicológica aparece como siendo de naturaleza esencialmente *transicional*, recubriendo un conjunto de procesos específicos que organizan el paso del nivel resultante de las individuaciones física y biológica, poblado de individuos físicos y vivientes, al nivel de lo colectivo, resultante, como veremos, de un último desfase del ser. Lo que explica que para Simondon no existe algo así como una realidad psicológica constituida (algo así como un “individuo psicológico”) susceptible de constituir el objeto de una ciencia psicológica.

A la luz del postulado de la naturaleza transicional de la individualidad psíquica, ¿podemos aclarar el sentido de la diferencia que Simondon establece entre transindividual subjetivo y transindividual objetivo? Esta distinción, sorprendente en la medida en que se la enuncia en función de una división que toda la filosofía de la individuación apunta precisamente a poner en duda, no parece tener más función que la de llamar la atención sobre el doble “lado” de la transindividualidad: el “lado objetivo” de lo transindividual sería lo que en él es adecuado a la descripción de la constitución de lo colectivo, pudiendo esta constitución ser igualmente aprehendida desde el punto de vista de sus efectos sobre un sujeto bajo el nombre de “transindividual subjetivo”. Hipótesis que permite dar cuenta de la doble explicación de la noción de transindividual en *La individuación psíquica y colectiva*, una primera vez en la parte sobre la individuación psíquica y una segunda vez con ocasión de la descripción de la individuación colectiva. Así, aunque dentro del texto Simondon no evoca ya nunca esta distinción introductoria entre transindividual subjetivo y transindividual objetivo (verosímelmente debido a la inadecuación de estas expresiones respecto de una realidad que da nombre precisamente a lo que escapa tanto de la subjetividad como de la objetividad constituidas), es interesante ver allí un índice del aspecto doble que presenta necesariamente la transindividualidad en función del punto de vista desde el cual se la aprehende.

Se hablará así de transindividual subjetivo cuando la intención sea aclarar que la elaboración de la individualidad psíquica es transindividual, es decir, *que un individuo no podría consistir psíquicamente en sí mismo*. Ha aparecido en efecto que lo que le da consistencia a la vida psíquica individual no se halla ni en el individuo ni fuera de él, sino en lo que, acompañándolo, lo sobrepasa, parte de realidad preindividual que él no puede resolver en sí mismo. Es así como lo que es, en el sujeto, condición de lo colectivo (y que constituye, como se verá, la base de lo transindividual objetivo), es también al mismo tiempo fundamento de la individualidad psicológica: no se lo puede repetir bastante: no es la relación consigo mismo la que viene primero y que hace posible lo colectivo, sino la relación con lo que, en uno mismo, supera al individuo y comunica sin mediación con una parte no individual en el otro. Lo que le da consistencia a la relación consigo mismo, lo que le da consistencia a la dimensión psicológica del individuo, es aquello que en él lo sobrepasa, volviéndolo hacia lo colectivo; *lo que hay de real en lo psicológico es transindividual*. Proponer una distinción entre transindividual subjetivo y objetivo es finalmente dar a entender que la transindividualidad esclarece tanto la naturaleza de lo colectivo como realidad en devenir, como la naturaleza de la individualidad psíquica. Así,

¹ IPC, 152.

² IPC, 153.

presentar lo transindividual en su vertiente “subjetiva” – como lo hace el autor de *La individuación psíquica y colectiva* en la primera parte de la obra – es aclarar *en qué sentido podemos ser llamados “sujetos”*.

Toda la paradoja de lo transindividual reside en que, como proceso de autoconstitución, se nos presenta necesariamente como si surgiera desde afuera, pues emerge forzosamente para nosotros sobre un fondo de relaciones interindividuales que constituyen nuestra existencia social y que se hallan momentáneamente destituidas por su constitución. Es que, más profundamente, lo transindividual emerge a partir de lo que, en nosotros, no es nosotros; se constituye a partir de lo que, en el sujeto, no es el núcleo individual constituido: “a cada instante de la auto-constitución, la relación entre el individuo y lo transindividual se define como lo que SOBREPASA AL INDIVIDUO A LA VEZ QUE LO PROLONGA”¹. Con esta inusual puesta en letras mayúsculas, el autor llama la atención del lector sobre la topología paradójica de lo transindividual, que “no es exterior al individuo y sin embargo se desprende en una cierta medida del individuo” (ídem). Pues propiamente hablando, lo transindividual no es ni interior ni exterior al individuo: se constituye “en el límite entre exterioridad e interioridad”, en esa zona no individual que para el sujeto es como un afuera interior, y “no aporta una dimensión de exterioridad, sino de rebasamiento [superación] por respecto al individuo”².

En la medida en que lo transindividual se enraíza en esta zona de nosotros que es exterior al individuo, *surge en nosotros como desde afuera*. Pero es que la estructura del sujeto que propone Simondon se parece más a un proceso de subjetivación que al sujeto concebido como substancia pensante o incluso como estructura derivada (tal el sujeto althusseriano que responde al requerimiento de la ideología). Sujeto desprovisto de interioridad, pues está dotado “de un adentro que sería solamente el pliegue del afuera, como si el navío fuera un pliegue del mar”³. Ese adentro que presenta la más grande relatividad – qué más relativo que “el interior” de un pliegue, que el menor despliegue basta para deshacer -, hace aquí eco de la relación entre la exterioridad y la interioridad donde, dice Simondon, se constituye el punto de partida de la transindividualidad. Desde este punto de vista, la figura del pliegue no parece tan extraña al modelo de elaboración subjetiva que propone el pensador de la transindividualidad, aun cuando define esta elaboración como una doble dialéctica, “una que interioriza lo exterior, la otra que exterioriza lo interior”⁴. Pues esta doble dialéctica, lejos del modelo lógico hegeliano que todo el pensamiento simondoniano rechaza, es sin mediación ni síntesis. De manera que el “dominio de transductividad” que es el sujeto ganaría sin duda al ser descrito más bien en términos de plegamientos “al interior del exterior e inversamente”, como escribía Deleuze, citando a Foucault⁵.

En uno de los últimos desarrollos sobre lo transindividual, Simondon llega a declarar que, siendo éste una fase del ser anterior al individuo, “no está en relación topológica con él”⁶. ¿Es decir que se debe prescindir de una topología para describir la naturaleza de la relación entre transindividual e individuo? No parece, al menos en la medida en que se tenga cuidado

¹ IPC, 156.

² IPC, 157.

³ Gilles Deleuze, *Foucault*. Ed. De Minuit, París, 1986, p. 104.

⁴ IPC, 156.

⁵ Op. cit., p. 126. En este pasaje de la obra sobre Michel Foucault, resumiendo a su manera algunas páginas de *El individuo y su génesis físico-biológica* (pp. 258-265 de la antigua edición). Deleuze se apoya en la renovación por Simondon de la relación entre adentro y afuera en el dominio del ser vivo, para proponer un modelo de topología plegada del pensamiento que él ve en la obra de Foucault.

⁶ IPC, 195.

de precisar que no podría tratarse de una topología regulada por las categorías de *interior* y de *exterior*, características de una ontología fijada que oblitera la realidad del desfasaje. Pero, habida cuenta de la *anterioridad* de lo transindividual respecto del individuo, anterioridad por la cual su relación no debe ser comprendida en términos de una topología clásica (la relación de interioridad o de exterioridad solo se entiende entre términos que se sitúan en una misma fase del ser), se puede sostener la noción de una topología paradójal o plegada. Si es verdad que un sujeto es real en cuanto conecta un adentro y un afuera, y en la medida en que lo que conecta lo interior con lo exterior no podría estar ni adentro ni afuera, se dirá que lo que constituye la realidad del sujeto es que insiste en él una parte de ser que viene de *antes* que él (*pre-individual*), por ello ni inherente ni exterior a él, y que debemos tratar de concebir como estando en el límite del adentro y el afuera, o más bien *a través* de ellos. Esa parte de ser *atraviesa* al individuo – razón por la cual se la llama *trans-individual* –, de manera que se la encuentra tanto “del lado” del sujeto como del lo colectivo, como lo que constituye la realidad de la individualidad psicológica así como la realidad de lo colectivo.

Lo colectivo como proceso

Con la noción de *transindividual*, Simondon propone ante todo una nueva manera de concebir eso que se nombra muy inadecuadamente como la relación entre individuo y sociedad. Para eso, se dedica en primer lugar a mostrar que justamente no existe relación inmediata entre ellos. Por demás, es por eso que, para él, ni una aproximación estrictamente psicológica ni una aproximación sociológica pueden captar lo que se juega en esa (no) relación. El psicologismo, que concibe el grupo como un “aglomerado de individuos”¹, busca hacerlo salir de “dinamismos psíquicos interiores a los individuos”²; a la inversa, pero en un derrotero equivalente, el sociologismo toma “la realidad de los grupos como un hecho” (idem). Ambos desconocen de manera semejante la realidad de lo social, que no es ni una substancia, un término de relación, ni una suma de substancias individuales, sino un “sistema de relaciones”³. Individuo y sociedad no están nunca en una relación de término a término: “El individuo no entra en relación con lo social sino a través de lo social”⁴, es decir, a través de las relaciones que cada uno puede establecer hasta con individuos muy alejados de él, por la intermediación de un grupo. En este contexto, lo social aparece como constituido por “la mediación entre el ser individual, y el out-group [grupo de exterioridad] por la intermediación del in-group [grupo de interioridad al cual pertenece el individuo]”⁵.

En lo esencial, lo que juntos desconocen psicologismo y sociologismo es que lo social *resulta de una individuación*. Ahora bien, lo que se individúa es siempre *un grupo*. En efecto, un grupo no es para Simondon un simple conjunto de individuos, sino el movimiento mismo de auto-constitución de lo colectivo; en particular, él no entiende por *grupo de interioridad* una entidad definida por una pertenencia sociológica, sino lo que “nace cuando las fuerzas de porvenir encubiertas por varios individuos vivos llegan a una estructuración colectiva”⁶. Tal individuación es indisociablemente *del grupo y de los individuos agrupados*. En efecto, el grupo no se constituye por aglomeración de individualidades, sino por “superposición de personalidades individuales”⁷; ahora bien, estas personalidades individuales no preexisten a la individuación del grupo, como si vinieran simplemente “a encontrarse y a recubrirse: la personalidad psico-social

¹ IPC, 182

² IPC, 209.

³ IPC, 179.

⁴ Ibid.

⁵ IPC, 177.

⁶ IPC, 184.

⁷ IPC, 162.

es contemporánea de la génesis del grupo, que es una individuación"¹, individuación en la cual los individuos agrupados llegan a ser "individuos de grupo"².

En suma, si la psicología y la sociología desconocen la realidad de lo colectivo, es que, al aprehenderlo con el sesgo del individuo o del de la sociedad, que no son sino los dos polos extremos, ambas olvidan que esta realidad consiste centralmente en una "actividad relacional entre grupo de interioridad y grupo de exterioridad"³. Una vez más, lo que se encuentra "olvidado" es la realidad de la relación, la operación de la individuación. Y, atento a los trastornos metodológicos que se inician a mediados del siglo, Simondon condena de antemano las tentativas que apuntan a sobrepasar el sustancialismo psicologista o sociologista mediante la elección de una dimensión intermedia, "microsociológica o macropsíquica"⁴: pues lo que él hace aparecer es que no existe precisamente ningún fenómeno intermediario, "psicosociológico", al que sería adecuada tan dimensión. No se escapa al sustancialismo objetivando lo real según cortes cada vez más finos.

Pero hacer de lo social el lugar de una *individuación específica* gracias a la cual la relación entre individuo y sociedad llega a ser pensable sobre nuevas bases no parece algo que se pueda hacer sin dificultades. En particular, ¿qué pasa, en esta perspectiva, con la idea de una socialidad "natural", tanto humana como animal? ¿En qué se distingue ésta de la socialidad procesual, emergente, que piensa Simondon? Cuestión con la que se encuentra el autor cuando busca saber en qué medida se puede decir que la socialidad forma parte de los caracteres específicos del ser viviente. Su respuesta consiste en decir que, sea que la especialización morfológica haga a los individuos impropios para vivir aislados (es el caso, por ejemplo, de las hormigas y de las abejas), sea que el grupo aparezca como un modo de conducta de la especie en relación con el medio (caso de los mamíferos), se puede considerar en una cierta medida la asociación como dependiente de las conductas que pertenecen a la especie.

Pero no se debería deducir de eso que la socialidad llamada "natural" estaría reservada a los vivientes no humanos. Lejos de hipostasiar una diferencia *a priori* entre los hombres y los demás seres vivientes, Simondon hace valer que existe un modo de socialidad natural para los hombres, la de los "grupos funcionales que son como los grupos de animales"⁵. Más que una división entre sociedades animales y sociedades humanas, Simondon establece aquí una distinción entre dos modos de socialidad: una que se sitúa al nivel de las "relaciones biológicas, biológico-sociales e interindividuales"⁶ y encierra a los individuos humanos o animales en sus funciones; otra que es llamada transindividual y que testimonia de "potenciales para devenir otras"⁷.

Hay pues, en definitiva, una socialidad natural de los hombres, lo "social natural", que se encuentra definido como "una reacción colectiva de la especie humana a las condiciones naturales de vida, por ejemplo a través del trabajo"⁸. Se podría pensar que esta socialidad

¹ IPC, 183.

² IPC, 185.

³ IPC, 179

⁴ IPC, 185.

⁵ IPC, 190. No se trata aquí de un estado que caracterizaría a las sociedades llamadas "primitivas" por oposición a las civilizaciones "avanzadas". Aunque Simondon parece ir en este sentido cuando opone las comunidades cerradas a las sociedades abiertas (IPC, p. 275), no hay que olvidar que en él esta oposición no es histórica sino conceptual, y que de hecho, todo "grupo social es una mezcla de comunidad y de sociedad" (IPC, p. 265): en toda sociedad se superponen una socialidad primera y un potencial transindividual.

⁶ IPC, 191.

⁷ IPC, 192.

⁸ IPC, 196.

primera, puesto que es llamada *natural*, depende de una asociación infra-política de los hombres, de lo que los filósofos del derecho llaman a veces la constitución de la sociedad civil. Pero sería alejarse de las cosas que están en juego en el concepto de transindividual, que no pretende en ningún caso legitimar el Estado. Y, lo veremos, *natural* no se opone aquí a *político*. Pero entonces, ¿qué significa la idea según la cual lo social natural permanece más acá de lo transindividual, que exige, para constituirse, una “segunda individuación propiamente humana”¹? Y ¿cómo entender “propiamente humana”? Al instaurar una línea de división entre social natural y transindividual, ¿acaso Simondon no se ve conducido a hipostasiar una esencia humana substancial para explicar la existencia de un colectivo concebido como proceso?

El ser-físico de lo colectivo (lo transindividual objetivo)

Para distinguir lo transindividual de una socialidad que él llama natural, Simondon no se apoya en la oposición entre hombre y animal, que rechaza. En efecto, para distinguir al hombre del animal él no ve más que esto: aquél, “disponiendo de posibilidades psíquicas más amplias, en particular gracias a los recursos del simbolismo, recurre más a menudo al psiquismo; la situación vital en él es excepcional, y es para la cual se siente más desprovisto. Pero, agrega, no hay allí una naturaleza, una esencia que permita fundar una antropología; simplemente, un umbral ha sido franqueado”². Si los hombres no se separan de los otros seres vivientes por una diferencia de naturaleza, no se puede definir la “segunda individuación propiamente humana” que constituye el modo transindividual de la socialidad *por oposición* a una socialidad animal. Es lo que indica una observación cuya discreción no debe disimular su importancia: “No tomamos aquí, en esta oposición de los grupos animales a los grupos humanos, a los animales como siendo verdaderamente lo que son, sino como respondiendo, ficticiamente quizás, a lo que es para el hombre la noción de animalidad, es decir la noción de un ser que tiene con la Naturaleza relaciones regidas por los caracteres de la especie”³. Menos aún se puede oponer el Hombre al animal cuanto que los humanos comparten con los animales un modo de socialidad, el que, precisamente, ha sido definido como una reacción colectiva de *la especie*⁴ humana a las condiciones naturales de vida.

Pero esta socialidad funcional que es común a los humanos y a los animales y que Simondon llama “social *natural*” no parece que deba ser nombrada así sino por el efecto de una debilidad constitutiva de las palabras. Pues esta terminología nos lleva a creer que la individuación “propiamente humana” por la cual los humanos se apartan de esta primera socialidad no es “natural”. Ahora bien, si la socialidad “natural” se encuentra definida como un conjunto de “relaciones [con la naturaleza] regidas por los caracteres de la especie”, es para diferenciarla de lo que podría ser una relación con la naturaleza *que no estaría regida por los caracteres de la especie*. Lejos de definirse como una socialidad no-natural, dependiente de un plano concebido como cultura por oposición al de la naturaleza, la individuación propiamente humana de que nos habla Simondon aparece entonces como una relación con la naturaleza,

¹ IPC, 191.

² IG, nota 6, 163.

³ IPC, 190.

⁴ Si la especie humana no se distingue de las otras especies por una diferencia de esencia, uno puede preguntar en qué medida sigue siendo legítimo hablar de especie. Simondon conserva esta noción no en el sentido aristotélico del género común y de las diferencias específicas, sino como cubriendo un conjunto de *conductas* que determinan umbrales en función de los cuales se puede distinguir, en el seno de los seres vivientes, grupos de individuos cuya conducta, por condiciones idénticas de individuación, es similar.

pero de otro tipo que la de un grupo de seres vivientes con su medio. Esta individuación que da nacimiento a lo transindividual no se comprende ni por oposición al animal, ni tampoco por oposición a la naturaleza, sino como un modo de relación con la naturaleza, entendiendo que “la Naturaleza no es lo contrario del Hombre, sino la primera fase del ser”¹.

Por esta referencia a la naturaleza, Simondon se inscribe en una filiación presocrática, explícitamente reivindicada en una definición de la naturaleza como “*realidad de lo posible*, bajo las especies de ese *ápeiron* del que Anaximandro hace salir toda forma individuada”². Propiamente hablando, la naturaleza como *ápeiron*, es decir como potencial preindividual real, no es todavía una fase del ser: no llega a ser la primera fase sino “después” de la individuación, y en relación con la segunda fase, la que nace de la primera individuación y donde se oponen individuo y medio. La naturaleza preindividual es más bien el ser sin fase. Ahora bien, lo sabemos, ella no se agota completamente en la primera individuación (físico-biológica) que da nacimiento a los individuos y a su medio: “Según la hipótesis presentada aquí, quedaría *ápeiron* en el individuo, como un cristal que retiene [algo] de su agua madre, y esta carga de *ápeiron* permitiría ir hacia una segunda individuación”³. La segunda individuación de que se trata aquí, que reúne “las naturalezas que son llevadas por muchos individuos, pero no contenidas en las individualidades ya constituidas de esos individuos”⁴, es la de lo colectivo. Toda la originalidad del gesto de Simondon reside en esta concepción del ser como polifásico, en función de una naturaleza que no es otra cosa que potencial real. Pues las fases del ser no son los momentos de un proceso; hay una “remanencia de la fase primitiva y original del ser en la segunda fase, y esta remanencia implica una tendencia hacia una tercera fase que es la de lo colectivo”⁵.

La individuación de lo colectivo, que según Simondon da nacimiento a significaciones, es la segunda individuación, en el sentido de que se trata con ella de una operación de un nuevo tipo, que no da nacimiento, como la primera, a individuos en relación con un medio. Desde este punto de vista, las individuaciones física y biológica constituyen juntas una sola fase del ser, la segunda. De manera que el problema del “paso” de la individuación física a la individuación biológica no tiene el mismo sentido que el problema del paso de la individuación biológica a la individuación colectiva. Pues el individuo físico no participa en una segunda individuación en el curso de su existencia: cuando un cristal se engruesa, prosigue una sola y misma individuación física. El problema del paso de lo físico a lo biológico es, pues, esencialmente epistemológico y concierne a la diferencia entre el dominio del conocimiento de lo físico y el dominio del conocimiento del ser viviente. Sólo los seres vivientes participan a veces en una segunda individuación en el curso de sus existencias, la de lo colectivo.

Con ella, son seres ya individuados en que insiste una parte de *ápeiron*, sujetos, pues, que se comprometen en una relación transformadora. Reuniendo las partes de preindividual que quedan en ellos, los individuos pueden dar nacimiento a una realidad nueva, llevando el ser hacia una tercera fase. ¿Pero por qué hacer uso de una terminología física para describir una realidad social?

Es aquí que el naturalismo se revela inseparable del paradigma físico, pero también, inversamente, que éste se revela sobredeterminado por la inspiración presocrática. Esta reciprocidad de la filosofía de la naturaleza y del paradigma físico llega a ser evidente cuando, al explicar que la relación transindividual supone en los seres individuados la remanencia de una

¹ IPC, 196.

² *Ibid.*

³ IPC, 196.

⁴ IPC, 197.

⁵ *Ibid.*

carga de indeterminado¹, Simondon afirma: “Se puede llamar naturaleza esta carga de indeterminado” que hay que concebir como una “verdadera realidad cargada de potenciales actualmente existentes como potenciales, es decir, como energía de un sistema metaestable”².

Lo que une entre ellos a los individuos en el colectivo, aquello gracias a lo cual los individuos constituidos pueden entrar en relación y constituir un colectivo, son pues estas partes de naturaleza, de posible real, estos potenciales actualmente existentes *como potenciales* aunque no actualmente estructurados: es lo que en ellos no es individuo. Así, nos encontramos al nivel de la descripción de lo colectivo con lo que hemos visto ya de la relación, a saber que ella “no puede nunca ser concebida como relación entre términos preexistentes, sino como régimen recíproco de intercambios de información y de causalidad en un sistema que se individúa”³. Es a propósito de lo colectivo que la redefinición simondoniana de la relación libera mejor su sentido paradójal: lejos de que sea el colectivo lo que resulta de la ligazón de los individuos que fundan la relación, es “la individuación de lo colectivo lo que es la relación entre los seres individuados”⁴. Lo colectivo no resulta de la relación, sino que, al contrario, la relación expresa la individuación de lo colectivo. Para que haya relación, es necesario que haya operación de individuación; es necesario pues que haya un sistema tenso de potenciales: “Lo colectivo posee su propia ontogénesis, su operación de individuación propia, que utiliza los potenciales llevados por la realidad preindividual contenida en los seres ya individuados”⁵. Lo que une a los individuos entre ellos, y viene de antes que ellos, es real: son las partes de naturaleza cargadas de potencial que la operación de individuación reúne: de allí que lo colectivo mismo “es real en tanto que operación relacional estable; existe *physikos*, y no *logikos*”⁶. Que lo colectivo sea el lugar de constitución de significaciones no cambia en nada su naturaleza “física” – en el sentido en que los pensadores presocráticos son llamados físicos, es decir, pensadores de la naturaleza: de la *physis* -; la aparición de significación tiene en efecto una condición física, un “*a priori* real”⁷ llevado por los sujetos.

Por ese *ápeiron* que lleva consigo, un sujeto no se siente limitado al individuo que es, y “comienza a participar por asociación dentro de sí mismo antes de toda presencia manifiesta de alguna otra realidad individuada”⁸: es el descubrimiento de lo transindividual que, porque esclarece la naturaleza de la individualidad psicológica, puede ser llamado “subjetivo”. Para permanecer en esta división, se dirá entonces que lo transindividual “objetivo” concierne al problema de la constitución de lo colectivo a partir de las partes de naturaleza asociadas a los individuos. Designa el proceso en el cual se estructura “esta realidad llevada con el individuo al mismo tiempo que otras realidades semejantes y por medio de ellas”⁹. Lo transindividual subjetivo designa pues los efectos que tiene en un sujeto el descubrimiento de su más que individualidad, de una zona en él mismo que se revela pre-personal y común. En cuanto a lo transindividual objetivo, éste designa la operación en la cual estas partes de “común” se estructuran colectivamente. Pero si, como ya lo hemos hecho notar, no se halla ninguna mención de esta distinción en el seno del texto, es sin duda porque hacerlo podría conducir al

¹ Recordemos que es por el adjetivo *indeterminado* que se traduce habitualmente el griego *ápeiron*.

² IPC, 210.

³ *Ibid.*

⁴ *Ibid.*

⁵ IPC, 211.

⁶ *Ibid.*

⁷ IPC, 197.

⁸ IPC, 194.

⁹ IPC, 194-195.

error de ver en lo transindividual objetivo un colectivo constituido, allí donde no se trata sino de sugerir un desplazamiento de la mirada sobre un fenómeno de constitución.

La noción de transindividual objetivo cubre la descripción de lo colectivo como realidad física. Hay que insistir sobre el hecho de que Simondon aborda el problema de la constitución de lo colectivo, según un postulado naturalista, como un proceso natural, es decir *real*. Pues este gesto aparta a su autor de toda concepción formalista de la constitución de lo colectivo por contrato¹, e incluso de todo pensamiento de la soberanía, cuya única preocupación es garantizar la legitimidad de la subsunción de la sociedad en el Estado. Así, al preguntarse sobre la constitución real de lo colectivo, no nos parece que Simondon se inscriba en un pensamiento pre-político de la constitución de la sociedad civil (*antes de* su subsunción bajo el poder del Estado), sino en una línea problemática que busca pensar la política *por fuera* del horizonte de legitimación de la soberanía.

Si para esto se apoya en una filosofía naturalista, es necesario entender que la naturaleza, es decir lo que por definición es indeterminado, aparece como una realidad diferenciada. El *ápeiron*, naturaleza indeterminada por no estar aún estructurada, está cargada de potenciales: *indeterminado* no es pues sinónimo de *indiferenciado*. Por otra parte, las individuaciones sucesivas del ser no dejan intacto lo preindividual, de modo que la parte de naturaleza preindividual empleada en la individuación colectiva es la que la individuación biológica ha depositado en los seres vivientes; pero los seres vivientes no pueden acceder a ello sino volviendo a sumergirse más acá de su individualidad prevital. Para designar a este preindividual, Simondon solo cuenta con el término *transindividual*, que se presta a confusión en la medida en que designa tanto lo preindividual depositado en los sujetos por la individuación vital y que insiste en ellos, disponible para una individuación posterior, como su modo de existencia en tanto que realidad estructurada como colectivo. Pero hay allí una dificultad insoluble, en la medida en que lo que se trata de nombrar es aquello por lo cual todo sujeto, en tanto que contiene esa parte de naturaleza inefectuada, es ya un ser colectivo, o que “todos los individuos juntos tienen así una suerte de fondo no estructurado a partir del cual una nueva individuación puede producirse”².

A partir de esta concepción naturalista de lo colectivo, se esboza una propuesta de filosofía que se podría llamar humanista, pero de un humanismo que se construye sobre la ruina de la antropología y sobre la renuncia a la idea de una naturaleza o de una esencia humana³. En la medida en que la pertenencia a una especie es lo que el hombre comparte con los otros seres vivientes, no es al nivel de la especie que se sitúa la fuente del humanismo de Simondon, su preocupación por lo humano. Nos parece que ese humanismo se origina más bien en que “el ser humano permanece todavía inacabado, incompleto, evolutivo *individuo por individuo*”⁴: subrayamos nosotros).

Cuando evoca tal incompletitud humana “individuo por individuo”, Simondon nos parece, en este punto de su pensamiento, muy alejado de la hipótesis que ve en el hombre un

¹ Cf. Por ejemplo IPC, p. 184: “el contrato no funda un grupo, no más que la realidad estatutaria de un grupo ya existente”

² IPC, 193.

³ Es la razón por la cual la presentación que propone G. Hottois en su obra *Simondon y la filosofía de la “cultura técnica”* (op. cit) nos parece muy discutible. Más bien que tomar en cuenta la crítica simondoniana de la antropología, Hottois presenta la filosofía de Simondon como si ésta *yuxtapusiera* “una ontología del ser-devenir, una filosofía de la naturaleza [...], una filosofía de la técnica [...], una antropología filosófica” (op. cit., p. 8), y comprende su humanismo (al que dedica todo un capítulo) como la preocupación de una “co-evolución del hombre y de la técnica” (op. cit., p. 13), sin nunca decir lo que debe entenderse por “el hombre”.

⁴ IPC, 189. El subrayado es nuestro.

ser *esencialmente* incompleto, originariamente protético, que por su naturaleza misma requiere de un complemento técnico¹. En efecto, la incompletitud de lo humano no se dice aquí del hombre como noción genérica, sino solamente "individuo por individuo", es decir, desde el punto de vista de *cada* hombre en tanto que portador de potenciales, de posible real inefectuado. Y, si se lo mira de más cerca, se descubre finalmente que esta "incompletitud" no se dice sino relativamente, de una realidad positiva que él porta con él, "carga" de realidad preindividual, "*reserva de ser* todavía no polarizada, disponible, en espera"². Es pues solamente en consideración del potencial real que él lleva consigo y que es "algo que puede devenir colectivo"³, que *un* hombre, como hombre solo, puede ser considerado como incompleto.

Retomando una fórmula de Toni Negri a propósito de Leopardi, se podría decir del pensamiento de Simondon que propone "un humanismo de después de la muerte del hombre"⁴, un humanismo sin hombre, que se edifica sobre las ruinas de la antropología. Un humanismo que sustituiría la pregunta kantiana "¿Qué es el hombre?" por esta otra pregunta: "¿Cuánto potencial tiene un hombre para ir más lejos que sí mismo?", o aún: "¿Qué puede un hombre, en la medida en que no está solo?".

¹ Es sobre todo la tesis desarrollada por Bernard Stiegler a partir de los trabajos de Lacan sobre el estadio del espejo y de la obra de Derrida, en los dos primeros tomos de su obra *La técnica y el tiempo* (Galilée, Paris, 1994 y 1996), cuyo tercer tomo por aparecer, debería estar dedicado a Simondon. Volveremos sobre ello.

² IPC, 193.

³ IPC, 195.

⁴ Toni Negri, *Exilio*, Ed. Mille et une nuits, p. 12.

Simondon, ¿una ontología relacional?

Cristóbal Durán Rojas*

Introducción

La categoría de relación se constituye como problema desde el momento en el cual se intenta discernir específicamente su estatuto ontológico. La tradición de dicho concepto es prescrita a partir de un marco en el cual el ser es pensado como una sustancia que, pese a mantener una relación inmediata consigo misma, mantiene dicha referencia a sí misma a partir de su presupuesto de identidad, basado en el principio de no-contradicción y en la correspondiente noción de unidad idéntica de la sustancia¹. En esta medida, plantear la categoría de sustancia entraña un inexpugnable ejercicio de contraste –y, por consiguiente, administra una relación– con el concepto de relación. Pero en dicho movimiento, ésta última es subordinada a ostentar un carácter insustancial, con lo que aparece como meramente accesoria, oscureciendo y complejizando así su estatuto propiamente ontológico. El reconocimiento de dicha subordinación del concepto de relación marca así la posibilidad de advertir otros modos en que la relación puede ser conceptualizada, revelando eventualmente algunas de las dificultades que determinan su propia historia.

En cierto sentido, la necesidad de replantearse la posibilidad de dar otro estatuto a la relación viene aparejada a un cuestionamiento de la limitación o subordinación que mencionábamos. Si uno de los modos tradicionales en que se determina la ontología se construye sobre la base de una relación entre sustancia y accidentes, ello estrecharía el lugar de la relación a los modos accidentales en los que la sustancia establece relaciones consigo². Dicha articulación crearía un círculo en el cual se presupone, sin posibilidad de plantear una salida anticipada, el lugar en que se dispone la noción de relación, privándola así de su sustento ontológico.

El caso en Aristóteles es ejemplar en este sentido, dada su temprana formulación. Si desde Aristóteles la relación es considerada propiamente como una categoría³, y por consiguiente recibe un estatuto en la elaboración de una ontología –donde aportaría el valor de modificación o alteración de la sustancia–, siempre pareciera verse subordinada como una cosa deficiente, como un *relatum* que explica la identidad de otra cosa, en la que se apoya y de la cual depende. Pero dicha subordinación se lleva a cabo al precio de una acentuación del carácter problemático de dicha categoría. En el libro VII de las *Categorías*, se subrayada la relatividad que define a dicha categoría, hasta preguntarse si efectivamente hay cosas que son lo que son *respecto a* otras cosas. Al momento de advertir que la sustancia no forma parte de los relativos, afirma que ninguna sustancia puede ser un relativo, dado que el ser de estos últimos consiste en estar afectado por cierta relación (8a, 30). En esta medida, se puede denominar ‘verdadero

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Andrés Bello. Email: cristobaldr@gmail.com

¹ Morfino, Vittorio. *Spinoza: relación y contingencia*. Córdoba, Grupo Encuentro Editor, 2010, p. 16.

² Gasché, Rodolphe. *Of Minimal Things: Studies on the Notion of Relation*. Stanford, California, Stanford University Press, 1999, p. 3.

³ Aristóteles. “Categorías”, en: *Tratados de lógica (Órganon)*, I. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1982, pp. 21-77.

relativo' a aquel término cuyo ser consiste totalmente en la relación (*relatio secundum esse*), y cuya definición siempre se establece respecto a algo.

Sin embargo, cuando se trata de resolver si existe alguna identidad que esté definida *esencialmente* por ser "respecto a algo" (8a, 15), la respuesta de Aristóteles muestra que un ser idéntico a estar en relación con algo es sólo una definición inadecuada y una contradicción en los términos (8a, 30-35). Si el modelo ontológico afirma que la sustancia no es definida respecto a algo, la idea misma de relación se delimita por su falta de subsistencia y consistencia. Una entidad de la que se pueda decir *algo* con respecto a otras cosas no es necesariamente una entidad cuya *existencia* dependa de esas otras cosas (8 a 30-35). Pese a que esta distinción entre ser y decir permite mostrar que el carácter esencial de una entidad no puede estar definido por una relación (la entidad puede ser *dicha* respecto a algo, pero ella misma no *es* respecto a otra cosa que no sea ella misma), no por ello se puede desconocer la pluralidad de modos relativos en que se dice el ente.

Es importante notar que para hacer posible una consideración ontológica de la relación, Aristoteles tiene que dar un rodeo por la cuestión de la relación conduciéndola hacia una consideración semántica o nominal. Quizá eso se deba a enfrentarse al problema de cierta inconsistencia de la relación en el marco de su propio esquema ontológico. En este sentido, el interés de un pensamiento de la relación se confronta con la exigencia de pensar si es posible conceder un carácter estrictamente ontológico, con el objetivo de introducir una dimensión diferencial y singular al momento de pensar una ontología, pudiéndose afirmar que la relación permite pensar algo más elemental que aquello que ha sido determinado por el interés explícitamente filosófico¹. Ello exige reconocer que un pensamiento de la relación no sólo se dirige a lo no-relacional –es decir, a mostrar la deficiencia de la idea de relación frente a lo Uno o a la sustancia–, "sino que también implica un ser-hacia-algo que ya no es en el modo en que la filosofía ha pensado siempre como relacional"².

Fuentes y exigencia de una ontología de la relación

De este modo, podría señalarse que la propia ontología requiere cierta apertura a la hora de pensar la relación. Ello se podría establecer de diversos modos y con énfasis marcados en distintos aspectos. Por un lado, se podría pensar que la apelación a conceder un estatuto ontológico a la relación podría no ser otra cosa que mantener la misma lógica que la liga a la sustancia, es decir, que si las relaciones aparecen como relativas a la permanencia sustancial, y aunque ellas le impriman su dinamismo a la sustancia, es porque la relación con el Uno es determinada como el modo de relación en general. Pero, también, se podría invertir la jerarquía entre los términos, con el objeto de conceder otro estatuto a la relación, que ya no sea directamente tributaria de algún tipo de sustancialismo. En dicho horizonte, este problema ha resurgido en una serie de lecturas recientes cuyo principal objetivo es replantearse el estatuto de las doctrinas metafísicas de la individualidad: se trata de discutir las argumentaciones relativas a la primacía del individuo o de la sociedad, de un modo en que no se trate únicamente de términos relativos pensados de un modo discreto o absolutamente exterior entre sí. En este sentido, se podría afirmar que la distinción entre un individualismo liberal y un holismo sociologista, corre el riesgo de ser una falsa distinción o, dicho de un modo más preciso, nada más que una distinción, demasiado determinada e incapaz de poner en conexión

¹ Gasché, Rodolphe. *Of Minimal Things*, *Op. cit.*, p. 5.

² *Ibid.*, p. 6.

los términos que ella misma separa¹. Lo que esconde dicha distinción es, sobre todo, la recaída en un sustancialismo implícito que parece no ser discutido, y que afecta directamente tanto a la idea de individuo como a la de relación. Pero ello no implicaría, según esta puesta en discusión, abandonar la pregunta por una dimensión relacional que pueda atestiguar por la presencia efectiva de lo ontológico. Tendría que ser preciso considerar que habría cierta irreductibilidad ontológica, entendida con frecuencia como un relativismo semántico, que quizá recorre subterráneamente la historia del pensamiento filosófico. De este modo, si lo primero es el individuo, se podría postular que él es un efecto posterior de las relaciones, y que hay de este modo algún tipo de relacionalidad an-originaria que escande a la ontología desde su principio mismo².

En ese contexto, quizá sea Étienne Balibar quien da el primer impulso explícito para dar cuenta de los lugares en los cuales se podría reconocer lo que él denomina una *ontología de la relación*. Un lugar escogido para aproximarse a dicha elaboración lo constituiría explícitamente un pasaje de la sexta Tesis sobre Feuerbach, de Marx, donde se define la esencia humana: "Pero la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo singular. En su realidad, es el conjunto de las relaciones sociales (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*)"³. Para Balibar, dicha definición podría permitir pensar una alternativa a la oposición ontológica que se produce entre dos posiciones: la que supone una precedencia del género frente a la existencia de los individuos, y la que pretende que un género se abstraer a partir de los individuos. Con ello, el problema de la esencia humana abriría paso a una discusión más rigurosa sobre la esencia, que ya no pusiera en juego únicamente una comprensión de ella (o del género) como una abstracción alojada en los individuos, y en ese sentido, como una mera trascendencia 'interior' a ellos.

En este punto es importante detenerse en los términos del texto de Balibar: uno de los aspectos importantes enfatizados por Balibar es que Marx opta por el uso del término francés "*ensemble*", que designa un conjunto, y lo hace "notoriamente para evitar el uso de *das Ganze*, el 'todo' o la totalidad"⁴. La preferencia de este término pareciera fundamental, puesto que "en el fondo, las palabras 'conjunto', 'relaciones' y 'sociales' dicen lo mismo"⁵. El sentido de dicha distinción estriba en que la unidad contenida en la idea de Todo haría difícil entender que lo esencial en la existencia humana serían "las *relaciones* múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros (...) y el hecho de que son esas relaciones las que definen lo que tienen en común, el 'género'."⁶

Este esfuerzo por definir una ontología de la relación es claro también cuando se descubre ésta en Spinoza, y se entiende la ontología spinozista como una teoría general de la comunicación⁷. Según esta consideración, la sustancia no sería un mero individuo, y volvería urgente buscar un concepto adecuado que describa dicha realidad, y que permita sortear, mediante una *coincidentia oppositorum*, la abstracción que se produce entre el todo y el individuo⁸. En ambos casos, tanto comentando a Spinoza como a Marx, se intenta caracterizar una *relación*

¹ Del Lucchese, Filippo. "Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology". *differences: A Journal of feminist Cultural Studies*, Brown University, 2009, p. 179.

² Benjamin, Andrew. *Towards a relational ontology: philosophy's other possibility*. Nueva York, SUNY Press, 2015, pp. 5-6 y 219.

³ Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 37.

⁵ *Ibid.*, p. 36.

⁶ *Id.*

⁷ Balibar, Étienne. *Spinoza et la politique*. París, P.U.F., 1985.

⁸ Balibar, Étienne. *De la individualidad a la transindividualidad*. Córdoba, Grupo Encuentro Editor, 2009, p. 20.

*constitutiva*¹, “que desplaza la cuestión de la esencia humana a la vez que le brinda una respuesta formal (y que contiene así en germen una problemática distinta de la del humanismo teórico)”². Pero, por el momento, lo que aquí retendrá nuestra atención es el hecho de que una ontología relacional apela aquí al hecho de que las relaciones comparten un mismo plano con la noción de conjunto y con su caracterización como múltiples. En estricto rigor, una multiplicidad de relaciones es lo que define la esencia, y la definen “porque la constituyen en todo momento, en formas múltiples. Proporcionan por lo tanto el único contenido ‘efectivo’ de la noción de esencia”³.

En suma, lo que Balibar propone como ontología relacional corresponde a “un programa de investigación de esta multiplicidad de relaciones, que son otras tantas transiciones, transferencias o pasajes en los que se hace y se deshace el vínculo de los individuos con la comunidad y que, como respuesta, los constituye”⁴. Si se trata entonces de un programa, Balibar recurre explícitamente a una referencia conceptual que tendría que venir en auxilio de replantear el ser mismo de las relaciones. Es en este punto donde Balibar considera que la comprensión de una relación constitutiva podría hacerse visible a partir del concepto de transindividual, tematizado por Gilbert Simondon. Entiende que dicho concepto da cuenta de “lo que existe *entre los individuos*, a raíz de sus múltiples interacciones”⁵. Ahora bien, ¿en qué medida un pensamiento sobre la relación puede ser caracterizado como ontológico, sobre todo si se trata de una ‘multiplicidad de relaciones’? Y, ¿es posible que dicha multiplicidad relacional pueda ser inseparable de una noción de conjunto, del *ensemble* en el que Balibar se detiene?

Vittorio Morfino lleva un poco más adelante este punto, al advertir la paradoja inscrita en una ontología relacional, como aquella propuesta por Balibar. La simultaneidad de órdenes implicados en la expresión implica que ella pueda ser entendida de dos modos: “en un sentido débil, como un discurso sobre el ser que ponga particular atención en la cuestión de las relaciones, o bien, en un sentido más fuerte, dejando chocar el verdadero oxímoron forjado por Balibar, un discurso sobre el ser en el que sea invertida la relación tradicional entre sustancia y relación”⁶. Evidentemente, Morfino toma partido por este último sentido, fuerte, de una ontología relacional. Ello implicaría, en primer lugar, considerar una inversión de la relación que se establece entre la relación y sus términos implicados, y afirmar “el primado de la relación sobre los términos de la relación”⁷.

Pero en dicho gesto, se busca fundamentar el carácter ontológico de la relación: ya no considerar que la sustancialidad reside en los términos que se ponen en juego en una relación, sino afirmar que la relación misma ostenta una primacía ontológica, dado que ella es el elemento mismo que permitiría la distinción de los términos y por ello constituiría el sustento mismo del conjunto que define al ser. Pero ello supone, desustancializar y deformar el concepto de relación, con el objetivo de que mostrar el carácter excesivo y no-constituido de

¹ Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*, Op. cit., p. 37.

² *Id.*

³ *Id.*

⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁵ *Id.* No nos detendremos más en el recurso a este concepto. Sólo nos limitaremos a señalar que, al menos en las lecturas que aquí consideramos sobre Marx y Spinoza, Balibar no profundiza en la elaboración simondoniana de este concepto. De hecho, por derecho propio, Balibar construye su propio concepto, a partir de una lectura detallada de Spinoza, refiriéndose más bien a una transindividualidad, y no a una realidad transindividual, como preferiría hacer Simondon. Véase, a este respecto, Balibar, Étienne. *De la individualidad a la transindividualidad*, Op. cit.

⁶ Morfino, Vittorio. *Spinoza: relación y contingencia*, Op. cit., p. 19.

⁷ Morfino, Vittorio. “Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser”, en: *El materialismo de Althusser*, Santiago, Palinodia, 2014, p. 13.

una ontología, que ya no podría limitarse a una sustancia individuada, sino que tendría que dar primacía a una génesis individuante perpetua o una individuación. De ahí que tanto Morfino como Balibar consideren fundamental volver sobre el texto de Simondon, precisamente para apelar al ser de la relación. En este sentido, habría que examinar con mayor detalle si efectivamente los desarrollos de Simondon permiten pensar una relación constitutiva o una primacía de la relación sobre los términos. ¿Qué complejidad tendría así, lo que *existe* entre los individuos? Una de las vías para responder dicha pregunta supone considerar si algunos aspectos de la filosofía de Gilbert Simondon pueden ser comprendidos a partir de la figura de una "ontología relacional" o si más bien es plausible subsumir dicha figura en alguna otra que tenga cabida también en su pensamiento y que incluso permita una eventual contestación de la ontología de la relacional.

Simondon: Ontogénesis, ontología, preindividual

Que se pueda considerar directamente una ontología relacional, o bien que se pueda dar cuenta de un primado de la relación sobre los términos de dicha relación, es algo que no es completamente claro en el pensamiento de Simondon. Al menos no lo es en los términos en los cuales dichos argumentos podrían conducirnos a dar cuenta de una ontología relacional. En el marco de la lectura que lleva a cabo Simondon en torno al concepto de individuación, se intenta primero explicar el ser del individuo como una operación, lo que necesariamente implica poner en discusión su pretendido carácter sustancial o la consideración que lo supone como un mero resultado de la interacción entre una materia y una forma. El individuo no es sólo el resultado de una operación que procede de un principio primero de individuación; de ahí que lo que interese sea captar la ontogénesis en todo el despliegue de su realidad, es decir, captar la individuación antes que un individuo que se va individuando¹.

El individuo sería entonces captado como una realidad relativa, cierta fase del ser que supone antes de ella una realidad pre-individual, y que, incluso después de la individuación, no existe totalmente sola, ya que la individuación no agota de golpe los potenciales de la realidad preindividual, y por otra parte, lo que la individuación hace aparecer no es solo al individuo sino la pareja individuo-medio. El individuo es así relativo en dos sentidos: porque no es todo el ser, y porque resulta de un estado del ser en el cual no existía ni como individuo ni como principio de individuación².

La individuación supone la operación misma mediante la cual el individuo tiene que ser captado como una *realidad relativa*, una fase del ser que implica concebir una realidad *pre-individual* anterior a él. Ese estado previo no desaparece una vez iniciada la individuación, lo que permite pensar que el individuo es, en sí mismo, relación. Es evidente que en esta idea de ser-relativo se empieza a dar un primer bosquejo de lo que Simondon considera como relación. Esta definición inmediatamente relacional de la operación de individuación (y del individuo) se explica a partir de lo que Simondon denomina *ontogénesis*. Ésta sería una operación continua que organizada a partir de fuerzas en tensión generadas en un sistema definido por un

¹ Cf. Simondon, Gilbert. *L'individuación à la lumière des notions de forme et d'information*. París, J. Million, 2005, p. 24.

² *Ibid.*, pp. 24-25.

equilibrio meta-estable, es decir, un sistema que se define por potenciales y por cierta incompatibilidad en relación a sí mismo. La ontogénesis, entendida como “la doctrina ontológica de Simondon”¹, permite pensar el devenir del ser, es decir, eso por lo cual *el ser deviene en tanto es*.

Ahora bien, la individuación es, en este sentido, ontogenético, una operación de resolución parcial y relativa entre potenciales que, por definición, son relativos e incompatibles. Se trata de un sistema definido por fuerzas en tensión y por una imposibilidad en la interacción entre términos. En esta medida, no es tan extraño que Simondon haya definido su ontología tomando nota de un concepto de devenir. Pero se trata, con todo rigor, de un devenir que no es sino una conservación del ser a través de los intercambios entre estructura y operación. El ser no es unitario ni idéntico respecto de sí, en la medida en que la operación de individuación define a un sistema tenso y sobresaturado. De ahí que el individuo sea considerado en sí mismo a partir de su ser-relativo a dichas diferencias de potencial que se mantienen como reserva de devenir² y como posibilidad de transformación de fases. Este elemento potencial es esencial para poder afirmar que el individuo es un ser pero no en un sentido sustancial ni formal. De ahí el recurso a pensar esa “realidad pre-individual” que impediría pensar el ser como un ser puramente individuado. La ontogénesis corresponde a una operación de desfase del ser, “entre el ser pre-individual, considerado como un sistema tenso en estado meta-estable, y el ser individuado, que aparece al diferenciarse de eso”³.

La formulación de lo preindividual es un aspecto que permite diversificar y complejizar la noción misma de relación que aquí se puede empezar a situar. Si el devenir es un modo de resolución por el reparto del ser en fases, es decir, el modo en el cual el ser se dimensiona al resolver incompatibilidades iniciales entre potenciales, ese desfase implica considerar una primera relación con lo no-relacional. Esto último, lo que Simondon denomina “ser preindividual”, “es el ser en el que no existe fase”, y que no sólo implica el devenir como “capacidad que tiene el ser para desfasarse en relación a sí mismo”⁴, sino que además, permite mostrar que dicha posibilidad de relacionarse consigo, perpetua, sólo es posible gracias al hecho de que primitivamente hay órdenes de magnitud sin relación.

Ahora bien, en la medida en que el ser es un sistema definido por la energía potencial, donde la menor modificación de los parámetros del sistema basta para romper este equilibrio⁵, el ser mismo es determinado como un sistema sobresaturado “por sobre el nivel de la unidad”⁶, como *más que una unidad*. De este modo, al no poder ser definido como unidad, la individuación es relativa al mantener un nivel de potencial que hace posible otras individuaciones.

Esta naturaleza preindividual que se mantiene asociada al individuo es una fuente de estados metaestables futuros de donde pueden resultar nuevas individuaciones. Según esta hipótesis, sería posible *considerar toda verdadera relación como teniendo rango de ser, y como desarrollándose al interior de una nueva individuación*: la relación no brota entre dos términos que ya serían individuos;

¹ Chateau, Jean-Yves. *Le Vocabulaire de Simondon*. París, Ellipses, p. 89.

² Combes, Muriel. *Simondon, individu et collectivité*. París, Presses Universitaires de France, 1999, p. 14.

³ Chateau, Jean-Yves. *Le Vocabulaire de Simondon, Op. cit.*, p. 88.

⁴ Simondon, Gilbert. *L'individuation, Op. cit.*, p. 25.

⁵ Combes, Muriel. *Simondon, individu et collectivité, Op. cit.*, p. 19.

⁶ Simondon, Gilbert. *L'individuation, Op. cit.*, p. 25.

ella es un aspecto de la *resonancia interna de un sistema de individuación*; ella forma parte de un estado de sistema¹.

Es preciso entender la relación como una relación entre dos dimensiones que no son unidades, pero que tampoco son idénticas en sí mismas: lo pre-individual, que es la fuente de los estados meta-estables, y el ser individuado, que producto de la variación de estados es siempre más-que-uno, en la medida en que cada vez es definido por nuevas individuaciones. En esta medida, lo que intenta Simondon es una desustancialización de la realidad individual, que así otorgue a la relación el lugar de una "dimensión de la individuación a través de la cual deviene el individuo", de la que se va desprendiendo un individuo, "a partir de la realidad preindividual que se individúa etapa por etapa"². Esta concepción permite perfilar una definición de relación que no puede ser secundaria o derivada de una definición del ser. Para eso es importante considerar que la sustancia deja de ser el modelo del ser, y que "es posible concebir la relación como no-identidad del ser en relación a sí mismo, inclusión en el ser de una realidad que no solo es idéntica a sí misma, de modo que el ser en tanto ser, anterior a toda individuación, puede ser comprendido como más que unidad y más que identidad"³.

Habría que tomar nota aquí del concepto de preindividual, que por así decir, efectúa la operación individuante. Esto se puede afirmar de este modo, sólo si se concede que la tensión entre potenciales incompatibles que se genera en ese estado produce las relaciones que definen a un ser individuado y al medio que se constituye en el curso de dicha operación, en el caso de tener en cuenta la individuación de lo viviente. El ser mantiene consigo una relación de no-identidad, dado que siempre es definido en relación con niveles de energía potencial que sobresaturan su individualidad. Esta no-identidad es la que define la realidad de la relación, la que "solo puede estar dada en un estado de sistema que encierra un potencial"⁴. Esta concepción de una diferencia de potencial mantenido en reserva en el proceso mismo de individuación, permite mostrar que la relación entre dimensiones que confluyen en el equilibrio individual no es la relación entre dos términos ya individuados. En esa medida, la relación se produce en el desfase que hace posible el devenir, es decir, la individuación misma, y que no corresponde a otra cosa que no sea la ontogénesis propuesta por Simondon como alternativa a una ontología sustancial o formal. El desfase, es decir, la diferenciación de fases da cuenta de una relación del ser consigo descentrada, como exposición y escalonamiento del ser⁵.

Relación y disparidad

Tanto el concepto de ontogénesis como el concepto de pre-individual modulan la comprensión de una ontología relacional, proporcionando dimensiones específicas para su determinación. Por una parte, la ontogénesis muestra que el principio que guía la investigación de Simondon es el de la conservación del ser a través del devenir; por otra parte, el concepto de pre-individual permite advertir el carácter de operación con que se define el ser: dicha operación es una relación, no entre términos sino entre órdenes diferenciales de magnitud que organizan una actividad relacional permanente. En Simondon, la idea de relación ya no

¹ *Ibid.*, pp. 28-29.

² *Ibid.*, pp. 29-30.

³ *Ibid.*, p. 32.

⁴ *Ibid.*, pp. 68-69

⁵ *Ibid.*, p. 31.

comporta únicamente una respectividad –es decir, una definición a partir de un ‘respecto a’– sino un dinamismo, definido por órdenes que se comunican entre sí a través de una *singularidad*, es decir, a través de aquello que no puede ser reducido al equilibrio entre los órdenes, sino que introduce una nueva diferencia en la dinámica¹.

La relación es entonces entre órdenes y no entre términos constituidos previamente. Simondon considera un concepto adicional, la transducción, que sería clave para pensar la operación misma que define al sistema relacional aquí implicado. Según Simondon, dicho concepto es, más bien, la estructura misma de lo real y es la operación que define a la individuación como una ontogénesis. La transducción es el modo más primitivo de comunicación amplificante que desarrolla al individuo entre dos órdenes de magnitud primordial (la heterogeneidad primordial de dos escalas de realidad: el sistema de totalidad meta-estable y otro más pequeño que el individuo). Antes que un recurso dialéctico, que tendría que definir una relación entre dichos órdenes, la relación se define por tensión, incompatibilidad y no-estabilidad por el hecho de que el estado del ser pre-individual se mantiene en toda la ontogénesis, cuyo carácter positivo consiste en mantener la riqueza en potenciales

Si es cierto que el postulado de toda la teoría simondoniana de la individuación es que “la relación tiene estatuto de ser”², el concepto de transducción mantiene dicho carácter relacional por medio de una conservación de las tensiones que definen al ser pre-individual. Este último es definido entonces “como afectado por *disparidad*, es decir, por la tensión entre dimensiones o potenciales incompatibles –que todavía no están relacionados– en el ser”³. Es preciso remarcar que esta disparidad acompaña al ser individuado, lo que hace que en ningún su carácter individuado sea terminantemente perentorio. Recordemos únicamente el interés de Simondon por mostrar que la neotenia –la remanencia de rasgos y formas larvarias en el desarrollo de un individuo– es un rasgo fundamental para definir lo viviente⁴. Así, incluso el ser individuado contendría un cierto número de parejas de disparidad generadoras de problemática.

Quizá haya que buscar en el ser preindividual esa relación que sin ser todavía propiamente una relación permite dar cuenta de la singularidad potencial que se busca aquí con una modificación del concepto de relación. Si se puede asumir, como hace Simondon, que dicho preindividual –y esto es perfectamente aplicable al concepto de transindividual– es anterior pero no “exterior” al individuo, y que la realidad primera anterior a la individuación no está completa fuera del individuo, pero tampoco en él como parte integrante⁵, se puede pensar que es dicho acompañamiento preindividual el que hace necesario pensar de otro modo la relación.

Querer caracterizar al individuo en sí mismo o en relación con otras realidades, es hacerlo término de relación, de una relación consigo mismo o de una relación con otra realidad; hay que buscar primero el punto de vista a partir del cual se puede captar al individuo como actividad de la relación, no como término de dicha relación; propiamente hablando el individuo no está

¹ *Ibid.*, p. 62.

² Del Lucchese, Filippo. “Monstrous Individuations”, *Op. cit.*, p. 182.

³ Toscano, Alberto. *The Theatre of Production: Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze* New York, Pallgrave MacMillan, 2006, p. 139.

⁴ Por ejemplo, cuando se afirma que “vivir es perpetuar un permanente nacimiento relativo”. Simondon, Gilbert. *L’individuation*, *Op. cit.*, p. 171.

⁵ Simondon, Gilbert. *L’individuation*, *Op. cit.*, p. 402.

en relación consigo mismo ni con otras realidades; es el ser *de* la relación, y no ser *en* relación, ya que la relación es operación intensa, centro activo. [...] El principio del individuo es el individuo mismo en su actividad, que es relacional en sí misma, como centro y mediación singular¹.

El individuo no se limita a ser un término puesto en relación con otros términos. Así, en rigor no se trata de estar-en-relación-con, sino de lo que Simondon intenta pensar como el ser mismo *de* la relación, una operación continua e intensiva, que es, si se quiere, actividad permanente. De este modo, más que el individuo mismo es su actividad relacional lo que define su ser al considerarlo separado. El individuo entonces no es efecto de algo distinto de sí, en un sentido absoluto y absuelto; en este sentido, la relación no es la simple conformidad o el vínculo [*rapport*], sino una condición de estabilidad que se prolonga en los seres y que efectivamente “define su individualidad como el resultado de una operación de individuación”². La relación, redefinida entonces como actividad relacional es lo que permite dar una realidad efectiva a la relación, al permitir captar la relación como tal a través de una “dimensión singularizante que traduce su actividad efectiva en el proceso de individuación”³.

Si se considera detenidamente lo anterior es posible advertir que la idea de ontogénesis, apoyada en la definición de una operación de individuación sostenida por la noción de pre-individual, requiere una ampliación de la idea misma de ontología. Implica entonces una problematización crítica de la idea de ontología sustancial. Pero también es preciso advertir que la definición de la relación como ser todavía puede depender de la unidad de la individuación, lo que sugiere una unidad no-idéntica para la variación en la ontogénesis. Se podría preguntar cuán heterogénea es la ontogénesis descrita por Simondon, y en qué medida un pensamiento del ser que nunca se limita a la unidad e identidad del Uno todavía depende de él como medida. Incluso se puede advertir que el riesgo de referirse a lo pre-individual *como tal* es obliterar la multiplicidad de las operaciones mismas de individuación⁴, y que antes que una “reserva creativa” del ser, lo pre-individual es una “condición *real* de individuación”, que por consiguiente no se puede unificar por entero, ya que no sería posible conceder unidad a lo pre-individual⁵.

La pregunta que aquí puede ser planteada es si la dinámica establecida por la ontogénesis y la transducción permite efectivamente considerar y situar la diferencia *dentro de* la ontogénesis⁶. Ciertamente la ontogénesis tendría que asegurar la heterogeneidad de su devenir gracias a la mantención de potenciales que definen lo pre-individual. Una lógica definida por disparidad tendría que mantener la diferencia relacional que impida retornar a la ontología relacional entendida de forma limitada como “un discurso sobre el ser que ponga particular atención en la cuestión de las relaciones”⁷. Pensar el carácter diferencial y la dimensión singular de las relaciones, como ya se ha advertido, supone considerar una conservación de la disparidad. Si la energía potencial que define a lo pre-individual está ligada a una relación de heterogeneidad, y si ello se plantea como la posibilidad misma de considerar una relacionalidad que no dependa de la preexistencia de su soporte sustancial, es fundamental plantear la tesis de

¹ Simondon, Gilbert. *L'individuation*, *Op. cit.*, pp. 62-63.

² *Ibid.*, pp. 83-84.

³ Aspe, Bernard. *Être singulier commun*. Pascal Chabot (coord.). *Simondon*. París, Vrin, 2002, p. 26.

⁴ Toscano, Alberto. *The Theatre of Production*, *Op. cit.*, p. 156.

⁵ Del Lucchese, Filippo. “Monstrous Individuations”, *Op. cit.*, p. 185.

⁶ Toscano, Alberto. *The Theatre of Production*, *Op. cit.*, p. 156.

⁷ Morfino, Vittorio. *Spinoza: relación y contingencia*, *Op. cit.*, p. 19.

que “el estado ‘básico’ del ser es un estado de disparidad, de diferencia-de-sí”¹. Así considerada, la disparidad tendría que ser replanteada en este marco como una lógica de mantención de la heterogeneidad, en la medida en que la disparidad está definida por órdenes de magnitud que definen realidades heterogéneas, y que por lo pronto habría que suponer como una multiplicidad no-conjuntiva –donde se trataría más bien de *singularidades preindividuales* antes que de *términos individuados*–, precisamente porque mantienen atado lo preindividual, como cierta forma de no-ligazón o de disociación *en* la relación.

¹ Toscano, Alberto. *The Theatre of Production*, *Op. cit.*, p. 141.

Del hombre a la materia. Simondon a la luz de Marx y Althusser*

Andrea Bardin** y Fabio Raimondi***

Introducción

Una tentativa de aproximación conjunta de Simondon, Marx y Althusser se ve enfrentada con tres pensadores cuya distancia es puesta en evidencia por los pesos respectivos de sus historiografías filosóficas: puede ser que un día, cuando podamos comprender el pensamiento de Simondon a partir de sus efectos, podamos hablar de él en plural, así como hoy debemos elegir entre varios Marx y varios Althusser. Entonces hablaremos del Marx al que Simondon se refiere de manera polémica, en particular a través de su crítica del paradigma del trabajo, al cual le opone su nuevo paradigma, anti-sustancialista y anti-determinista. Este paradigma, que estaba lejos de las visiones oficiales de los partidos comunistas, era en medida compartido por Marx y Althusser. A los fines de aclarar esto, nos referiremos brevemente a diferentes aspectos de la filosofía de Althusser que, aunque fueron elaborados en otras matrices teóricas y políticas, suenan familiares a los de Simondon. Luego discutiremos –desde un punto de vista marxiano– los límites de la aproximación política simondoniana, para finalmente indicar, dentro de su epistemología, la fuente de una posible filosofía política materialista. Una crítica de la antropología de la libertad y la determinación, con la que Althusser trata nivel histórico, parece abrir un camino común. Este no es un camino que Simondon habría aceptado calificar como “materialista”, pero nos permite comprender aquello que su filosofía nos autoriza a pensar: de hecho, el propósito de nuestra intervención es sugerir que la “epistemología política” de Simondon nos lleva a responder a los presupuestos teóricos sobre los que se ha desarrollado el patrón dominante de la ciencia política moderna.

El anticomunismo de Simondon y su crítica del paradigma del trabajo

En 1953 mientras pronuncia en su título “Humanismo cultural, humanismo negativo, humanismo nuevo” un concepto a sus ojos marcado por Sartre, Simondon no tiene pelos en la lengua para referirse al comunismo y la relación entre pragmatismo y nazismo en términos de “fuerzas de mistificación”¹. En *El modo de existencia de los objetos técnicos* es más precisamente el “comunismo marxista” en que es puesto en relación con el nazismo y la democracia norteamericana, al explicar que “tres grandes doctrinas sociales y políticas recientes han incorporado, cada una de manera original, una representación y una valoración de las técnicas integradas”². Se trata aquí de formas de integración política y cultural de la noción de progreso técnico que Simondon ya habían sido reconocidas como formas extremadamente peligrosas,

* Este texto constituye una reescritura de Bardin, Andrea. “De l’homme à la matière: pour une ‘ontologie difficile’. Marx avec Simondon”. *Cahiers Simondon*. N° 5, 2013, pp. 25-43. Traducción: Marcelo Starcenbaum.

** Brunel University

*** Università degli Studi di Salerno

¹ “Humanismo cultural, humanismo negativo, humanismo nuevo”, p. 53.

² *El modo de existencia de los objetos técnicos*. París, Flammarion, 2012, p. 223.

en tanto capaces de constituir una mitología a la altura de los sistemas técnicos contemporáneos, es decir capaces de producir las modalidades de organización política en los que estos sistemas podrían desplegarse en su verdadera potencia:

[el pragmatismo restablece] el sentido de la verdad en su relación objetiva con el valor social de la integración comunitaria [...] el comunismo y el nacional-socialismo [reducen] el problema de la relación con el otro a la aplicación técnica al mundo o la integración del individuo a un grupo racial específico. El existencialismo rechaza estos caminos de alienación en los que las multitudes se precipitan para encontrar la facilidad y la atenuación de la inquietud¹.

Con estas líneas del joven Simondon –tenía 29 años en ese momento–, muy cercanas al punto de vista sartreano, dejamos entrever cómo el marco de referencia que utiliza aquí, y no solamente aquí (se trata en mi opinión de una constante en el pensamiento simondoniano), reenvía exactamente a la problemática bergsoniana de la relación entre sociedad abierta y sociedad cerrada. El pragmatismo y el nacional-socialismo producen una misma mitología de la clausura comunitaria fundada sobre una antropología solidificada (Simondon dice respectivamente “integración comunitaria” e “integración del individuo a un grupo social específico”). El comunismo participa indudablemente en el mismo movimiento, en tanto produce una mitología cerrada, que también supone una antropología, pero el lugar que ella ocupa no es de ningún modo singular, ya que su mistificación reside sobre todo en la objetivación de la naturaleza, operación en la que la técnica es el instrumento, y la humanidad, el sujeto *abstracto*.²

La razón de esta vocación de producción de una sociedad cerrada, común a las tres “fuerzas de mistificación”, proviene de su antropología simplificada, de su humanismo casi “mitológico”, incapaz de una verdadera mística colectiva a la altura de las investigaciones técnicas contemporáneas: es el “humanismo fácil” contra el cual Simondon nunca deja de levantar la voz, tal como ha recordado J-H. Barthélémy. Pero es otra cosa: la razón profunda del error común a las tres “reducciones políticas” del progreso técnico reside según Simondon

¹ “Humanismo cultural, humanismo negativo, humanismo nuevo”, p. 53. Aunque con diferentes tonos, Althusser trata con el mismo tópico en “Tecnocracia y humanismo” (inédito, 1963), donde se refiere a la tecnocracia como una ideología “gubernamental”, cuyo suplemento de alma sería la ideología humanista (cfr. Archivo IMEC, ALT2. A3-02.01, pp. 22-23). La polémica de Althusser contra el humanismo y las posiciones oficiales de los partidos comunistas –respaldadas por el francés (y por lo tanto por Sartre)– luego de la muerte de Stalin (1953) y el XX Congreso del PCUS (1956) constituye uno de los hilos rojos de su filosofía. En términos políticos la frase “marxismo humanista” marca para Althusser el epitafio de la lucha de clases, el fin de toda esperanza de la dictadura del proletariado y la revolución comunista (ver “Aux lecteurs” de *Pour Marx*), mientras a nivel epistemológico el humanismo es el mito que engeguenció al joven Marx y que todavía impide construir una “teoría científica de la historia”, sólo posible a partir de “una crítica radical a la filosofía del hombre” (cfr. “Marxismo y humanismo”, en *Pour Marx*). Esta es una posición compartida por Marx al menos en sus *Glosas a Wagner*, donde clarifica, refiriéndose a *El Capital*, que su “método analítico no parte del hombre sino de un período económico dado de la sociedad”. Según Althusser, esto requiere un “antihumanismo teórico”, en tanto “sólo se puede conocer algo acerca de los hombres a condición de reducir a cenizas el mito filosófico (teórico) del hombre” (“Marxismo y humanismo”, en *Pour Marx*). Esta es la fundamental “ruptura epistemológica” en la cual la ciencia de la historia debería ser cimentada.

² Marx había opuesto claramente la idea de humanidad como sujeto abstracto tanto en *La cuestión judía*, donde criticaba la idea de “hombre” utilizada por los revolucionarios franceses en la *Declaración* del 26 de agosto de 1789 –quiebre puntualizado por Althusser en un capítulo de la *Defensa de tesis de Amiens* titulado “Marx y el humanismo teórico”– y en las *Tesis sobre Feuerbach*, publicadas por Engels en 1886, en las que Feuerbach y el idealismo eran acusados de emplear el mismo tipo de abstracción.

en el hecho de que estas doctrinas están fundadas sobre una “ontología fácil”. Se trata de hecho de “rechazar esta ontología fácil de los grandes mitos colectivos que le otorgan a la ligera un sentido al hombre”¹. Podemos sostener con Xavier Guchet² que la tarea de axiomatización de las ciencias humanas es una tarea a la altura del “humanismo difícil” (Barthélémy) que Simondon esboza, pero no parece ser suficiente cuando de lo que se trata es de deconstruir el fundamento ontológico y epistemológico de los grandes mitos colectivos.

Sobre este punto, la hipótesis que me gustaría proponer es la siguiente: esta “ontología difícil” –como propongo nombrarla–, con todas las consecuencias de orden epistemológico pero también político que ella entraña, es exactamente el tema de su obra principal *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*, texto que de hecho ha suscitado cierto interés en círculos filosófico-políticos, sobre todo a partir de la lectura deleuziana, pero particularmente después de las lecturas de Balibar, Stiegler y Combes en los años 1990. Es precisamente a partir de la crítica del paradigma del trabajo –y de la antropología implicada en este paradigma–, que Simondon afila sus armas en vista de la elaboración de esta “ontología difícil”, capaz de superar –entre otros– al “humanismo fácil” del marxismo, al menos tal como Simondon lo concebía –pienso, sobre todo, que a partir de los escritos del joven Marx y de manera totalmente anti-stalinista, puede ser siguiendo a Sartre y Merleau-Ponty–: el humanismo asumido como “fácil”, centrado sobre la *Gattungswesen*, la esencia genérica del hombre fijada por la actividad del trabajo, que produce “las condiciones primeras de la historia” cuando “[los hombres] se diferencian de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida”³. No es casualidad que *La individuación...* comience precisamente con una crítica del paradigma del trabajo, vía una crítica del hilemorfismo aristotélico.⁴

Gattungswesen es un término clave en el joven Marx aún permeado por las categorías de Feuerbach, aunque su individualismo implícito esté matizado por la inserción de tal esencia en un *Gemeinwesen*.⁵ Althusser criticó duramente al Marx previo a *La ideología alemana*, tanto porque su especulación estaba demasiado atada al concepto de alienación como porque estaba siendo usado como una herramienta anti-stalinista por la fenomenología francesa y el nuevo humanismo marxista.⁶ Es más, no debería pasarse por alto que el propio Marx abandonó explícitamente el foco de atención en la especie humana en la *Crítica al Programa de Gotha* (1975), luego de haber clarificado en *El Capital*, por ejemplo, que la fuerza de trabajo es

¹ *Id.*

² Guchet, Xavier. *Pour un humanisme technologique*. París, P.U.F., 2010.

³ Marx, Karl y Engels, Friedrich. *L'idéologie allemande*. Editions Sociales, 1972, p. 43. Debemos recordar que en los *Manuscritos de 1844*, “el objeto del trabajo es, por ello, la objetivación de la esencia genérica [*Gattungswesen*] del hombre” (I. El trabajo alienado, XXIV)

⁴ Sería interesante indagar si esta “ontología difícil” –en tanto no fenomenológica y materialista– podría ser relacionada con la afirmación que el atomismo “hace para siempre segundo el discurso sobre el mundo, y segunda (no primera, como pretendía Aristóteles) la filosofía del Ser –y hace para siempre inteligible como imposible [...] todo discurso de filosofía primera, aunque sea materialista” (Althusser, Louis. “Le courant souterrain du matérialisme de la renouveau”. En *Écrits philosophiques et politiques*. París, Stock-IMEC-Le Livre de Poche, 1994, Tomo I, pp. 579-580).

⁵ Para un minucioso análisis del concepto, ver Luca Basso. *Marx and Singularity. From the Early Writings to the “Grundrisse”*. Leiden, Brill, 2012, fundamentalmente pp. 26-36.

⁶ Esta posición teórica (junto a su permanencia en el PCF hasta 1980) jugó un rol crucial en la acusación de stalinismo a Althusser. De hecho, su filosofía intentó ser radicalmente anti-stalinista sin abandonar las consignas del movimiento internacional de trabajadores (lucha de clases, dictadura del proletariado, partido y revolución), tal como lo hacían los lectores del joven Marx. Cfr. Eric Hobsbawm. “The Structure of Capital”. En: Elliott, Gregory. *Althusser. A Critical Reader*. Oxford, Blackwell, 1994, p. 4 y Fabio Raimondi. *Il custode del vuoto. Contingenza e ideología nel materialismo radicale di Louis Althusser*. Verona, ombre corte, 2011.

humana y vegetal, animal y mecánica, aunque su interés se centró en esto último (cfr. por ejemplo el capítulo sobre “Maquinaria y gran industria”). El hecho que Marx “hable de sociedades humanas y no de sociedades animales”¹ no debería implicar que es un humanista, porque ha sido el concepto de praxis –que no debería confundirse con “trabajo” – el que condujo sus análisis teóricos y sus propuestas políticas, desde que escribió las *Tesis sobre Feuerbach*.

Según Simondon –quien provee una verdadera crítica materialista de la ideología del trabajo, mucho más que otros materialismos ortodoxos– la distinción ontológica entre materia y forma estaría derivada del modelo proporcionado por una actividad humana determinada: el trabajo. Pero esta actividad había sido concebida por Aristóteles de manera exterior en relación a la experiencia técnica directa del artesano, que trabaja la materia y conoce las formas siempre singulares. Esto habría condenado a Aristóteles a trasponer al campo ontológico y epistemológico –bajo la forma de la dualidad materia/forma– lo que es en un principio una relación social jerárquica:

la operación técnica que impone una forma a una materia pasiva e indeterminada [...] es esencialmente la operación comandada por el hombre libre y ejecutada por el esclavo [...] esta comunicación [...] máscara que, en el seno de la operación técnica, permite a los dos extremos –forma y materia– entrar en una comunicación interactiva: la información, la singularidad²

Este paradigma constituiría el pecado original de una ontología que, a causa de su antropocentrismo constitutivo (que es también un socio-centrismo), sería esencialmente incapaz de concebir a la vez la actividad que caracteriza a todo tipo de materia, humanos incluidos, y la esencia verdadera de la operación técnica. En efecto, si *La individuación...* está enteramente atravesado por el esfuerzo de combatir el mito de la pasividad de la materia –mucho antes del umbral más allá del cuales encontramos a los seres vivos–, *El modo de existencia...* es un texto que porta un ataque frontal a la reducción de la tecnicidad al paradigma del trabajo. Una falsa idea de la técnica está presente, según Simondon, en el propio Marx. En el fondo del pensamiento de Marx, Simondon ve en efecto la presencia de una operación de reducción originada en un equívoco similar al que encontramos en Aristóteles: “Quizás Marx generalizó un hecho histórico real, a saber el dominio de este modo de relación con la Naturaleza que es trabajo en las relaciones humanas del siglo XIX”³. Por lo tanto, Marx no habría podido concebir en toda su amplitud la relación entre la actividad técnica humana y la materia.

La crítica de Simondon a Marx podría ser extendida a Althusser: la idea de la materia vacía, por ejemplo, reaparece a menudo en sus análisis de Maquiavelo (aunque esto no nos diga todo sobre el entendimiento althusseriano de la materia). Por eso resulta interesante la crítica a Aristóteles y Marx desde el punto de vista de Simondon, a los fines de demostrar que ambos

¹ Cfr. Louis Althusser. “La querelle de l’humanisme”. En: *Écrits philosophiques et politiques*. París, Stock-IMEC-Le Livre de Poche, 1994, Tomo I, p. 533.

² *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. París, Jérôme Millon, 2005, p. 51.

³ Así concebido, el pensamiento de Simondon sería de aquellos que consideran a la filosofía de Marx como “una filosofía de la técnica que constituye la esencia del período moderno en el que vivimos”, y el marxismo sería en el fondo “una *Weltanschauung* apropiada al siglo XIX” (Althusser, Louis. “Marx y la ciencia: la ruptura marxista”. R.T.F. 16 de febrero de 1963. *Anthologie sonore de la pensée française*. Frémeaux & associés, Vincennes, min. 2:58-3:03); ver también P. Graff. *La “déviation” dans l’epicurisme. Entre hasard et nécessité*, p. 148.

comparten, en cierto sentido, la misma doble responsabilidad: haber alimentado una ideología del trabajo que implica una antropología en la cual el hombre en tanto que sujeto actuante es opuesto a la materia, concebida como un objeto pasivo, y en consecuencia, haber concebido a los instrumentos y los objetos técnicos como simples medios de esta relación de control (*commande*) en el fondo imaginaria. Se trataría entonces de dos antropologías fundadas sobre un presupuesto común, aquel de una diferencia ontológica radical que instituye una alternativa definida –y una jerarquía– entre actividad humana y pasividad de la naturaleza. La relación de trabajo no sería en consecuencia propiamente humana sino cuando el hombre, a través del trabajo socialmente organizado –sea jerárquica o igualitariamente– acceda al *dominio* de la naturaleza.

Por el contrario, la ontología de las relaciones de Simondon no permite una diferencia ontológica entre la “actividad” característica de la materia y los seres humanos. La actividad de los humanos es de hecho una praxis, un término que cubre un significado mucho más amplio que el mero sentido físico y económico. Si los seres humanos son parte de la naturaleza, entonces la actividad humana es parte de la actividad de la naturaleza, como Marx sostiene en algunos pasajes de *El Capital* en los que trata con Darwin adoptando una perspectiva anti-teológica y anti-hegeliana.¹

Para Aristóteles no solamente el hombre es activo porque le da forma a la realidad, sino que él es pura “forma” activa, alejado de la materia, mientras que para Marx la contradicción entre actividad y pasividad se juega entre el amo y el esclavo: entre el hombre manipulador y el hombre manipulado, deshumanizado porque está reducido a un puro residuo natural, cuya “fuerza de trabajo” está separada de las condiciones objetivas de existencia. Según Marx, desde luego, la diferencia ontológica debe ser leída como una diferencia de clase: aunque proyectada por Aristóteles en el cielo de la teoría, la verdadera contradicción concierne de hecho a la relación amo-esclavo. Pero esto no anula la limitación implícita de la concepción marciana de la materia, y *por lo tanto* de los objetos técnicos, en tanto una parte esencial de la solución de Marx al problema del trabajo alienado reside en el restablecimiento del hombre a su condición natural de dominio de la máquina –el problema sería a sus ojos que “como el obrero ha sido degradado a la condición de máquina, la máquina puede oponérsele como competidor”.²

Simondon, por su parte, ve el problema fundamental en la reproducción de la propia relación de esclavitud, aplicada a los objetos técnicos –como declara al comienzo de *El modo de existencia...*: “el pensamiento filosófico, que se encuentra en la posición de tener que cumplir en esta obra un deber análogo al que cumplió en la abolición de la esclavitud y la afirmación del valor de la persona humana”³. La liberación del trabajador esclavo requiere en primer lugar la liberación de la máquina, o lo que es mejor, la liberación del entendimiento de los objetos técnicos como simples instrumentos para el trabajo productivo, mientras son concebidos

¹ Cfr. Fabio Raimondi. “Marx, Darwin y la ‘historia crítica de la tecnología’”. *Revista elettronica della Società Italiana di Filosofia Politica*, 2014. La crítica de Marx a la filosofía hegeliana como gobernada por un telos abiertamente negado en la especulación, es uno de los leitmotif de Althusser desde sus tesis principales.

² Marx, Karl. *Manuscritos...* (I. Salario. V.). Me parece que esto refleja una tendencia general en el pensamiento de Marx, aún siendo consciente que Marx no solamente oscila sino que parece modificar su abordaje al tema de las máquinas: por un lado, parece considerarlas esencialmente como los instrumentos de explotación producidos por el capital a los fines de la plusvalía; por otra parte –a partir de los *Grundrisse* al menos– las analiza a partir de su posible uso capitalista para distinguir su potencia emancipador. Su *Resolutionsentwurf über die Folgen der Anwendung von Maschinen durch die Kapitalisten, dem Brüsseler Kongreß vom Generalrat vorgeschlagen* (1868) sugería “que por un lado las máquinas se revelan como un instrumento poderoso de despotismo y extorsión en las manos de la clase capitalista; por el otro el desarrollo de las máquinas crea las condiciones materiales necesarias para la superación del sistema salarial por un verdadero sistema social de producción” (MEW 16, p. 315)

³ *El modo de existencia de los objetos técnicos*, op. cit., p. 9.

como portadores libres de los “esquemas técnicos” de su funcionamiento, los cuales son finalmente los vectores de su posible invención normativa. Así como lo recuerda unos años más tarde en *Psicosociología de la tecnicidad*: una vez liberado de su productor el objeto técnico emprende “una aventura independiente, con las mismas posibilidades de supervivencia y transmisión a través de los años que de peligros de reducción a la esclavitud”, que son también las oportunidades y los peligros *para el hombre* –el peligro sería aquel de la “domesticación” del hombre por el hombre a través de la máquina.

Es verdad que Simondon siempre se preocupa en definitiva de “las posibilidades de alienación por la actividad humana que está encerrada y cristalizada en sus obras o productos” (p. 127; resaltado del autor). Afirmación que parece cercana a los análisis de Marx sobre los orígenes del capitalismo industrial, y en particular a su tesis sobre la separación entre los trabajadores y sus herramientas, de donde las máquinas se vuelven instrumentos del poder despótico de los propietarios de medios de producción sobre los asalariados. Sin embargo, la posición de Simondon nos debería permitir deconstruir el discurso filosófico que supone que gracias a las máquinas, los hombres ejercen su poder libremente sobre una materia que de lo contrario soportarían leyes eternas. Es posible otro discurso, en el que la relación entre el hombre y la materia sería una interacción mediada por las máquinas en tanto epicentros del sistema. En tal perspectiva, sería abandonado todo dualismo del hombre y la materia, con el fin de describir los sistemas sociales en los cuales diferentes procesos y modalidades relacionales se entrelazan como capas relativas a diferentes tipos de objetos, o si se prefiere, de sujetos. Si lo que importa es la primacía ontológica de los procesos, lo que existe siempre es un sistema de procesos de individuación en el que los individuos estructurados no son simplemente clasificados según las esencias genéricas o específicas.¹

Es a partir de semejante mirada anti-esencialista que Simondon pretende desarrollar su “ontología difícil” –tal como la he nombrado– de lo colectivo, concibiendo un sistema social abierto por un relanzamiento continuo de la invención a través de la reactivación de los esquemas de la técnica, totalmente indisponible a las mitologías mistificadoras que caracterizarían, según Simondon, a los tres modelos tecnocráticos dominantes: pragmatismo, comunismo marxista y nacional-socialismo. Ya que estos últimos suponen la existencia de un punto de vista –completamente ideal e imaginario– propio a una subjetividad humana que una antropología debería definir. Al contrario, la lucha contra la indistinción conceptual sobre la que estas “doctrinas” se apoyan para producir “*el adormecimiento de las multitudes*” exige una particular atención epistemológica, que impulsa a la reformulación continua del concepto de hombre y el de materia.

Humanismo, transindividual y no-antropología

Antes que nada, debemos acercar dos términos como “humanismo” y “transindividual”, que están estrechamente ligados en el pensamiento de Simondon. En efecto, el “humanismo” constituye una verdadera “contraseña” desde el comienzo de su producción filosófica. A partir del texto mencionado al principio, el humanismo de Simondon se

¹ Esta idea no está alejada del “processus sans sujet” de Althusser (ver *Réponse a John Lewis*. Maspero, París, 1973, aunque esta frase ya había sido utilizada, con su variante “procés sans sujet”, cfr. Fabio Raimondi. Il custode del vuoto, p. 316, n. 10) en tanto se refiere al proceso de subjetivación y re-subjetivación sin implicar la existencia de un único Sujeto responsable del proceso histórico, el cual siempre es mítico, sea Dios, el proletariado o simplemente el hombre.

caracteriza por una “apertura” incalculable: “todavía es demasiado fácil apoyarse en la idea de una naturaleza humana permanente y universal de bajo de los accidentes históricos y las particularidades locales. Esto es porque no hay una naturaleza humana definible de la cual formen parte todo acontecimiento y toda singularidad”¹. Más tarde, en *El modo de existencia...* el humanismo se volverá explícitamente militante: “el humanismo nunca puede ser una doctrina ni incluso un actitud que se pueda definir de una vez por todas; cada época debe descubrir su humanismo, orientándolo hacia el peligro principal de alienación”².

Pero en *El modo de existencia...* el término “transindividual” aparece de manera muy localizada: se encuentra en la introducción, en la conclusión y en la introducción a la Tercera Parte, como si constituyera una añadidura sucesiva en el texto. En sobre todo en *La individuación...* donde Simondon abre un nuevo campo de investigación utilizando este concepto, el cual designa un régimen psico-social de individuación pero que no debe nada a la “ruptura antropológica” entre el hombre y el animal: “La antropología no puede ser el principio del estudio del hombre: son al contrario las actividades racionales humanas [...] que pueden ser tomadas como el principio de una antropología a construir”³. Nunca se podrá, por lo tanto, captar el sentido del término “transindividual” a partir de oposiciones simples entre el hombre y el animal, el hombre y la máquina o, peor, de la búsqueda de una historicidad esencial propia de la vida humana.⁴

Sin embargo, está claro que una política que no esté fundada sobre una antropología no puede tener por objetivo regular la coexistencia de los hombres y de los grupos sociales exclusivamente según los modelos normativos heredados de una tradición. Ella debe sobre todo apuntar a la apertura continua del funcionamiento (transductivo) de sistemas (metaestables), precisamente contra la producción de una mitología identitaria, *pharmakon* eficaz en lo inmediato pero tóxica en el largo plazo.⁵ En efecto, para Simondon, si el “mito” basta para la institución de una identidad comunitaria, no permite la transductividad de tal identidad más allá de su función imaginaria.⁶ Pero la aceleración irreversible del progreso

¹ Humanismo cultural, humanismo negativo, humanismo nuevo”, p. 52.

² *El modo de existencia de los objetos técnicos*. op. cit., p. 102.

³ *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. op. cit., p. 297. Althusser afirma a menudo, contra Lévi-Strauss, que la antropología es imposible, si no directamente que está equivocada: primero, demostrando que provee un fundamento para la economía política (por ej. la teoría de las necesidades); segundo, destacando cómo Maquiavelo y Spinoza lucharon por eliminar toda antropología naif del pensamiento político, sea fenomenológica (basada en la existencia) o idealista (basada en la esencia).

⁴ Al contrario, una gran parte del trabajo de Simondon sobre el término “transindividual” en *La individuación...* consiste en producir rupturas que permitan definir los límites, los procesos que constituyen el campo de lo humano a partir de su crítica del esquema bergsonianos abierto/cerrado que Simondon transforma en la oposición grupos de interioridad/grupos de exterioridad: la información, las “creencias implícitas”, la comunidad de trabajo puede abrirse así a la individuación transindividual bajo la forma de significación, lenguaje, tecnicidad. La mayoría de los comentaristas que han abordado la filosofía de Simondon bajo un ángulo prioritariamente político se han referido ampliamente al concepto de “transindividual” –principalmente Balibar, Stiegler, Combes, Virno, Esposito. Sin embargo, no han buscado proporcionar una *genealogía* del concepto en el seno del pensamiento de Simondon. Ese ha sido, al contrario, el principal objetivo de Andrea Bardin. *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon: Individuation, Technics, Social Systems*. Dordrecht, Springer, 2015.

⁵ Aunque Althusser usa el término “transindividual” una sola vez, al menos en su obra publicada (cfr. “Sur Marx et Freud”. En: *Écrits sur la psychanalyse. Freud y Lacan*. París, Stock/IMEC, 1993, p. 238), su crítica a las identidades cristalizadas incapaces de transformaciones amplias es implícita en su crítica de la ideología, cuya manifestación concreta es la identidad. Para una interpretación transindividual de Althusser, ver Vittorio Morfino. “Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser”. *Jornadas Espectros de Althusser: diálogos y debates en torno a un campo problemático*, Universidad de Buenos Aires, 2012.

⁶ Es exactamente en esta perspectiva que Simondon puede leer la oposición entre “imaginario” e “histórico” como una oposición entre interindividual y transindividual: “la interindividualidad es un intercambio entre

técnico ha provocado una peligrosa distancia entre la escala de los sistemas técnicos y la escala de las relaciones sociales. Y es precisamente a partir de este punto que Simondon plantea el problema político: ¿cómo iniciar una individuación colectiva que se pueda elevar a la altura de los sistemas técnicos contemporáneos?

El concepto de transindividual instala en *La individuación...* una serie de problemas relativos a la definición del campo de lo humano pero no aportó ninguna respuesta a este problema. Este concepto desapareció completamente en la producción posterior de Simondon, en la que la respuesta al problema político se determina cada vez más, de acuerdo al modelo de *El modo de existencia...*, como programa pedagógico-político de institución de una "cultura técnica" que apunte a la reintegración de la técnica en la cultura, ya sea contra el delirio como contra los mitos tecnófobos. Si bien la desaparición del término "transindividual" no significa la desaparición en general del problema de los límites de lo humano¹, parece indicar la ausencia de localización, por parte de Simondon, del problema de la subjetividad política. Lo cual reenvía a su herencia bergsoniana.

De hecho, al igual que en *Las dos fuentes de la moral y la religión* de Bergson, el desafío del problema a resolver es global en Simondon: es la propia humanidad la que debe hacerse cargo de su propio futuro. Para dar cuenta de la proximidad de Simondon con el proyecto bergsoniano, alcanza con recordar las últimas líneas de *El individuo y su génesis físico-biológica*. Celebrando la utopía de una ética capaz de mantener al sujeto en un "presente verdadero", Simondon estigmatiza la reducción del individuo a un "individuo absoluto", recluso sobre sí mismo, cerrado sobre un "acto irracional", que "no tiene más que una normatividad interna". Al contrario, la invención normativa que opera la sociedad es posible gracias al individuo, pero a condición de que no abandone su "rol de transferencia" conservando en su acto "esta medida a la vez activadora e inhibidora", que podría recuperar la "medida" bergsoniana entre invención mística y función fabuladora. De este modo Simondon puede concluir: "a través del individuo, transferencia amplificadora proveniente de la Naturaleza, las sociedades se transforman en un Mundo". Sin embargo, en tanto que Simondon plantea el problema político en relación a la humanidad entera, no nos podría parecer extraño que el tema de la subjetividad política (colectiva) no apareciera jamás explícitamente en sus textos. A partir de esa casi fenomenología del proceso de hominización que constituye la tercera parte de *El modo de existencia...* –tema que en los escritos posteriores se vinculará de manera cada vez más explícita al nombre de Leroi-Gourhan–, la cuestión de la tecnicidad se presentará con frecuencia como el verdadero problema político, sin que la conflictividad inherente a la política sea jamás tratada abiertamente.

En efecto, cuando en la "Nota complementaria" a *La individuación...* Simondon se pregunta "qué valores están comprometidos en la relación entre el individuo y el ser técnico"², plantea un problema que a menudo, desde el punto de vista político, no parece ir más allá de los límites del proyecto positivista, en tanto queda atado a la idea del rol de solución en "última instancia" del progreso científico y técnico. Lo que es difícil de encontrar en Simondon es una teoría de las *condiciones sociales* de la posibilidad de invención. Quizás su filosofía de la tecnicidad

realidades individuadas que permanecen en su mismo nivel de individuación, y que buscan en los otros individuos una imagen de su propia existencia paralela a esa existencia", mientras que "el colectivo no existe verdaderamente más que si una individuación lo instituye. Es histórica", *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. op. cit., p. 167.

¹ Problema que aparece bajo diferentes formas, a veces casi sintomáticas; podría pensarse, por ejemplo, en los cursos sobre *El instinto* y *La percepción*, o en la cuestión de las concepciones del animal en *Dos lecciones sobre el animal y el hombre*.

² *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. op. cit., p. 519.

concernía a esta teoría, de hecho proporcionaba los elementos para una crítica de la reducción de la tecnicidad al trabajo, pero carecía de una verdadera crítica de la posible subsunción del poder de invención bajo la producción capitalista, tal como Marx era consciente: “las invenciones se convierten entonces en rama de la actividad económica y la aplicación de la ciencia a la producción inmediata misma se torna en un criterio que determina e incita a ésta”¹. La forma en la cual Simondon busca extender el concepto de alienación al trabajo como tal puede ser un síntoma del hecho de que el tema de la tecnicidad tiende a ocupar, en su obra, el lugar vacío del conflicto (y por lo tanto de la subjetividad política). Quizás sea por esto que sus escritos más “políticos” adoptan una perspectiva ecuménica y ecologista que a veces roza la ingenuidad².

En cualquier caso, la limitación más evidente de este aspecto del pensamiento de Simondon radica en el riesgo de reducir la intervención política a un proyecto educativo, en el que las condiciones de emergencia de una “cultura técnica” no parecen representar a sus ojos instancias problemáticas, tal como aparecieron, por el contrario, a los ojos de Althusser, debido a su intrínseca caracterización ideológica. Es casi como si el potencial de inventiva transindividual de la técnica debiera permanecer siempre intacto en cualquier condición. Se trata de hecho de una especie de doble confianza incondicional: como en Bergson, una confianza en la fuerza de invención de la vida, y como en Durkheim, una confianza en las instituciones en tanto que expresión de la vida de la sociedad y de su “sabiduría” reguladora. Apoyándose sobre una tecnicidad siempre “condenada” a la reemergencia de la invención, el pensamiento de la tecnicidad de Simondon corre el riesgo de convertirse en un relato, o peor aún, celebración del “progreso humano”, al que considera como inextricablemente ligado –¿o “fundado” sobre– la tecnicidad originaria del hombre, de su propio impulso evolutivo, ya que “la técnica es absolutamente universalizable”³. De esta manera Simondon subestima la “plasticidad” del capitalismo, subrayada al contrario por Marx: el hecho de que el capitalismo se apropia de la capacidad del hombre de cambiar sus condiciones de existencia y “modificar su propia naturaleza”.

En el pensamiento de Marx, la técnica, y más generalmente la “cultura técnica”, no puede ser *a priori* un vector de emancipación. Para él el problema de la producción del sujeto revolucionario no es técnico, sino político. Simondon, por su parte, plantea al marxismo los dos problemas decisivos de la parcial autonomía del desarrollo de las técnicas en relación a la economía, y del impacto “genético” de las infraestructuras tecnológicas sobre la sociedad. Pero todo su discurso depende de la integración de la tecnología a la cultura como solución al problema político, como si la cultura burguesa de los ingenieros pudiese en algún sentido transfigurarse en nuevos procesos de individuación colectiva y compensar sus posibles desviaciones apoyándose en la apertura constitutiva de la máquina.

En los *Grundrisse* Marx expresó un optimismo parcial en referencia a la posible liberación del tiempo de ocio a través del pasaje de las máquinas desde instrumentos de explotación del trabajo vivo a elementos de emancipación social. La reducción del trabajo humano, determinado por el capital a través de la introducción de las máquinas es en efecto la “condición de su emancipación” (*Bedingung ihrer Emanzipation*)⁴. En sus especulaciones Marx

¹ K. Marx. *Grundrisse...*, MEW 42, p. 591.

² Puede verse, por ejemplo, “Tres perspectivas para una reflexión sobre la ética y la técnica” (1983) y la tercera parte de “Psicosociología de la tecnicidad” (1960-1961)

³ Simondon, “Los límites del progreso humano”, Bibliothèque du Collège international de philosophie. *Gilbert Simondon. Une pensée de l'individuation et de la technique*. París, Albin Michel, 1994, p. 272.

⁴ Cfr. K. Marx, *Grundrisse*, cit., pp. 597-598 (tr. engl. *Economic Manuscripts of 1857-58*, en K. Marx-F. Engels, *Collected Works*, vol. 29, p. 87). Las máquinas son, para Marx, la cuestión crucial de la “tendencia de la tasa de ganancia a

ofrecía un esquema sobre el rol mediador que las máquinas habían adquirido, en razón del desarrollo del capital fijo en el seno del modo de producción capitalista:

El trabajador ya no introduce el objeto natural modificado, como eslabón intermedio, entre la cosa y sí mismo, sino que inserta el proceso natural, al que transforma en industrial, como medio entre sí mismo y la naturaleza inorgánica, a la que domina¹

En la aproximación de Marx, la máquina no es liberadora por sí, y no se salva del ludismo mientras no sea el objeto de una toma de conciencia política: “se requirió tiempo y experiencia antes que el obrero distinguiera entre la máquina y su empleo capitalista, aprendiendo así a transferir sus ataques, antes dirigido contra el mismo medio material de producción, a la forma social de explotación de dicho medio”². No hay en Marx una “cultura técnica” que pueda, por sí sola, alcanzar tal objetivo. La postura optimista fue central en Simondon, desde las primeras etapas de su investigación hasta el complemento aportado, en 1989 en *La individuación psíquica y colectiva*, a la edición de su tesis principal. Allí apareció una “Nota complementaria” –datada en el período de las dos tesis principal y complementaria– particularmente reveladora de su concepción original de la máquina y de su rol central como mediadora entre el grupo social y la naturaleza:

Entre la comunidad y el individuo replegado sobre sí mismo, está la máquina, y esta máquina está abierta sobre el mundo. Ella va más allá de la realidad comunitaria para instituir una relación con la Naturaleza (p. 290)³

El proyecto político de Simondon estuvo fundado desde el principio sobre la presuposición de una apertura constitutiva del sistema social por la infraestructura técnica, desde las “redes técnicas” hasta los “conjuntos informacionales” como factores de optimismo no solamente técnico sino *político*, ya que ellos representarían en la sociedad contemporánea una posible “sinergia” de sacralidad y tecnicidad “en el dominio psicosocial” (p. 320 y sig.) y por lo tanto la posibilidad de una nueva transindividualidad.. Sin embargo en la perspectiva marciana una transindividualidad que no tematice el problema del conflicto político como conflicto de clase representa una falsa solución: la sinergia evocada bien podría ocurrir, y de hecho *está* en vías de hacerlo, al amparo del capitalismo.⁴

caer”, como se ha explicado tanto en los *Grundrisse* y el *Capital*. Por esta razón “en una sociedad comunista habría un ámbito muy diferente para el empleo de maquinaria que el que puede haber en una sociedad burguesa” (cfr. K. Marx, *Capital*, volumen I, en K. Marx-F. Engels, *Collected Works*, vol. 35, p. 396 n. 2, además de la edición de 1873).

¹ Marx, Karl. *Grundrisse*... p. 592-593.

² Marx, Karl. *El Capital*, IV.XV.5..

³ Al publicar *El individuo y su génesis físico-biológica* en 1960, Simondon debió suprimir una parte considerable de su tesis doctoral (no publicada), pero agregó frases y notas. También agregó algunas líneas a la conclusión, en la que celebra el rol del individuo como “transferencia amplificadora” para los sistema sociales. En la edición de 1989 de *La individuación psíquica y colectiva*, Simondon restaura finalmente la conclusión original, en la que la referencia al rol amplificador del individuo había sido poco atendida, y agrega una “Nota complementaria” que concluye la obra insistiendo en la función de “apertura de la máquina”.

⁴ De lo que se deriva una problematización insuficiente de la tecnocracia en Simondon. Aunque en su obra se pueden encontrarse críticas a la tecnocracia, no apuntan jamás a las causas de orden político. Quizás la lucha contra la fuerza de una mistificación tecnófoba, urgente en su época, justifique su entusiasmo por las posibilidades abiertas a las nuevas formas de individuación colectiva por el desarrollo técnico. En cualquier caso, este no induce

Sin embargo, existe otra perspectiva, según la cual el pensamiento de Simondon podría ser compatible con el de Marx. Se trata de una perspectiva que nos reconduce a su epistemología.

Por una epistemología política de la materia

Se juega, en la obra de Simondon, una verdadera función desmitificadora y anti-ideológica, en tanto anti-identitaria, que es sobre todo epistemológica y está presente en *La individuación...* Esta epistemología anti-identitaria busca dismantlar los “pares conceptuales” (forma/materia, activo/pasivo, sujeto/objeto, libertad/necesidad) que rigieron durante siglos de falsas alternativas, en todos los niveles: físico, químico, psicológico y sociológico. Pero sobre todo, la epistemología de *La individuación...* deconstruye esta máquina conceptual que es la oposición entre libertad y necesidad, institución clave de una pretendida “diferencia ontológica” entre el hombre y la materia. Y Simondon pretende desmontar esta máquina sin reducir al hombre a un supuesto determinismo natural.

Para alcanzar tal operación conceptual, se debe abandonar la perspectiva de una defensa a toda costa de la posición estratégica que no sólo la antropología, sino también Bergson y el propio Canguilhem, le garantizan al hombre. En precisamente en relación a aquella que el pensamiento de Simondon se muestra capaz de superar el marco de reflexiones propuestas por Canguilhem: se podría recordar el cambio de sentido que Simondon le otorga al concepto de “historicidad” en *La individuación...* Este concepto, tradicionalmente utilizado con el fin de establecer una “diferencia ontológica” entre el hombre y el animal, constituye el objeto de su tesis de una ampliación que se proyecta sobre todos los campos del ser, más allá de los límites que las ciencias humanas le imponen. Lo que Simondon llama “historicidad” es precisamente la acontecimentalidad que marca todo proceso de individuación: físico, químico, biológico y no solamente psicosocial. En efecto, cuando Simondon habla de “historicidad” en *La individuación...*, habla siempre de una “relación” transductiva iniciada por una singularidad que vuelve discontinuo el funcionamiento del sistema.¹ Algunos ejemplos:

a la imposibilidad de valorar en el presente sus reflexiones sobre las relaciones entre tecnicidad e innovación social. La obra de Bernard Stiegler, por ejemplo, da testimonio de ello.

¹ Dada la importancia del término “singularidad” en la filosofía de Deleuze y su manera de explotar los conceptos de Simondon desde la reseña de *El individuo y su génesis físico-biológica* en 1966, es necesaria una clarificación. Para los dos filósofos, el concepto de “singularidad” designa una discontinuidad en los procesos, pero conciben de dos maneras diferentes la relación entre la “singularidad” y el “individuo”. Deleuze sitúa al individuo en una escala molar en relación de “expresión” con el régimen pre-individual de acontecimientos singulares de escala molecular que son convocados por su “empirismo trascendental”. Al contrario, para la filosofía de la individuación de Simondon, el individuo es comprendido como una parte de un proceso discontinuo que *no puede ser reducido* a una suerte de epifenómeno de realidades moleculares. En efecto, el uso por parte de Simondon del término “singularidad” es muy restringido y referido a un individuo estructurado *aunque* este último es el “germen” de un proceso nacido de un encuentro aleatorio. El carácter aleatorio de los procesos transductivos se debe precisamente al aspecto “histórico” en sus génesis: la presencia de aquello que podría definirse como una “singularidad acontecimental”. Desde una perspectiva de althusseriana, puede ser interesante entender esta ‘singularidad’ como la manifestación de una subjetividad que, lejos de ser meramente ideológica, también es intrínsecamente política. En efecto, aunque la figura del sujeto siempre está relacionada con el ejercicio del poder de clase, no se refiere a la pura pasividad, sino a una clase específica de actividad: una actividad que, en el caso de los comunistas, es decir, sujetos sin tema (sin padre, Dios y cualquier otro tipo de principios absolutos) – puede identificarse con la capacidad de romper el *continuo* que caracterizan el funcionamiento del sistema (capitalista).

- a nivel físico, habla de singularidades históricas aportadas por la materia¹
- en el proceso de cristalización: “hay por lo tanto un aspecto histórico del advenimiento de una estructura en una sustancia: es necesario que el germen estructural aparezca”², o aún: “la individuación de una forma alotrópica parte de una singularidad de naturaleza histórica”³
- a nivel biológico: “la individuación de lo vivo es su verdadera historicidad”⁴
- y en el plano psíquico: “creemos que cada pensamiento, en la medida que es verdadero, es una relación, es decir comporta un aspecto histórico en su génesis”⁵

Al participar en distintos niveles de los procesos de intercambio de información, la “historicidad” está relacionada con una modalidad que no se puede reservar sólo al campo de lo humano, confirmando una sorprendente afinidad con objetivo de Althusser de proporcionar un conocimiento adecuado del hombre mediante su deposición preventiva del trono mítico que los humanistas idealistas le asignan. De hecho, el estudio de Simondon de la historicidad se aplica sobre todos los regímenes de individuación, de las sociedades humanas a la materia, en tanto operan según las singularidades “históricas y locales”⁶.

Siguiendo esta dirección, podríamos intentar cruzar los pensamientos de Simondon, Marx y Althusser, ya que constituyen el esfuerzo de leer el conjunto de planos que naturalmente e históricamente produce lo humano. Ambos contribuyen a la cartografía de los procesos que, en conjunto, constituyen y abren el campo de lucha por la institución y la organización “técnica” de lo humano en el sentido más amplio, a la vez económico, político y simbólico⁷. La ontología de la sociedad ha sido durante mucho tiempo un campo de lucha en el que el materialismo ha jugado su parte a veces de manera crítica y a veces de manera conservadora. En esta lucha se juega un parte decisiva de los combates propios del dominio del imaginario colectivo, cuyos efectos materiales son casi inasibles, precisamente porque parece constituir “la evidencia” de aquello que se afirma plenamente “ser”, como bien lo ha explicado Marx, seguido no sin originalidad por Althusser – de una forma definitiva– gracias al concepto de ideología.

La filosofía de Simondon nos ofrece numerosas herramientas para una “ontología difícil”. Y una ontología –después de Descartes– no puede ser sino una epistemología que conciba la brecha que constituye al pensamiento *frente* a la realidad, la diferencia entre la materia y cada representación posible de la materia, incluso matemática o más generalmente científica. Este salto epistemológico abre un verdadero campo de lucha ideológica contra esa forma escondida de idealismo que es el determinismo⁸. De hecho, una ontología determinista, que

¹ *La individuación a la luz de las nociones de forma e información*. op. cit., p. 57.

² *Ibid.*, p. 79.

³ *Ibid.*, p. 80.

⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁷ El Estado como una máquina –y, por lo tanto, como una técnica– es un topos de teoría marxista (cfr. L. Althusser, *Marx dans ses limites*, in *Écrits philosophiques et politiques*, cit., tomo I, al menos las pp. 428-499).

⁸ El vínculo entre Canguilhem y Simondon es un tema explorado en A. Bardin, *On Substances and Causes Again: Simondon’s Philosophy of Individuation and the Critique of the Metaphysical Roots of Determinism*, en A. Sarti et al. (eds.), *Morphogenesis and Individuation*, Springer International Publishing 2015, pp. 3-31. Según Althusser, el filósofo materialista “registra las secuencias de encuentros aleatorios, y no, como el filósofo idealista, las consecuencias extraídas de un Origen fundador de todo Sentido, o de un Principio o de una Causa primeras y absolutas” ((L. Althusser, *Philosophie et marxisme. Entretiens avec Fernanda Navarro (1984-1987)*, in *Sur la philosophie*, Gallimard, Paris 1994, p. 65; ver también *Thèses de juin, 1986* texto inédito, Archive Imec ALT2. A29-06.04, f. n. 6). A pesar de la contingencia, esto no pasa inadvertido para el idealismo (p.e. en el sistema de

concibe a la naturaleza como una máquina calcada sobre la máquina ideal pensada o imaginada por el hombre, es una ontología antropológica –por lo tanto, idealista: el idealismo es, de hecho, no reduce solamente la naturaleza al modelo del pensamiento o la imaginación, sino que la reduce también al modelo de la *praxis* y de la *techné* humanas, a los esquemas que los hombres utilizan para organizar lo que llaman “realidad”: una verdad de la que los marxistas deben ser bastante conscientes, al menos desde las *Tesis sobre Feuerbach* y que, por el contrario, tienden a olvidar. Y aquella se aplica tanto al paradigma hilemórfico como a la máquina euclidiana que marca la concepción moderna, cartesiana, de la materia. Esto es porque a los ojos de la mayoría de los pensadores de comienzos del siglo pasado la física cuántica parecía realmente una “maravilla” en el sentido aristotélico, ya que presentaba la materia de manera “no imaginable”, distanciado radicalmente de cualquier forma de imaginación concreta y abstracta.

En uno de los raros textos citados en la muy corta bibliografía de *La individuación...* (¡apenas dos páginas para un libro de tal dimensión!), se encuentra el libro de De Broglie. Física y microfísica, en el que se puede ubicar el ensayo “Las concepciones de la física contemporánea y las ideas de Bergson sobre el tiempo y el movimiento”, en el que explica que la “la cuestión radica en saber si esta nueva física [la física cuántica] no estaría más de acuerdo que la doctrina relativista con ciertas ideas de Bergson [...] pareciera que la respuesta es afirmativa”¹. En su texto, De Broglie señala una nota de Bergson en *El pensamiento y lo moviente*, según la cual la percepción “macroscópica” de los seres vivos solo “reina el determinismo aparente que hace posible su acción sobre las cosas”². Es a partir de este “maravilla” de una “realidad” que niega al hombre (y su mecanismo determinista) que se puede allanar el camino para una lectura de Simondon que reenvíe el pensamiento político al trazado de una nueva filosofía materialista, pero que en cualquier caso:

supone un encadenamiento desde la realidad física hasta las formas biológicas superiores, sin establecer distinciones de clase y género [pero con una] discontinuidad [que] parece estar relacionada con el carácter cuántico que aparece en la física³

En las *Tesis sobre Feuerbach* Marx nos invita a abandonar la oposición entre materialismo e idealismo concebidos en sus formas modernas: de un lado, el materialismo de Feuerbach, que no abordaría “el objeto exterior, la realidad”, en tanto que actividad humana sensible, práctica [*praxis*]; del otro, el idealismo que desarrollaría “el costado activo” en oposición al materialismo, pero “abstractamente”, es decir concibiendo a la naturaleza como manifestación del espíritu⁴. De forma diferente, pero yendo en la misma dirección, en Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, Engels parecía abrir un verdadero campo de lucha en el dominio de la ontología. Su objetivo era obligar a la imaginación filosófica a modificarse sin cesar, con el fin de evitar cualquier intento de apropiación ideológica del concepto de materia:

Hegel), donde la historia, desde la óptica idealista, está impulsada por un principio teleológico que debe conceder –en el plano ideológico por supuesto– la absoluta auto transparencia del Geist, como si se pudiese finalmente liberarse (a través del esfuerzo del concepto) del inconsciente y de las infinitas tendencias aleatorias generadas por su propio desarrollo.

¹ De Broglie, Louis. *Física y microfísica*. París, Albin Michel, 1947, p. 199.

² *Ibid.*, pp. 210-211. La nota a la que se refiere está en la página 61 de Bergson, Henri. *La pensée et le mouvant*. París, PUF, 1934.

³ *Ibid.*, p. 158.

⁴ Marx, Karl. “Thèses sur Feuerbach”, en *L’idéologie allemande*, *op. cit.*

“[el materialismo], marcando la pauta con cada descubrimiento en el campo de las ciencias de la naturaleza, debe inevitablemente modificar su forma”¹. Se trata de un buen ataque contra la filosofía espontánea de los científicos, como Althusser mantiene siguiendo las huellas de los “obstáculos epistemológicos” de Bachelard², pero que Engels contiene en el orden del determinismo.

Es cierto que algunos pasajes del *Feuerbach* de Engels pueden leerse desde una perspectiva diferente, no totalmente determinista, como su afirmación de que, aunque la historia depende de leyes, la existencia del ‘accidente’ se puede apreciar, al menos en la superficie, porque “se desean los fines de las acciones, pero no se desean los resultados que realmente éstas tienen”³. Esta frase parece acercarse a lo que debe ser considerado “aleatorio” según Althusser, es decir, no algo desprovisto de causa, sino más bien la aparición de efectos que no pueden preverse de modo determinista. Y sin embargo, también es cierto que, según Engels, las leyes deterministas subyacen a cualquier aparente aleatorización de acontecimientos históricos que –aunque resulta muy poco probable que se trate de las leyes del mecanicismo determinista, como por desgracia fue asumido por la II internacional y el estalinismo– todavía se ajustan a una concepción de la historia cuya naturaleza dialéctica se basa en raíces idealistas que apenas se superan por su profesado materialismo. Esta forma de determinismo histórico-dialéctico ha sido tan fuertemente incorporada en la tradición marxista que, en contra de ella, Althusser siente la necesidad de aclarar que es, de hecho, una forma oculta de idealismo:

un *materialismo del encuentro*, es decir, aleatorio y de la contingencia, [que] se opone como un pensamiento completamente diferente a los diferentes materialismos que hemos identificado, comprendiendo por tal al materialismo corrientemente tomado de Marx, de Engels y de Lenin, que, como todo materialismo de la tradición racionalista, es un materialismo de la

¹ F. Engels. *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*.

² Cfr. L. Althusser, *Philosophie et philosophie spontanée des savants (1967)*, Maspero, Paris 1974. Vale la pena recordar que Althusser obtuvo su MA con Bachelard, y su interés en la mecánica cuántica se muestra a lo largo de sus textos, en particular cuando se refiere a una intuitiva caracterización de los átomos que implican la primacía del encuentro: “el encuentro no crea nada de la realidad del mundo, que no es sino átomos aglomerados, pero *que da su realidad a los átomos mismos* que sin la desviación y el encuentro no serían nada más que elementos *abstractos*, sin consistencia ni existencia. Al punto que podemos sostener que *la existencia misma de los átomos no les viene sino de la desviación y del encuentro* ante el cual sólo mantienen una existencia fantomática” (L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., pp. 555-556).

³ Cfr. F. Engels, *Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*, in MEW vol. 21, pp. 296-297 (tr. eng. *Ludwig Feuerbach and the End of Classical German Philosophy*, in K. Marx-F. Engels, *Collected Works*, vol. 26, p. 387). Habría mucho que decir acerca de la importancia del texto de Engels para Althusser, porque resuena a lo largo de su producción de nota sur le matérialisme dialectique, “Revue de l'enseignement philosophique”, IV, 1-2, octubre-noviembre de 1953, págs. 11-7, a la *La transformation de la philosophie – Conférence de Granada*, in *Sur la philosophie*, cit., pp. 139-178, pasando por *Pour Marx* y dos textos de 1970 no publicados hasta hace poco: L. Althusser, *Initiation à la philosophie pour les non-philosophes*, Puf, Paris 2014, and *Être marxiste en philosophie*, Puf, Paris 2015). Además junto con *Matérialisme et Révolution* [1946] de Sartre (in *Situations, III. Lendemain de guerre*, Gallimard, Paris 1976², pp. 135-225), el *Feuerbach* de Engels es crucial para sus reflexiones críticas de las relaciones entre idealismo y materialismo. Por un lado, uniéndose a Engels, Althusser recuerda que “es el progreso de las ciencias y de la industria el que conmueve a los filósofos” (cfr. L. Althusser, *Pour Marx*, cit., p. 90 n. 5 y también *Lénine et la philosophie* suivi de *Marx et Lénine devant Hegel*, Maspero, Paris 1972, p. 32), mientras que por otro lado no deja de notar “la diferencia ininteresante entre Engels y Lenine es que en Engels subsiste la exigencia clásica del sistema (cf. *Ludwig Feuerbach*[...]), mientras que en Lenin (Macherey tiene razón) no hay rastro de sistema” (L. Althusser, *Notes sur la philosophie (1967-1968)*, in *Écrits philosophiques et politiques*, cit., tome II, p. 334).

necesidad y de la teleología, es decir una forma transformada y maquillada de idealismo¹.

En el frente opuesto, a pesar de sus duros ataques a la teoría determinista de la conciencia "refleja", Sartre parece atribuir de otro modo una función importante al determinismo concebido como un efecto del "trabajo" que "ofrece un comienzo de liberación concreta [...] porque es de entrada negación del orden contingente y caprichoso que es el orden del amo", o de la naturaleza. En otras palabras, el trabajador aprende la posibilidad de liberación precisamente porque, a través de la transformación de la materia, entiende que el mundo en que vive no es necesario, sino más bien una construcción de la burguesía y el capitalismo. Por lo tanto pueden cambiar las relaciones de poder que caracteriza a este mundo a partir de la conciencia alcanzada de los trabajadores de su propia libertad². Siendo aquí imposible analizar la complejidad (a veces contradictoria) del análisis de Sartre³, y dejando de lado la relación de Althusser (y quizá de Simondon) con él, vale la pena señalar que el determinismo aparece ahí por un lado prácticamente reconocido y, por otro lado, ontológicamente criticado, pero sin salir nunca de la perspectiva, en última instancia idealista, de la libertad de conciencia subjetiva, que define el punto de inserción del trabajador en la comprensión-de y en-la acción implicada. Esta libertad es lo que debe conducir al trabajador hacia la construcción de un nuevo mundo y eventualmente reemplazar la relación mando-obediencia entre el dueño de los medios de producción y el propietario de la energía de trabajo. En definitiva, para el Sartre de *Matérialisme et Révolution* la libertad parece ser el antídoto contra el determinismo histórico (como en las interpretaciones de *clinamen* de Lucrecio o la libertad que, aunque presentes en la tesis de Marx sobre Demócrito y Epicuro, Althusser rechaza), mientras que para Althusser y Simondon la necesaria existencia de una indeterminación parcial puede decirse que caracteriza tanto los procesos humanos como los materiales, y no hay lugar para cualquier metafísica, abierta o encubierta de la libertad humana⁴.

Desde esta perspectiva, Althusser en su intento de pensar la historia no de manera determinista parece ser mucho más radical que Sartre cuando aclara que en la historia, como en

¹ (L. Althusser, *Notes sur la philosophie (1967-1968)*, in *Écrits philosophiques et politiques*, cit., tome II, p. 334).

² Cfr. J.-P. Sartre, *Matérialisme et Révolution*, cit., pp. 158-159, 198-200. Nos limitamos a subrayar que en el propio Sartre, la "filosofía de la libertad", "el principal carácter de la realidad es lo que no aparece nunca del todo con ella y que las consecuencias de nuestros actos son solamente probables". *Ibid.*, pp. 214 y 217.

³ Nos limitamos a subrayar que en el propio Sartre, la "filosofía de la libertad", "el principal carácter de la realidad es lo que no aparece nunca del todo con ella y que las consecuencias de nuestros actos son solamente probables". *Ibid.*, pp. 214 y 217.

⁴ En el llamado materialismo aleatorio, el tema de la libertad se relaciona con el concepto atomístico de *clinamen*. Esto se refiere a una dinámica no lineal y no-determinista que Althusser concibe más como una figura de la necesidad, en lugar de la libertad (cfr. L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 554 y el inédito de 1983 *Conversación con Richard Hyland*, Archivo Imec, ALT2. A46-05.0. Por ejemplo, sostiene que la "Desviación [es] originaria" (L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 555), lo que significa que no tiene ningún principio absoluto porque siempre existió, y la imagen de la caída paralela de átomos es engañosa si se entiende como una norma o ley frente a la cual el *clinamen* constituiría una excepción. Por el contrario, las normas y leyes son la "co-yuntura" de las múltiples desviaciones. Se podría decir que, para Althusser, necesidad (coyuntura, ley o estructura) es siempre una producción contingente, y la contingencia es una necesidad natural de la historia: la desviación (*clinamen*) es en este sentido es necesaria, aunque imprevisible. Y en efecto Althusser habla de la "invariante aleatoria" de los procesos históricos (cfr. *Machiavel et nous*, in *Écrits philosophiques et politiques*, cit., tomo II, p. 104), según la cual la "necesidad de las leyes salidas de la cristalización (*prise*) del encuenrto es, hasta en su mayor estabilidad, asediada por una inestabilidad radical, que explica que las leyes pueden cambiar [...] a cada momento, revelando el fondo aleatorio del cual ellas se sostienen, y sin razón, es decir, sin fin inteligible" " (L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 583).

el psicoanálisis, “no hay sino [...] los ‘casos’ [...] *singulares y en consecuencia diferentes*”, y por lo tanto, “no es en la vida individual y social que las singularidades (nominalismos), realmente singulares resultan universales porque estas singularidades están como atravesadas y como asediadas de invariantes repetitivas o de constantes” que permite su “tratamiento (teórico o práctico, poco importa)”, pero no su repetibilidad y previsión¹. Semejantes invariantes no son estrictamente antropológicas (o, al menos, no totalmente), porque cada modo de ser y de actuar se rige por sus propias leyes, y de ese modo Althusser se acerca cada vez más a la comprensión de Simondon de la indeterminación y la “historicidad” de todos los procesos. En opinión de Althusser la historia surge de la combinación aleatoria de estos invariantes y, por lo tanto, tiene ni un telos ni es comprensible en términos exclusivamente humanistas (como en Sartre):

nada asegura nunca que *la realidad del hecho cumplido sea la garantía de su perennidad*: al contrario, todo hecho cumplido [...] no es sino encuentro provisorio, porque todo encuentro siendo provisorio, incluso cuando dura, no es punto de eternidad en las “leyes” de ningún mundo y de ningún Estado. La historia no es ahí sino la revocación permanente del hecho cumplido por otro hecho indescifrable por cumplir, sin que se sepa de antemano ni nunca, ni dónde, ni cómo el acontecimiento de su revocación se producirá².

La historia siempre ocurre como una “coyuntura, es decir encuentro aleatorio de elementos, en parte existentes, pero también imprevisibles”³. Desde esta perspectiva, el materialismo aleatorio es la postura filosófica con la cual Althusser puede proporcionar una crítica del determinismo dialéctico –tanto histórico como político– visitando los imaginarios de los partidos comunistas y del movimiento internacional de trabajadores que, a través de esta versión ‘idealista’ del materialismo, está seguro de su triunfo sobre la burguesía. Además, es la postura que interrogar la noción del propio sujeto político, exigiendo una nueva filosofía en favor de una nueva política.

De modo similar, si hay una lucha anti-ideológica en la cual en el pensamiento de Simondon nos compromete, es precisamente el combate que conduce en el plano epistemológico contra esa forma escondida de idealismo que es el determinismo. La crítica de Simondon contra “el humanismo fácil” se torna necesariamente una crítica de “las ontologías fáciles” de la identidad y de la necesidad, que –tanto en el plano epistemológico como en el plano político– fijan el ser a su esencia y a su destino. Más allá de toda posibilidad de una antropología fijada –más allá de toda forma, incluso abierta, de *Gattungswesen* sobre la cual se pueda *fundar* una teoría o un proyecto político–, la reflexión de Simondon nos invita a tratar la epistemología moderna *tout court* como campo de lucha ideológica y política, como Bachelard mismo, seguido por Althusser, lo había hecho. Se trataría de una epistemología capaz de reconstruir la concepción imaginaria de una naturaleza humana esencialmente idéntica a ella misma, y de suprimir su privilegio ontológico, sin por ello encadenar al hombre a cualquier determinismo natural o histórico. Ya se trate del “destino” de la metafísica, de la técnica, de la división del trabajo o de la economía de mercado, la epistemología de Simondon apunta en

¹ Cfr. L. Althusser, *L'unique tradition matérialiste*, “Lignes”, 18, 1993, pp. 82-83.

² L. Althusser, *La courant souterrain du matérialisme de la rencontre*, cit., p. 561.

³ L. Althusser, *Philosophie et marxisme*, cit., p. 45.

otra dirección: participa de la elaboración de una vía alternativa a la oposición ontológica de los pares espíritu/libertad y materia/necesidad.

A través del pensamiento de Simondon se percibe otra concepción de la materia, para la cual los hombres, así como los animales y las máquinas, no se reducen a partes de un mecanismo tal como había sido “imaginado” por el pensamiento moderno en su momento inaugural, en el pensamiento cartesiano de la máquina-naturaleza o en el pensamiento hobbesiano del cuerpo-máquina del Estado¹. De hecho, la perspectiva dominante del pensamiento político moderno implicaba siempre una teoría política, que, finalmente, se pretendía fundada sobre una antropología a su vez derivada –por deducción u oposición– de una ontología determinista de la naturaleza material. Al contrario, una teoría política coherente con una filosofía de la individuación exige sobre todo la reconfiguración continua y, conjuntamente, una antropogénesis en el doble sentido de descubrimiento e invención del dominio de lo humano. Así es como la filosofía de Simondon podría inducir, una vez más, un pensamiento materialista, pero no determinista ni dialéctico. Es a esta línea de combate que la “epistemología política” de Simondon nos invita a ingresar, y donde Althusser, más allá de las diferencias, puede resultar un valioso aliado.

¹ A. Bardin, “The Monstrosity of Matter in Motion: Galileo, Descartes, and Hobbes’s Political Epistemology”, *Philosophy Today* 60/1, 2016, pp. 7-26.

El *enjeu* Marx Freud. Lo transindividual entre Goldmann y Althusser*

Vittorio Morfino**

1. El estructuralismo genético y lo transindividual

Si el concepto de transindividual, en su acepción negativa, se propone el rechazo de la tradición individualista, no es posible no relevar el largo uso que en este sentido ha realizado, en sus últimos escritos, Lucien Goldmann. En realidad en éstos no se encuentra una verdadera definición del concepto de transindividual, una teorización sobre lo transindividual, y sin embargo las apariciones del término transcurren en un sistema de relaciones teóricas perfectamente definido¹. A partir de lo cual es posible trazar la teoría goldmaniana del transindividual.

Goldmann define su posición filosófica a través de un término "tomado prestado de Jean Piaget"², estructuralismo genético, en el cual se inscriben Hegel, Marx, Freud y el Lukács de *Historia y conciencia de clase*, además de Piaget mismo. Él opone este estructuralismo tanto a la tradición del sujeto, que va de Descartes a Sartre, como a los teóricos estructuralistas que niegan la existencia del sujeto, del tiempo y de la historia. La hipótesis fundamental del estructuralismo genético consiste en considerar que todo comportamiento humano tiene el carácter de una estructura significativa que el investigador debe evidenciar. Esta posición rigurosamente monista, estructuralista, genética, que - como se ha dicho - aparece por primera vez con Hegel y Marx, encuentra una segunda etapa fundamental en Freud, "primera elaboración rigurosa de un estructuralismo genético en el campo de la psicología individual"³. Sin embargo, Freud no ha emprendido sino en el fondo su revolución metodológica, puesto que explicando todo estado presente a partir de un estado pasado, ha renunciado a introducir "en su visión una dimensión esencial para todo estructuralismo genético: la del *porvenir*"⁴. Este estructuralismo rechaza el dualismo individuo-sociedad:

[...] no hay sociedad por fuera de los individuos que la constituyen, ni individuos extranjeros a toda forma de vida social, pero la hipótesis fundamental del estructuralismo genético exige [*implique*] que todo

* Morfino, Vittorio. "L'enjeu Marx Freud. Il transindividuale tra Goldmann e Althusser". Vittorio Morfino y Etienne. Balibar (eds.). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione*. Milán, Mimesis, 179-206. Traducción: Esteban Domínguez (UNR).

** Università di Milano-Bicocca

¹ La primera aparición del término 'transindividual' se encuentra en *Pour une sociologie du roman*, Gallimard, Paris 1964, p. 32. En los años sucesivos el término se repite con una cierta frecuencia cfr. en particular *Marxisme et sciences humaines* (Gallimard, Paris 1970) y el póstumo *Lukács et Heidegger* (Denoël, Paris 1973). También en el informe de un debate que le siguió a una conferencia de Foucault sobre "Qu'est-ce un auteur?" encontramos un amplio uso en Goldmann de la categoría de 'transindividual' (cfr. M. Foucault, *Dits et écrits. 1954-1988*, vol. 1, Gallimard, Paris 1994, pp. 812-820). En *Théorie de la création littéraire*, Denoël / Gonthier, Paris 1971, Goldmann dedica un capítulo entero al transindividual: "Pensée dialectique et sujet transindividuel" (pp. 121-154).

² L. Goldmann, «Jean Paul Sartre: 'Question de méthode'», en Id., *Marxisme et sciences humaines*, cit., p. 246 [A menos que se indique lo contrario, en general la traducción al castellano es realizada a partir de la traducción de Morfino directa del francés].

³ L. Goldmann, «Genèse et structure», *Ibid.*, p. 24.

⁴ *Ibid.*, p. 24.

fenómeno pertenezca a un número más o menos grande de estructuras de niveles diferentes, o para utilizar un término que prefiero, de *totalidades relativas*, y que tiene, al interior de cada una de esas totalidades, un significado particular¹.

Por lo tanto, la tarea que Goldmann confía al estructuralismo genético es la de establecer el carácter de las estructuras específicas en diversos sectores de la realidad en general y de la realidad humana en particular, rechazando radicalmente el dualismo entre comprensión y explicación, y afirmando la necesidad de ambos: la primera en el nivel de la descripción de una estructura significativa, la segunda en el nivel de la conciencia de la relación funcional del significado de esta estructura respecto al comportamiento de un sujeto (ej. libro sobre Pascal y Racine, tantas veces citado).

Los comportamientos humanos son fragmentos de sentido que se revelan significativos si son integrados en el conjunto del que son parte, en una totalidad relativa más vasta. Sin embargo, es posible integrar el objeto a más estructuras diferentes y, sobre todo, las estructuras no son permanentes sino que constituyen “el resultado [*aboutissement*] de una génesis”². Así, escribe Goldmann,

sería [...] más exacto decir que la realidad social e histórica en un momento dado se presenta siempre como una mezcla extremadamente compleja [*une mélange extrêmement enchevêtré*] no de estructuras, sino de procesos de estructuración y de desestructuración. Su estudio no tendrá un carácter científico hasta el día en que los principales procesos no sean captados con suficiente rigor³.

Estos procesos de estructuración y desestructuración tienen instantes privilegiados “que corresponden al pasaje de una vieja a una nueva estructura”⁴. Respecto a la inteligibilidad de estos procesos es, según Goldmann, fundamental determinar la cuestión del sujeto, cuestión decisiva para todo el campo de las ciencias humanas. Como se ha dicho, el estructuralismo genético se opone en modo decisivo a la tradición del sujeto individual, y es precisamente en este nivel y para subrayar esta oposición que encontramos repetidamente el término transindividual:

Me parece –escribe Goldmann– que este concepto de sujeto colectivo o, más precisamente, transindividual separa netamente el pensamiento marxista de toda otra filosofía. Pues de Descartes a Sartre, pasando por Locke, Hume, el pensamiento de la ilustración, Kant y Husserl, por citar sólo algunos nombres, encontramos la idea de sujeto *individual* en el centro de cada sector del pensamiento filosófico. Por otra parte, en las filosofías mecanicistas se exige [*implique*] –y en el apasionamiento contemporáneo por el estructuralismo incluso se lo proclama– la negación del sujeto. Resta –es verdad– Hegel en quien encontramos un sujeto transindividual: «la sustancia como sujeto». Pero a pesar de algunos análisis particulares dignos de nota, esta sustancia, el Espíritu, continua siendo una noción especulativa muy general, y como tal, privada de precisión. Es sólo en el pensamiento de Marx

¹ *Ibid.*, p. 26.

² L. Goldmann, “Le sujet de la création culturelle”, *Ibid.*, p. 97.

³ *Ibid.*, p. 85.

⁴ L. Goldmann, “Pour un approche marxiste à l’histoire du marxisme”, *Ibid.*, p. 121.

que el sujeto histórico devendrá una realidad empírica que se debe tomar y estudiar en cada caso particular. Agreguemos que para todo proceso o hecho histórico, el sujeto transindividual no es dado de manera inmediata y que siempre es necesaria una investigación suficientemente larga y difícil para echarle luz.¹

En particular la posición de un sujeto transindividual permite evadir completamente una distinción fundamental de la filosofía moderna, la del sujeto empírico y del sujeto trascendental. El concepto de sujeto trascendental

nació de la necesidad de conciliar la afirmación de que el hombre construye el mundo, y sobre todo las categorías que estructuran la percepción y el pensamiento científico, con el hecho de que el ego empírico no ha construido ni el mundo que tiene en frente a él, ni las categorías científicas y perceptivas a través de las cuales lo aprehende. Se llega así a este monstruo que se supone que crea las estructuras de la conciencia con la ayuda de las cuales el sujeto aprehende un mundo que le era extraño y opuesto. Si sustituimos el sujeto empírico por los sujetos colectivos, esta construcción deviene inútil: son en efecto los grupos humanos empíricos los que han construido realmente las casas, trazado los caminos, desarrollado las industrias y al mismo tiempo creado las instituciones sociales, el estado y las categorías mentales con la ayuda de las cuales perciben esta realidad y elaboran la teoría².

Sin embargo aquello que Goldmann llama estructuralismo genético no se ocupa sólo de los sujetos transindividuales. Permanece un espacio reservado al estudio del sujeto individual, el espacio del psicoanálisis, y más específicamente, de lo que Freud llama *libido*. No obstante, ésta no explica el sentido de la creación histórico-cultural, pues «no se podría reducir al deseo individual, el significado de una obra de arte, de un pensamiento filosófico ni de una creación histórica en general»³. Aún más, en el nivel de los conceptos fundamentales del psicoanálisis tampoco es posible poner del todo entre paréntesis el sujeto transindividual, puesto que

si se puede, sin dificultad, admitir el carácter puramente individual del *ello*, las cosas no ocurren del mismo modo con el *yo*. Freud ve en él la lucha entre el *Ella* y el *Superyó* considerada siempre como una *unidad*. En realidad este *superyó* cuyo conflicto con el *Ella* contribuye a la constitución del *Yo* es una mezcla [*mélange*] de estructuraciones diferentes debido al hecho que todo individuo pertenece a un gran número de grupos: naciones, clases sociales, familias, círculos de amigos, grupos profesionales, etc.⁴

Se puede por lo tanto producir un conocimiento científico del sujeto individual sólo sobre un plano pulsional, sobre el plano del *Ella*, porque el plano del *Yo* y del *Superyó* pertenecen, en cambio, al conocimiento científico del sujeto transindividual:

¹ L. Goldmann, "Pouvoir et humanisme", *Ibid.*, pp. 330-331.

² *Ibid.*, p. 334.

³ L. Goldmann, "Critique et dogmatisme dans la création littéraire", *Ibid.*, p. 39.

⁴ L. Goldmann, "Pouvoir et humanisme", *Ibid.*, p. 328.

la verdadera oposición no es como pensaba Freud, entre las pulsiones del *Ello*, sujeto individual con predominancia inconsciente y biológica y las pulsiones de yo, sujeto individual también pero con predominancia consciente y socializada. Ella está situada, en cambio, entre las pulsiones del *Ello* y aquellas que estructuran la consciencia de un ser que, aún siendo biológicamente individuo, representa sólo, en cuanto ser consciente y socializado, *un elemento parcial de un sujeto que lo trasciende*¹.

2. La ontología de lo transindividual

Vayamos a la teoría goldmaniana del sujeto transindividual. Como hemos dicho, ella es construida con un material filosófico proveniente de la tradición Hegel / Marx (Las *Tesis sobre Feuerbach*) / (*Historia y conciencia de clase*) y, en particular, de algunas posiciones filosóficas expresadas al interior de esta tradición:

La tesis hegeliana de la identidad del sujeto y del objeto del pensamiento.
La tesis marxiana de la unidad de la teoría y de la práctica, del carácter práctico de todo hecho humano, y de la «circularidad del sujeto y del objeto, de las condiciones sociales y de la actividad humana»².
En fin, de parte de Lukács «la introducción [en las ciencias sociales] de la categoría de totalidad, la afirmación de la imposibilidad de separar los juicios de hecho de los juicios de valor y sobre todo la introducción en las ciencias sociales del principal concepto operativo [*opératoire*] del pensamiento dialéctico, aquel de conciencia posible (*Zugerechnetes Bewusstsein*) crean la posibilidad de una sociología dialéctica positiva»³

Este es el tejido de relaciones conceptuales que sostiene el uso del término 'sujeto transindividual'. Aunque son necesarias una serie de precisiones. *En primer lugar* Goldmann cree que se debe atenuar la radicalidad de la tesis hegeliana (proveniente de la posición idealista según la cual toda realidad es espíritu), "sustituyéndola con otra más acorde a nuestra posición materialista dialéctica –según la cual el pensamiento es un aspecto importante, pero un aspecto solamente de la realidad– hablando de identidad parcial del sujeto y del objeto de la investigación, identidad que vale no para todo conocimiento, sino solo para las ciencias humanas"⁴.

En segundo lugar, respecto a la tesis marxiana expresada en las *Tesis sobre Feuerbach*, que Goldmann ve confirmada en las investigaciones de laboratorio de Piaget, destaca que si ella permite superar el dualismo que nace del error de tomar al individuo como sujeto de la praxis, continua siendo todavía demasiado general en su individuación del 'verdadero sujeto' en la 'colectividad', en la 'especie humana' y será más tarde "concretizada por la sustitución de la colectividad genérica aún abstracta con una realidad empírica concreta, la de las clases sociales"⁵. *En tercer lugar*, respecto a los conceptos lukacianos, Goldmann precisa que son usados en un modo circunscripto, presuponiendo una identidad parcial e histórica del sujeto y

¹ L. Goldmann, "Le sujet de la création culturelle", *Ibid.*, p. 103.

² L. Goldmann, "L'idéologie allemande et les 'Thèse sur Feuerbach'", *Ibid.*, p. 176.

³ *Ibid.*, p. 238.

⁴ L. Goldmann, «La sociologie de la littérature: statut et problèmes de méthode», *Ibid.*, p. 55.

⁵ L. Goldmann, «Philosophie et sociologie dans l'œuvre du jeune Marx. Contribution à l'étude du problème», *Ibid.*, p. 150.

del objeto: eso implica evidentemente el rechazo de la conciencia de clase del proletariado como lugar finalmente alcanzado de esta identidad y de la transparencia de la totalidad.

Goldmann hace de la VI tesis sobre Feuerbach el centro de su construcción del concepto de sujeto transindividual. En la definición de la esencia humana como 'el conjunto de las relaciones sociales', se encuentra la individuación real del sujeto del pensamiento y de la praxis contra la tradición individualista:

Uno de los elementos esencialmente nuevos aportados por el pensamiento de Hegel en relación a la filosofía clásica en todas sus formas (racionalismo, empirismo, iluminismo) ha sido la sustitución del sujeto individual, el *ego* de Descartes o de los empiristas, con un sujeto colectivo o al menos transindividual [*un sujet collectif ou tout ou moins transindividuel*]. El progreso no menos importante que ha representado seguido del pensamiento de Marx en relación al de Hegel ha sido el de dar estatuto científico y positivo al sujeto transindividual indicando que él no consiste en una suerte de afirmación vaga, sino que supone cada vez el análisis concreto de las relaciones económicas, sociales, intelectuales y afectivas en las que se encuentran vinculados [*engagés*] los individuos que forman parte, relaciones que cambian con el curso de la historia. [...] La esencia humana dice Marx, no es algo universal, una suerte de abstracción, un denominador común, la comprensión de una suerte de clase lógica de la cual los individuos aislados constituirían su extensión, sino el conjunto de las relaciones sociales, en las que se encuentran vinculados [*engagés*] esos individuos, y esto significa un conjunto de estructuras de significado [*significative*] concretas económicas, sociales, políticas, intelectuales que se oponen y se abarcan las unas a las otras¹.

Para formular la naturaleza de las relaciones entre los sujetos individuales al interior del sujeto colectivo, del sujeto transindividual, Goldmann acuña un neologismo, *intrasubjectivité*, con la intención de evitar el vocabulario de la intersubjetividad que piensa a los sujetos individuales como sujetos absolutos. El sujeto transindividual no es constituido a partir de relaciones sujeto-objeto como en la *libido*, ni a partir de relaciones intersubjetivas, sino a partir de relaciones "intra-subjetivas, esto es, de relaciones entre individuos cada uno de los cuales es un elemento parcial del verdadero sujeto de la acción"². Y aquí se traza la distinción fundamental entre el método psicoanalítico y el que Goldmann llama dialéctico:

[...] si la *libido*, a pesar de todo su desarrollo y las modificaciones aportadas por la emergencia de la conciencia, por la función simbólica y del lenguaje, continúa siendo siempre individual, el comportamiento que corresponde a la necesidad de dominar la naturaleza, mejorar las condiciones de vida, cambia completamente; con la comunicación y el lenguaje se desarrolla, efectivamente, la posibilidad de una división del trabajo que reacciona a su vez sobre la función simbólica, y en consecuencia –aquello que Piaget ha llamado el *choc en retour*– generando algo enteramente nuevo y desconocido: *el sujeto constituido por varios individuos*³.

¹ L. Goldmann, "L'idéologie allemande et les 'Thèse sur Feuerbach'", *Ibid.*, p. 185.

² L. Goldmann, "Le sujet de la création culturelle", *Ibid.*, p. 101.

³ *Ibid.*, pp. 101-102.

He aquí la ejemplificación propuesta por Goldmann:

Si [...] yo levanto una mesa muy pesada con mi amigo Jean, no soy yo quien levanto la mesa y tampoco lo es Jean. El sujeto de esta acción, en el sentido más riguroso de la palabra es constituido por Jean y por mí (por supuesto, para otras acciones deberemos agregar otros individuos en un número mucho más amplio), y es por esto que las relaciones entre Jean y yo no son parte de las relaciones de sujeto-objeto, como en el campo de la libido, ni de las relaciones intersubjetivas, como piensan los filósofos individualistas que toman a los individuos por sujetos absolutos, sino aquello que propondría designar a través de un neologismo, de las relaciones *intrasubjetivas* [...]. Pero, porque se puede levantar la mesa juntos, es necesario que eso se pueda designar y que puedan designarse toda otra serie de cosas; es necesario por lo tanto que allí haya un pensamiento teórico. Y también, todo aquello que será dicho en el plano de la teoría será, en la medida en que sea legado al comportamiento que toma como objeto el medioambiente natural o a otros grupos humanos, un campo en el cual el sujeto será transindividual, y en el que toda comunicación entre Jean y yo concerniente a la mesa que estemos levantando resulta una comunicación al interior del sujeto, una comunicación, acabamos de decir, *intra-subjetiva*¹.

Como se ha dicho, Goldman considera fundamental la definición del sujeto transindividual para toda investigación en el campo de las ciencias humanas, porque el problema fundamental de aquellas es precisamente el de definir respecto a qué sujeto se sitúa la inteligibilidad de cada comportamiento de carácter sólo parcialmente consciente:

Para el psicoanálisis esta inteligibilidad resulta siempre individual, en cuanto la eventual inteligibilidad social no tiene más que un carácter secundario, derivado, y en fin impuesto desde el exterior, aunque en seguida interiorizado. Para el pensamiento dialéctico, al contrario, es la inteligibilidad en relación al sujeto colectivo la que es primordial, en cuanto la eventual inteligibilidad en relación al sujeto individual (mientras que no seamos enfrentados a fenómenos irracionales como la locura, el sueño o el *lapsus* mismo) tiene un carácter subordinado y secundario. Por supuesto, en este argumento no se trata de una conciencia colectiva que se sitúa por fuera de la conciencia individual y que no es otra conciencia que aquella de los individuos. Sólo que algunas conciencias de los individuos se encuentran en relación no intersubjetiva, sino *intrasubjetiva* la una con la otra y constituyen así al sujeto de todo pensamiento y de toda acción de carácter social y cultural².

Transindividualidad e intrasubjetividad son así conceptos estrechamente ligados que permiten pensar la estructura real de la conciencia no como una entidad *supra* individual, sino como lo que existe en los individuos tomados como partes de un todo. La conciencia es por lo tanto un fenómeno transindividual, conciencia de sujetos colectivos, grupos humanos, grupos

¹ *Ibid.*, p. 102.

² *Ibid.*, p. 104. Este sujeto transindividual que elabora el pensamiento teórico y la visión del mundo puede, precisa Goldmann, también elaborar una visión individualista, pero "celle-ci n'est en rien moins collective que toutes les autres formes de pensée", porque «pour être isolé sur son île, Robinson n'en est pas une création moins collective que les visions et les formes de pensée qui nient toute réalité à l'individu" (*Ibid.*, p. 105).

sociales específicos que «se oponen desde luego a otros grupos pero actuando junto a los grupos a los cuales se oponen»¹.

Estos grupos sociales, clases sociales, desarrollan las categorías comunes que constituyen la estructuración mental de la conciencia transindividual del grupo:

La experiencia de un solo individuo es demasiado breve y demasiado limitada para poder crear una estructura mental similar; esta no puede ser más que el resultado de la actividad conjunta de un grupo social privilegiado, individuos que han vivido de manera intensiva un conjunto de problemas y sean esforzado por encontrar una solución llena de significado [*significative*]. [...] Las estructuras mentales, o para utilizar un término más abstracto, las estructuras categoriales de significado [*significatives*], no son los fenómenos individuales, sino los fenómenos sociales².

Estas estructuras categoriales no son, respecto al individuo singular, ni conscientes ni inconscientes en sentido freudiano (es decir, objeto de remoción), sino que son simplemente procesos «no conscientes del mismo tipo, bajo ciertos aspectos, que aquellos que regulan el funcionamiento de las estructuras musculares o nerviosas y determinan el carácter particular de nuestros movimientos y de nuestros gestos sin por eso ser ni conscientes ni removidos»³. Goldmann considera que la característica fundamental de la estructuración de las categorías mentales de un grupo social es la tendencia a una «significación coherente sin alcanzar nunca a realizarla completamente»⁴. Sobre estas bases teóricas Goldmann funda su sociología dialéctica de la literatura, según la cual la obra maestra sería capaz de proveer esta coherencia sobre un plano imaginario:

La perspectiva habitual [*habituelle*] del la sociología de las superestructuras se encuentra al mismo tiempo mantenida y volcada [*renversée*]. Mantenido, en la medida en que la creación estética, lejos de presentarse como un fenómeno individual, aparece al contrario como una manifestación del lazo inseparable que une la conciencia individual a las estructuras globales que llamamos habitualmente conciencias colectivas. Volcada [*Renversée*], en la medida en que la obra de arte, lejos de reflejar puramente y simplemente la conciencia colectiva y de ser reductible a ella [...], constituye al contrario un grado de coherencia única hacia el cual tienden, con mayor o menor eficacia, las conciencias de los individuos que constituyen el grupo. Lejos de traducir eso que dicen o piensan realmente, la obra revela así a los miembros del grupo eso que 'pensaban sin saberlo'; es el punto más avanzado hacia el cual tienden las conciencias reales de los individuos y como tal, naturalmente única e insustituible. Sin embargo, no se debe olvidar que la obra puede alcanzar esta coherencia y tener este valor ejemplar solo porque está constituida por las categorías mentales dinámicas y colectivas que estructuran la conciencia del grupo, y determinan una dirección [*une vention*] en la cual el artista, el escritor o el filósofo simplemente ha ido un poco más lejos que los otros hombres⁵.

¹ L. Goldmann, "Critique et dogmatisme dans la création littéraire", *Ibid.*, p. 38.

² *Ibid.*, pp. 57-58.

³ *Ibid.*, p. 59.

⁴ L. Goldmann, "Le sujet de la création culturelle", *Ibid.*, p. 114.

⁵ L. Goldmann, "L'esthétique du jeune Lukács", *Ibid.*, p. 240.

3. La crítica de Goldmann a Althusser

Sobre la base de este concepto de transindividual Goldmann hace una dura crítica de la interpretación althusseriana de Marx, crítica que se encuentra casi enteramente concentrada en un escrito titulado *L'idéologie allemande et les "Thèses sur Feuerbach"*.

Toda la confrontación con Althusser se juega en torno a la interpretación de las *Tesis sobre Feuerbach*, texto que Goldmann considera un cambio fundamental en el pensamiento occidental comparable al *Discurso del método*, la *Crítica de la razón pura* y a la *Fenomenología del espíritu*. En estas tesis habría sido expresada por primera vez una posición rigurosamente monista, dialéctica y genética. Según Goldmann, las 5 ideas fundamentales del materialismo dialéctico se encuentran en las tesis: la idea de la unidad de la teoría y la práctica, la teoría del sujeto transindividual, la idea del carácter inseparable de los hechos y los valores, y la idea de la identidad total o parcial del sujeto y del objeto; falta, sin embargo, la formulación del concepto de totalidad.

Respecto a esta posición, Goldmann recuerda que Althusser ha invitado a elegir entre Spinoza e Feuerbach (la referencia implícita es al título del primer párrafo, «Spinoza ou Feuerbach», del prefacio de Jean Pierre Osier a la edición francesa de *La esencia del cristianismo* efectivamente inspirada en el pensamiento althusseriano¹). Esto podría hacer pensar que Althusser estuviera en la misma línea que Marx en su crítica y toma de distancia de Feuerbach. Pero en realidad no es así:

[...] mientras Marx critica a Feuerbach desde un punto de vista dialéctico como *demasiado materialista y demasiado mecanicista*, Althusser, que representa él mismo una de las formas más extremas de mecanicismo que haya adoptado un pensamiento que se reclamaba marxista, reprochará al contrario a Feuerbach de haber conservado las ideas de sujeto y de significado [*signification*] y de ser de este modo, a pesar de eso que Marx llamaba su mecanicismo, todavía demasiado vecino no solamente a Hegel y al idealismo, sino también a eso que Marx o Lukács habrían llamado la dialéctica. Para Marx, Feuerbach al haber desmitificado las ilusiones del cristianismo, ha intentado reducir el pensamiento religioso a las aspiraciones y a los significados profanos del hombre en su vida cotidiana pero, haciendo esto, ha eliminado por completo de su concepción del hombre real la dimensión más importante de su existencia empírica: la *praxis* y el carácter colectivo del pensamiento y de la acción. Para Feuerbach el pensamiento teológico no es más que una forma mistificada del pensamiento profano y más precisamente de la sensibilidad, siendo esta sin embargo el producto de las acciones de las circunstancias exteriores sobre un ser pasivo que tiene el estatuto no de actor sino de espectador. Es eso que Marx llama materialismo viejo y contemplativo, y que nosotros llamamos el materialismo mecanicista y no dialéctico. Al contrario, para Althusser, Feuerbach no ha ido suficientemente lejos en la dirección de este materialismo porque ha conservado en el individuo real la idea de una conciencia o de una sensibilidad relativamente pasiva, pero llena de significado [*signifiantes*]. No se trata según él de reducir un sujeto y un sentido alienante y erróneo a un sujeto y un sentido verdadero, sino de abandonar el sujeto y el sentido que

¹ J.-P. Osier, Préface, a L. Feuerbach, *L'essence du christianisme*, Maspero, Paris 1968, pp. 7-78.

tienen, como tales, los conceptos ideológicos, en provecho del modo de producción¹.

Este cuadro general en el que Goldmann presenta la lectura de Althusser como de hecho antitética a Marx mismo respecto a Feuerbach, regresará, como una suerte de contrapunto, en la interpretación de las tesis singulares.

Respecto a la primera tesis Goldmann subraya cómo Marx ocupa la posición diametralmente opuesta a Althusser en la lectura de Feuerbach: "Marx y los althusserianos están de acuerdo en ver a Feuerbach al mismo tiempo como el más materialista de los idealistas y el más idealista de los materialistas. La oposición comienza respecto a la apreciación de su pensamiento: para Althusser Feuerbach es todavía idealista, para Marx lo es demasiado poco"². Siguiendo a Marx en la afirmación de que se debe reemplazar la intuición sensible con la actividad perceptiva, resulta "que no se podría imaginar, en las ciencias humanas al menos, una ruptura radical, una *coupure* epistemológica, para utilizar el término de Althusser, entre la ideología y la ciencia, donde la ideología depende según él en su misma constitución de la práctica y de los juicios de valor, mientras la segunda es relativamente autónoma"³.

A propósito de la tercera tesis, Goldmann enfatiza que ella resuelve el problema irresoluble para todo materialismo mecanicista "de Demócrito o Spinoza a través de Holbach y Helvétius hasta Feuerbach y Althusser», que concibe «el hombre y la estructura psíquica como el producto de las circunstancias, de causas o de estructuras preliminarmente existentes"⁴. En específico, en relación a Althusser, las circunstancias bajo formas de relaciones de producción son una suerte de confinamiento absoluto que no deja espacio alguno a la transformación, mientras, en Marx, "el pasaje del materialismo mecanicista a la posición dialéctica supone el abandono de la determinación rigurosa de la actividad psíquica [*du psychisme humain*] a través de las circunstancias y [...] la adopción de una regularización interna, de un círculo en cuyo interior la estructura psíquica de los hombres y su comportamiento son sin duda el producto de las circunstancias y de la educación a condición de no olvidar que las circunstancias, así como la naturaleza y el contenido de la educación, son ellas mismas el producto de la actividad psíquica [*du psychisme*] y del comportamiento anterior de los hombres, actividad psíquica y comportamiento que eran ellos mismos el resultado de circunstancias y de una educación diferente, y además que los hombres actuales transforman a su vez la estructura de las circunstancias y de la naturaleza de la educación que será dada a los hombres que vendrán"⁵.

A propósito de la octava, novena y décima tesis, Goldmann señala cómo Althusser, sobre la reserva de la negación del sujeto operada por todo el estructuralismo, no sólo no atribuye ninguna importancia a la distinción operada por Marx entre materialismo mecanicista y materialismo dialéctico, entre sujeto individual y sujeto transindividual, sino que tampoco termina por reconducir este último al primero.

¹ L. Goldmann, "L'idéologie allemande et les 'Thèse sur Feuerbach'", *Ibid.*, pp. 166-167. Goldmann explica históricamente la interpretación althusseriana como el producto histórico de la necesidad de renunciar a la idea marxiana del proletariado como la única clase que orienta su acción hacia su propia supresión. La integración del proletariado en la sociedad capitalista de la posguerra ha hecho que los althusserianos "pour conserver l'idée de révolution, dans un sens de prise de pouvoir politique antérieure aux transformations économiques [...] ont du abandonner les notions de sujet collectif et de lien étroit entre toute praxis (théorique, pratique ou politique) et la conscience collective" (*Ibid.*, p. 168).

² *Ibid.*, p. 171.

³ *Ibid.*, pp. 173-174.

⁴ *Ibid.*, p. 176.

⁵ *Ibid.*, p. 179.

Pero es a propósito de la sexta tesis que tiene lugar la verdadera confrontación con Althusser, es allí donde Marx, según Goldmann, define el verdadero sujeto del pensamiento y de la praxis como sujeto transindividual. Interpretando la definición marxiana de la esencia humana como *'ensemble des rapport sociaux'* Althusser realiza dos afirmaciones. La primera "según la cual, en la investigación científica concreta, el concepto global de *'ensemble des rapport sociaux'* se precisa en los conceptos más específicos de modo de producción, relaciones de producción, superestructura, ideología, etc."¹, en opinión de Goldmann es perfectamente válida. Mientras la segunda, "según la cual estos conceptos no hacen intervenir ni una sola vez como concepto teórico el concepto de hombre y de humanismo"², es altamente cuestionable. Goldmann sostiene que Althusser olvida

simplemente que incluso sobre el plano teórico no hay ni para Marx, ni para la realidad, relaciones de producción que no sean relaciones entre los hombres, ideología que no sea una forma de pensamiento de los hombres, fuerzas productivas que no sean o cualidad de los hombres (como por ejemplo la cualificación profesional de la clase obrera) o producto de la actividad de los hombres como capital constante (maquinas, materias primas, etc.) que existe por otra parte como fuerzas productivas sólo en la medida en que son utilizadas por los hombres. [...] Ciertamente, sobre el plano de la ciencia se puede discutir con esta afirmación y pensar como Althusser que el hombre no tiene ningún espacio en el estudio de las estructuras económicas, sociales, políticas o ideológicas [...]. Eso que parece discutible ha de reclamarse a Marx, que con cada evidencia ha siempre pensado y afirmado lo contrario³.

4. El análisis de Althusser de la sexta tesis

El lugar específico sobre el cual insiste la crítica goldmaniana de Althusser es la "Note complémentaire sur l'humanisme réel" publicada en 1965 en *Nouvelle Critique* y compilada luego en *Pour Marx*. Aquí Althusser sostiene que en la expresión 'humanismo real' el término 'real' no tiene una función cognoscitiva sino de "indicación práctica", "el equivalente de una señal, de un letrero indicador que nos dice qué movimiento es necesario realizar y en qué dirección, a qué lugar es necesario desplazarse para encontrarse, no ya bajo el cielo de la abstracción sino sobre la tierra real"⁴. La paradoja consiste, según Althusser, en que la expresión 'humanismo real' indica el camino que debe recorrerse para acceder a un conocimiento científico de los hombres concretos (que es conocimiento de las relaciones sociales), conocimiento sin embargo respecto al cual el concepto de 'hombre' (y, en consecuencia, de 'humanismo') no ejerce ninguna función sustitutiva del modo de producción, fuerzas productivas, relaciones de producción, etc., etc.: "este concepto aparece, en efecto, inutilizable desde el punto de vista científico, no porque sea abstracto, sino porque no es científico"⁵.

¹ *Ibid.*, pp. 189-190

² *Ibid.*, p. 190.

³ *Ibid.*, p. 190.

⁴ L. Althusser, *Pour Marx*, La Découverte, Paris 1996, p. 254. Tr. esp. a cargo de M. Harnecker, México, Siglo XXI, 1983, p. 202.

⁵ *Ibid.*, p. 255, tr. esp. cit., p. 203.

La sexta tesis sobre Feuerbach representa para Althusser una perfecta *mise en abîme* de esta paradoja:

La sexta tesis sobre Feuerbach dice que 'el hombre' no abstracto es el 'conjunto de relaciones sociales'. Ahora bien, si se toma esta expresión al pie de la letra, como una definición adecuada, *no quiere decir nada*. Que se haga simplemente el esfuerzo por dar una explicación literal y se verá que no hay salida posible, a menos de recurrir a una perífrasis de este género: 'si se desea saber cuál es la realidad –no la que corresponde adecuadamente al concepto de hombre, o humanismo, sino aquella que es puesta indirectamente en cuestión en estos conceptos-, no se trata de una esencia abstracta sino del conjunto de las relaciones sociales'. Esta perífrasis hace aparecer inmediatamente, una inadecuación entre el concepto de hombre y su definición: conjunto de relaciones sociales. Entre estos dos términos (hombre-conjunto de relaciones sociales) hay sin duda una relación, pero no es legible en la definición, *no es una relación de definición, no es una relación de conocimiento*. Sin embargo, esta inadecuación y esta relación tienen un sentido: un sentido *práctico*. Esta inadecuación manifiesta, designa una *acción por realizar*, un *desplazamiento* por efectuar. Quiere decir que para encontrar la realidad a la que se hace alusión, buscando no ya el hombre abstracto sino el hombre real, es necesario *pasar a la sociedad*, y ponerse a analizar el conjunto de las relaciones sociales¹.

El sujeto transindividual del cual habla Goldmann, que desde la VIª tesis marxiana deviene el centro de todo su estructuralismo genético, parece haber sido puesta fuera de juego por tratarse de una noción ideológica.

Lo que complica esta oposición polar entre el estructuralismo genético y el estructuralismo estático es el comentario que Balibar ha propuesto, en la *Filosofía de Marx* en 1993, de la VIª tesis. Al definir la esencia humana como "das ensemble der gesellschaftlicher Verhältnisse", Marx rechaza, según Balibar, tanto la posición nominalista como la posición realista: "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"².

El solo contenido efectivo de la esencia humana estaría en las múltiples relaciones que los individuos tienen entre ellos y aquello habría conducido a Marx, según Balibar, a tomar distancia tanto del punto de vista individualista como del organicista (holístico), Esta sería la razón por la cual Marx usa el término francés *ensemble* y no el alemán *das Ganze*.

La lectura de Balibar se encuentra de manera manifiesta en la huella de la interpretación althusseriana de Marx y sin embargo presenta la paradoja de especificarse a través del término que Goldmann usa para marcar toda su distancia de Althusser: 'transindividual'. Aun así, aquí se debe prestar atención. Balibar no usa el término 'transindividual' en el sentido de Goldmann, sino más bien en el sentido de la *Individuation psychique et collective* de Simondon³, texto publicado póstumamente en 1989. 'Transindividual' significa en Balibar no sujeto colectivo, sino ontología de la relación, tejido de relaciones que atraviesan y constituyen a los

¹ *Ibid.*, p. 254, tr. esp. cit., p. 202.

² E. Balibar, *La filosofía de Marx*, tr. it. di A. Catone, Manifestolibri, Roma 1994, p. 35, tr. esp. a cargo de H. Pons, Buenos, Nueva Visión, 2006, p. 36.

³ G. Simondon *L'individuation psychique et collective*, Aubier, Paris 1989, tr. it. de P. Virno, prefacio de M. Combes, DeriveApprodi, Roma, 2001.

individuos. Significa sobre todo, para retomar el lenguaje de Simondon, que la individuación psíquica y social no deben ser pensadas como dos individuaciones sucesivas, según un modelo diacrónico del desarrollo, sino en términos sincrónicos, como un mismo proceso que da lugar a un interior y un exterior: el concepto de transindividual da cuenta precisamente de esta doble individuación, psíquica y colectiva, que sobreviene en un tiempo.

5. ¿Uno o dos transindividuales?

En toda su obra Althusser utiliza el término 'transindividual' una sola vez, y además, en este único caso sin que le sea atribuido al término un valor teórico específico¹. Sin embargo, si con un golpe de fuerza teórico pusiéramos en el centro del estructuralismo althusseriano de los años sesenta el concepto de transindividual, podríamos quizás, por contragolpe, producir una serie de consecuencias teóricas que permitirían, por una parte, trazar una precisa línea de demarcación respecto al 'sujeto transindividual' de Goldmann y, por otra parte, derivar contribuciones específicas al concepto de 'transindividual' pensado en la perspectiva de Simondon.

Este golpe de fuerza es puesto a prueba con tres conceptos decisivos tanto para la construcción teórica goldmaniana como para la althusseriana: génesis, tiempo y sujeto. Ahora, en Goldmann el sujeto transindividual como unidad del sujeto y el objeto, de la teoría y de la práctica, posee una temporalidad que liga indisolublemente génesis y estructura. Así es como Goldmann expone la estructura del devenir del sujeto transindividual.

Marx define muy bien este orden de transformación: desarrollo de las fuerzas productivas gracias a la *praxis* de los hombres, modificación parcial de la ideología, toma de conciencia, transformación de la realidad gracias a la práctica de los hombres, transformación de las superestructuras².

Desde una perspectiva de este tipo, Goldmann no tiene dificultad para repetir contra Althusser los argumentos que Hegel uso contra Spinoza: la estructura es el abismo (*Abgrund*) en que toda génesis, todo tiempo, todo sujeto se disuelve.

Intentemos ahora retomar estos conceptos uno por uno, para verificar si están verdaderamente ausentes o si están en cambio presentes en una forma diferente. Y si de esta manera no permiten pensar al interior del pensamiento althusseriano de los años sesenta, el concepto de transindividual de un modo diferente:

génesis;
 tiempo;
 sujeto.

¹ "Bien qu'on ait pu soutenir qu'il y a dans l'inconscient un élément 'transindividuel', c'est de toute façon dans l'individu que se manifestent les effets d'inconscient, et c'est sur l'individu que la cure opère, même si elle requiert la présence d'un autre individu (l'analyste) pour transformer les effets d'inconscients existants" (L. Althusser, "Sur Marx et Freud", in Id., *Ecrits sur la psychanalyse*, éd. par O. Corpet et F. Matheron, Stock/Imec, Paris 1993, p. 238).

² L. Goldmann, L'idéologie allemande et les 'Thèse sur Feuerbach', en *Marxisme et sciences humaines*, cit., p. 183.

6. Una crítica de la 'génesis'

Goldmann traza la línea de demarcación entre su propio estructuralismo y aquel considerado estático (del cual Althusser sería paradigmático en el campo marxista) a través del concepto de génesis. En Althusser las relaciones de producción serían una suerte de comienzo absoluto, la estructura sería una suerte de ser parmenideano del cual surge si no la multiplicidad, sí el movimiento. Una estructura que no tiene una génesis. Ahora, algunos pasajes de *Pour Marx* y de *Lire le Capital* podrían haber puesto en crisis una lectura de este tipo, y es, aún más, en los textos inéditos de aquellos años sesenta donde aparece a la luz del sol la razón de la ausencia del concepto de 'génesis'. En una carta a Diaktine del 22 de agosto de 1966 Althusser se detiene extensamente sobre la cuestión:

Quien dice génesis dice: reconstitución del proceso mediante el cual en efecto un fenómeno A fue *engendrado*. Esta reconstitución es por sí misma un proceso de conocimiento: no tiene sentido (de conocimiento) más que si *reproduce* (reconstituye) el proceso real que *engendró* el fenómeno A. Usted ve en seguida que quien dice génesis dice desde el principio que el proceso de *conocimiento* es *idéntico* en todas sus partes, y en su orden de sucesión, al proceso de engendramiento real. Esto quiere decir que el proceso de conocimiento es por entero *superponible* de inmediato al proceso de engendramiento real. Esto quiere decir, empleando un lenguaje menos abstracto, que el que hace la génesis de un fenómeno A puede *seguirle el rastro*, en todas sus fases, *desde su origen*, al proceso de engendramiento real, sin ninguna interrupción, es decir sin ninguna discontinuidad, laguna o ruptura. [...] Este recubrimiento inmediato integral, sin ninguna interrupción, del proceso real por el proceso de conocimiento, *implica* esta idea, que parece evidente: que el sujeto del proceso real es un solo y mismo *sujeto, identificable* desde el origen del proceso hasta el final¹.

El paradigma de la génesis implica por lo tanto una suerte de unidad orgánica entre los conceptos de 'proceso de *engendramiento*', '*origen* del proceso', '*final* o término del proceso', '*identidad* del *sujeto* del proceso de engendramiento', unidad que está impregnada de la referencia a una experiencia, la experiencia de la generación, "ya sea la del niño que se vuelve adulto, la del germen que se vuelve vegetal o ser viviente"². El modelo genético del individuo que encontramos al final del proceso que se trata de generar, está ya presente en el origen *en germen*. Esto hace, según Althusser, que la estructura de toda 'génesis' sea teleológica:

Todo pensamiento genético está obsesionado por la figura del 'nacimiento', con toda la ambigüedad que supone esta palabra, que indica entre otras tentaciones ideológicas la idea (muy a menudo implícita y desconocida) de que aquello cuyo nacimiento debe ser observado *ya lleva su nombre*, posee ya su identidad, ya es identificable, y por ende, en cierta medida, *¡para poder nacer existe ya de alguna manera antes de su propio nacimiento!*³

¹ Althusser à D., en *Écrits sur la psychanalyse*, cit., pp. 83-84, tr. esp. a cargo de Eliane Cazenave-Tapie, México, Siglo XXI, 1996, p. 73.

² *Ibid.*, p. 84, tr. esp. cit., p. 74.

³ *Ibid.*, p. 86, tr. esp. cit., p. 75.

Pero la crítica del concepto de génesis no conduce a Althusser a la negación del devenir, del cambio, como piensa Goldmann. El concepto de 'génesis' como todo concepto ideológico "reconoce *desconociendo* una realidad, es decir la designa al tiempo que la recubre con un falso conocimiento, con una ilusión"¹. La realidad que el concepto de génesis desconoce pensándola dentro del modelo del nacimiento es "el surgimiento [*le surgissement*] del fenómeno A, radicalmente nuevo con respecto a todo lo que precede a su propio surgimiento"²:

De ahí la exigencia de otra *lógica* a parte de la de la *génesis*, pero más precisamente para pensar [*penser*] esta realidad, y no para eximirse [*dispenser*] de pensarla. Desde hace mucho tiempo llamé la atención sobre la necesidad de elaborar esta nueva lógica, y es lo mismo que definir las formas específicas de una dialéctica materialista³.

En una breve nota dactilografiada exactamente un mes después, el 22 de septiembre de 1966, titulada "Sur la genèse", Althusser da un nombre a esta nueva lógica que deberá sustituir a la lógica construida en torno a la 'catégorie idéologique (religieuse) de la genèse': 'théorie de la rencontre' o 'théorie de la conjonction'. El ejemplo privilegiado, como en el resto de la carta a Diaktine, es la lógica de la constitución del modo de producción capitalista:

1. los elementos definidos por Marx se "combinan"; prefiero decir (por traducir el término *Verbindung*) se 'unen', 'prendiendo' en una nueva estructura. El surgimiento de esta estructura no puede ser pensado como el efecto de una filiación sino como el efecto de una *conjunción*. Esta nueva Lógica no tiene nada que ver con la causalidad lineal de la filiación ni con la causalidad 'dialéctica' hegeliana que no hace otra cosa que enunciar en voz alta lo que contiene implícitamente la lógica de la causalidad lineal. 2. Sin embargo, cada uno de los elementos que se combinan en la unión de la nueva estructura (en nuestro caso, el capital-dinero acumulado, las fuerzas de trabajo 'libres', es decir, despojadas de sus instrumentos de trabajo, las invenciones técnicas) es, él mismo, en cuanto tal, un producto, *un efecto*. Lo importante en la demostración de Marx es que esos tres elementos no son los productos contemporáneos de una única y misma situación: dicho de otro modo, no es el modo de producción feudal el que, por sí mismo y por una finalidad providencial, engendra al mismo tiempo los tres elementos necesarios para que 'prenda' la nueva estructura. Cada uno de esos elementos tiene su propia 'historia' o su propia genealogía (por retomar un concepto de Nietzsche que Balibar ha utilizado felizmente para este propósito): las tres genealogías son relativamente independientes. Vemos incluso a Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo 'libres') puede ser producido como resultado por genealogías totalmente diferentes. Así pues, las genealogías de los tres elementos son independientes las unas de las otras e independientes (en su coexistencia, en la coexistencia de sus resultados respectivos) de la estructura existente (el modo de producción feudal). Lo cual excluye toda posibilidad de resurgencia del mito de la génesis: el modo de producción feudal no es el 'padre' del modo de producción capitalista en el sentido de que el segundo estuviera, hubiera estado contenido, 'en germen' en el primero. 3/ Dicho

¹ *Ibid.*, p. 88, tr. esp. cit., p. 76.

² *Ibid.*, tr. esp. cit., p. 77.

³ *Ibid.*, p. 89, *Ibid.*

esto, queda concebir los tipos de causalidad que, a propósito de esos elementos (y de un modo general a propósito de la genealogía de cualquier elemento), pueden intervenir para dar cuenta de la producción de esos elementos como elementos que entran en la conjunción que va a "prender" en una estructura nueva. Aquí, me parece, es preciso distinguir dos tipos distintos de causalidad: a/ la causalidad estructural: un elemento puede ser producido como efecto estructural. La causalidad estructural es la causalidad última de todo efecto [*la causalité dernière de tout effet*]. [...] b/ Esta ley parece ser general. Pero la causalidad estructural define en tanto que estructural, esto es, como efecto estructural, zonas o secuencias rigurosamente definidas y limitadas, en las que la causalidad estructural se cumple en la forma de la causalidad lineal. [...]¹.

El núcleo fundamental de esta nueva lógica, proyecto que Althusser retomará en los años '80, es la tesis del primado del encuentro sobre la forma, esto es, la afirmación de la contingencia de toda forma como resultado de un complejo entrecruzamiento de encuentros cada uno de ellos necesarios, pero de una necesidad – si se me permite el oximoron – del todo aleatoria, es decir, privada de un proyecto o de un *telos*. Como escribe Althusser en la carta a Diaktine, "la ausencia posee una eficacia, desde luego a condición de que no sea la ausencia en general, la nada, o cualquier otro 'abierto' heideggeriano, sino una ausencia determinada, que tenga un papel en el lugar de su ausencia"².

En este sentido, el modelo del transindividual, proyectado retrospectivamente sobre la problemática althusseriana, recibe una primera especificación importante: la compleja trama de relaciones que hemos acordado en llamar 'transindividual' no es una garantía de orden o estabilidad (aunque la causa estructural pueda dar lugar a secuencias lineares), sino que es un entrecruzamiento complejo de encuentros, la desaparición o la concreción de cada uno de los cuales puede rediseñar la trama entera, y así hasta el infinito.

7. El tiempo, los tiempos

Segundo nudo crucial –estrechamente ligado a la cuestión de la génesis– de la crítica de Goldmann a Althusser: la cuestión del tiempo. El estructuralismo estático althusseriano suprimiría el tiempo, y esta supresión sería, en el fondo, una consecuencia necesaria de la negación de la génesis de la estructura.

En realidad la respuesta de Althusser se encuentra escrita con claridad en el párrafo que es, quizás, uno de los más importantes de *Lire le Capital*, el "Bosquejo del concepto de tiempo histórico". En este texto Althusser critica la representación hegeliana del tiempo fundada sobre la continuidad homogénea y sobre la contemporaneidad o la categoría del tiempo histórico, las dos coordenadas de la idea, sucesión y simultaneidad, en su aparecer sensible. La segunda, la categoría de contemporaneidad, dice precisamente cual es la estructura de la existencia histórica de la totalidad social, su naturaleza espiritual hace que cada parte sea *pars totalis* en el sentido leibniziano y que, operando un corte de esencia de esta totalidad, se encuentre *el mismo tiempo* en todo nivel de la sociedad. Ahora bien, la continuidad del tiempo se funda precisamente en el suceder continuo de estos horizontes contemporáneos cuya unidad es garantizada por la presencia total del concepto. Ahora, "construir el concepto marxista de

¹ L. Althusser, "Sur la g n se", in *Décalages*, vol. 1, Issue 2, 2012. tr. esp. de J. P. García del Campo.

² Althusser   D., en *Ecrits sur la psychanalyse*, cit., p. 91. tr. esp. cit., p. 79.

tiempo histórico a partir de la concepción marxista de la totalidad social”¹ significa para Althusser en primer lugar tomar distancia de la teoría hegeliana del tiempo histórico. El todo social marxiano

es un todo cuya unidad, lejos de ser la unidad expresiva o ‘espiritual’ del todo de Leibniz y Hegel, está constituida por un cierto tipo de *complejidad*, la unidad de un *todo estructurado*, implicando lo que podemos llamar niveles o instancias distintas y ‘relativamente autónomas’ que coexisten en esta unidad estructural compleja, articulándose los unos con los otros según modos de determinación específicos, fijados en última instancia, por el nivel o instancia de la economía².

El todo para Marx es un ‘todo orgánico jerarquizado’, todo que decide justamente la jerarquía, el grado y el índice de eficacia entre los diversos niveles de la sociedad, cuya temporalidad no puede ser pensada a través de la categoría hegeliana de contemporaneidad:

La coexistencia de diferentes niveles estructurados, el económico, el político y el ideológico, etc., por lo tanto, de la infraestructura económica, de la superestructura jurídica y política, ideológica y las formaciones teóricas (filosofía, ciencia), ya no pueden ser pensadas en la coexistencia del *presente hegeliano*, de ese presente ideológico donde coinciden la presencia temporal y la presencia de la esencia en sus fenómenos³.

No solamente un tiempo continuo y homogéneo «ya no puede ser retenido como el tiempo de la historia», sino que tampoco es posible pensar “*en el mismo tiempo histórico* el proceso del desarrollo de los diferentes niveles del todo»: cada nivel tiene, en efecto, «*un tiempo propio*, relativamente autónomo, por lo tanto, relativamente independiente en su dependencia, de los ‘tiempos de los otros niveles’”⁴. Según Althusser a cada modo de producción le corresponde el tiempo y la historia del desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción, de la superestructura política, de la filosofía, de las producciones estéticas. Cada una de estas historias tiene cadencias propias según propios ritmos y pueden ser conocidas sólo si se determina el concepto de la especificidad de su temporalidad, con su desarrollo continuo, sus revoluciones, sus rupturas. No se trata de sectores independientes, sino relativamente autónomos, autonomía relativa que es justamente fundada sobre un cierto tipo de articulación del todo, sobre un cierto tipo de dependencia:

La especificidad de estos tiempos y de estas historias es diferencial, puesto que está fundada sobre las relaciones diferenciales existentes en el todo entre los diferentes niveles. [...] No basta decir, como lo hacen los historiadores modernos, que hay periodizaciones diferentes según diferentes tiempos, que cada tiempo posee sus ritmos, los unos lentos, los otros largos, también es necesario pensar estas diferencias de ritmos y de cadencias en su

¹ L. Althusser, “L’objet du Capital”, in *Lire le Capital*, PUF, Paris 1996³, p. 280, tr. esp. a cargo de Marta Harnecker, México, Siglo XXI, 2004, p. 107.

² *Ibid.*, pp. 280-281, *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 283, tr. esp. cit., pp. 109-110.

⁴ *Ibid.*, p. 284, *Ibid.*

fundamento, en el tipo de articulación, de desplazamiento y de torsión que enlaza entre sí estos diferentes tiempos¹.

En la construcción de este concepto no tienen ninguna utilidad las categorías de *continuo* y *discontinuo* «que resumen el relieve misterioso de toda historia»; se trata de construir categorías “infinitamente más complejas, específicas para cada tipo de historia, en la que intervienen nuevas lógicas”². Esta complejidad emerge si se somete la contemporaneidad a un corte de esencia:

La co-existencia que se comprueba en el ‘corte de esencia’ –responde Althusser– no descubre ninguna esencia omnipresente que constituya el presente mismo de cada uno de los ‘niveles’. El corte que ‘vale’ para un nivel determinado, ya sea político o económico, que correspondería a un ‘corte de esencia’ para lo político, por ejemplo, no corresponde, en absoluto, con los de los otros niveles, el económico, el ideológico, el estético, el filosófico, el científico, que viven en otros tiempos y que conocen otros cortes, otros ritmos y otras puntuaciones. El presente de un nivel es, por así decirlo, la ausencia del otro, y esta coexistencia de una ‘presencia’ y de ausencia es el efecto de la estructura del todo en su desenfoque articulado³.

En otras palabras, la no-contemporaneidad es una característica esencial de la estructura, y es precisamente a partir de esta no-contemporaneidad estructural que ha sido posible para Althusser proponer una crítica del modelo de la ‘génesis’. La no-contemporaneidad, la temporalidad plural, es precisamente la marca de la contingencia de la estructura, de su ser no destino sino efecto, permanentemente revocable, de un entramado de encuentros, de historias, de ritmos.

Y, también aquí, de la proyección forzada de la categoría de ‘transindividual’ sobre la problemática althusseriana obtenemos por contragolpe una línea de demarcación precisa respecto a la tradición intersubjetiva: el tiempo del transindividual no puede ser la contemporaneidad, el *bloßes Zugleichsein* de las mónadas de las que habla Husserl que funda el tiempo de la historia, sino el no-contemporáneo, la imposible contemporaneidad de la estructura, el entrecruzamiento de los tiempos, de los ritmos, de las historias.

8. El sujeto, los sujetos

Por último, la cuestión del sujeto. Goldmann, en sus análisis, propone una precisa separación entre psicoanálisis y sociología dialéctica en lo que respecta al estudio del sujeto como lugar de la imputación de la acción: el primero tiene en la mira un sujeto individual, mientras que la segunda tiene un sujeto transindividual. El anti-humanismo teórico de Althusser negaría, según Goldmann, el sujeto en ambos planos.

Las *Trois notes sur la théorie des discours*, escritas en 1966 e inéditas hasta 1993, revelan cómo la posición althusseriana es en realidad un intento por pensar en términos transindividuales tanto el sujeto individual como el colectivo. Como Simondon, lo transindividual no es identificable con el sujeto colectivo, sino con la compleja trama de

¹ *Ibid.*, pp. 284-285, tr. esp. cit., p. 111.

² *Ibid.*, p. 289, tr. esp. cit., p. 114.

³ *Ibid.*, p. 290, tr. esp. cit., p. 115.

relaciones en cuyo interior se constituyen, tanto los sujetos individuales (la *libido*¹) como los sujetos colectivos. Las *Trois notes* son dedicadas a la precisa definición de los niveles y de las articulaciones de esta trama.

En primer lugar Althusser muestra cómo el sujeto, o mejor, el efecto-subjetividad, es producido de manera diferente al interior de los discursos de tipo diferente: discurso ideológico, estético, científico, inconsciente:

Si comparamos entre sí los diversos efectos-sujetos producidos por las diferentes formas del discurso, comprobamos 1) que la relación de estos sujetos con los discursos considerados no es la misma; 2) dicho de otra manera, que cambia la posición del sujeto 'producido' o inducido por el discurso con respecto al discurso. Es así como el sujeto ideológico forma parte *en persona, está presente en persona* en el discurso ideológico, puesto que él mismo es un significante determinado de este discurso. En cambio comprobamos que el sujeto del discurso científico está ausente en persona del discurso científico, pues ningún significante lo designa (sujeto evanescente, que no se inscribe bajo un significante más que a condición de desaparecer en la cadena en el momento en que aparece, sino la ciencia se transforma en ideología). Se puede decir que el sujeto del discurso está presente en el discurso estético por *interpósitas personas* (siempre en plural). El sujeto del discurso inconsciente ocupa una posición diferente a todas las anteriores: es 'representado' en la cadena de los significantes por *un* significante que 'tiene lugar', que es su 'lugarteniente'; está ausente del discurso del inconsciente por 'lugartenencia'².

Cada uno de estos discursos tiene su estructura específica, significantes y materias diferentes, funciones de articulación diferentes respecto a los otros discursos³. Ahora, precisamente en la tentativa de pensar la articulación del discurso ideológico y del discurso del inconsciente reside el núcleo teórico del 'transindividual', pensado no *à la* Goldmann como ámbito de investigación contrapuesto al individual, sino como lugar de la constitución de lo individual y de lo social. He aquí la propuesta althusseriana:

En cualquier formación social la base requiere la función-soporte (*Träger*) como una función para asumir, como un lugar que debe tener en la división técnica y social del trabajo. Esta requisición queda abstracta: la base define funciones-*Träger* (la base económica y *asimismo* la superestructura política e ideológica), pero a la estructura, (base o superestructura) que define estas funciones, le importa poco quien debe asumir y ejecutar esta función, y cómo pueda ocurrir esta asunción: 'no quiere saberlo' [...]. La ideología es la que asegura la función de *designar* al sujeto (en general) que debe ocupar esta función, y para ello debe *interpelarlo* como sujeto, proporcionándole las razones-de-sujeto para asumir esta función. La

¹ En la segunda nota Althusser insiste sobre el hecho de que la *libido* es un efecto del discurso del inconsciente, precisando que "l'effet libido n'est pas plus extérieur au discours/inconscient que la libido (comme cause) ne lui est extérieure et antérieure», en otras palabras «l'effet n'est rien d'autre que le discours même" (L. Althusser, *Trois notes sur la théorie des discours*, in *Ecrits sur la psychanalyse*, éd. par O. Corpet e F. Matheron, Imec/Stock, Paris 1993, p. 158).

² *Ibid.*, p. 131, tr. esp. cit., p. 115.

³ *Ibid.*, pp. 132-133, tr. esp. cit., p. 116.

ideología interpela al individuo constituyéndolo como sujeto (ideológico, por lo tanto de su discurso), y brindándole razones-de-sujeto (interpelado como sujeto) para asumir las funciones-de-*Träger* por la estructura. [...] Postularé entonces la idea siguiente: que la *función-sujeto* que constituye el efecto propio del discurso ideológico requiere, a su vez, produce o induce... un efecto propio, que es el efecto-inconsciente, o el efecto *sujeto-del-inconsciente*, es decir la estructura propia que permite el discurso del inconsciente. Esta última función permite asegurar la función sujeto en el desconocimiento¹.

El discurso ideológico, como repetirá en *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, es un discurso de *centration spéculaire*. Pero la tesis que Althusser esboza en las *Trois notes* es más radical: la interpelación de los individuos como sujetos produce en ellos un efecto específico, el efecto inconsciente que permite a los individuos asumir una función de sujetos ideológicos. Althusser insiste en que esto no debe ser pensado en términos de génesis, de filiación del inconsciente por la ideología, sino en términos de articulación diferencial. Se trata: 1) de constatar la existencia de un efecto inconsciente que constituye una estructura autónoma, 2) de pensar la articulación de esta estructura sobre la estructura ideológica, evitando tanto el sociologismo como el psicologismo que investigan partiendo de la 'génesis'. Escribe Althusser:

Diremos pues que constatamos la existencia de una instancia específica, la del inconsciente; el inconsciente está 'estructurado como un lenguaje', de modo que constituye un discurso que es posible gracias a la existencia de un cierto número de significantes propios (que en general no son *palabras*), discursos que están sometidos a las leyes generales del discurso, y que, como todo discurso producido, induce un *efecto-sujeto*. Diremos que el discurso del inconsciente produce un 'sujeto' 'rechazado' del discurso del que es sujeto, que figura en él por 'lugartenencia' (*y es representado* por un significante en el sentido lacaniano). Diremos que la existencia de este discurso del inconsciente, y del sujeto específico que induce, es indispensable para que funcione el sistema mediante el cual el individuo asume su 'papel' de sujeto ideológico interpelado como tal por el discurso ideológico².

La articulación del inconsciente sobre lo ideológico es fundamental "el inconsciente es un mecanismo que 'funciona' masivamente *con lo ideológico*"³:

¿Qué significa esta expresión? Designa el hecho de la *repetición* de los efectos del inconsciente en '*situaciones*' en las que el inconsciente produce sus efectos, es decir existe en las *formaciones* típicas (síntomas, etc.). Estas situaciones son observables y definibles, así como lo son los efectos del inconsciente. Lo propio de estas 'situaciones' es confundirse con las formaciones del inconsciente que se realizan en él. Dicho de otra manera, comprobamos que el inconsciente existe en lo 'vivido' objetivo-subjetivo (empleo provisionalmente estos términos) y realiza en él algunas de sus formaciones. [...] Ahora bien, ¿qué es una 'situación'? es una formación de lo ideológico, formación singular, en la que lo 'vivido' recibe información

¹ *Ibid.*, pp. 134-135, tr. esp. cit. pp. 117-119.

² *Ibid.*, pp. 139-140, tr. esp. cit. pp. 122.

³ *Ibid.*, p. 141, tr. esp. cit. pp. 123.

del la estructura (y las modalidades específicas) de lo ideológico; es esta propia estructura en forma de la interpelación recibida¹.

Por lo tanto, esta afirmación significa para Althusser que el inconsciente produce sus formaciones en las formaciones del discurso ideológico, mostrándonos su articulación específica con lo ideológico. Sin embargo, esta expresión aún debe ser especificada:

Observamos en la experiencia clínica que no toda formación ideológica conviene para que 'cuaje' el inconsciente, sino que se lleva a cabo una selección entre las 'situaciones', o que las 'situaciones' son influidas, hasta provocadas para que tenga lugar este cuajado [...]. Dicho de otra manera, el inconsciente (un inconsciente determinado) no funciona con cualquier formación de lo ideológico, sino con algunas de ellas que presentan una configuración tal que los mecanismos del inconsciente pueden 'operar' en ella, que las formaciones del inconsciente pueden 'cuajar' en ella².

Por lo tanto el inconsciente no funciona en virtud de cualquier formación ideológica, sino sólo en virtud de algunas de ellas. Esto significa que la articulación no es nunca general, sino siempre selectivo-constitutiva. En otras palabras, el discurso del inconsciente se produce en y a través de discurso ideológico, a través el fragmento específico del discurso ideológico sobre el que cuaja el discurso del inconsciente, estando ausente de aquel discurso, de modo que "el discurso ideológico sirve en efecto de síntoma para el discurso del inconsciente en cuestión"³.

A partir de la definición de esta articulación específica del inconsciente y la ideología, de una estructura sobre la otra podría ser planteada de nuevo, según Althusser, la cuestión del estatuto de las categorías de la segunda tópica freudiana (el yo, el superyó y el ello):

El ego que dice 'yo' está desde luego muy cerca del 'sujeto' del discurso ideológico; el 'superego' está muy cerca del sujeto que interpela en forma de sujeto a todo sujeto ideológico. [...] El gran Otro que habla en el discurso del inconsciente, sería entonces no el *sujeto* del discurso de lo ideológico, Dios, el Sujeto, etc., sino el propio *discurso* de lo ideológico instaurado como *sujeto* del discurso del inconsciente y en la forma específica de dicho sujeto, es decir como *efecto* de este discurso presente en los significantes del mismo como ausente por representación bajo un significante (presente-ausente por 'lugartenencia')⁴.

Althusser destaca que no se trata de identificar la categoría de una estructura con la estructura de la otra, sino más bien de mostrar con precisión como "algunos elementos estructurales [...] pertenecen al mismo tiempo a la estructura del discurso del inconsciente y a la del discurso de lo ideológico, y que ciertas relaciones estructurales (por ejemplo el centrado) corresponden al mismo tiempo a la estructura del discurso de lo ideológico y al discurso del inconsciente, pero cada vez en posiciones diferentes asignadas por la estructura en la que se 'empalman' estas categorías y estas relaciones estructurales"⁵.

¹ *Ibid.*, pp. 141-142, tr. esp. cit. pp. 123-124.

² *Ibid.*, p. 143, tr. esp. cit. pp. 125.

³ *Ibid.*, p. 144, tr. esp. cit. pp. 126.

⁴ *Ibid.*, pp. 144-145, tr. esp. cit. pp. 126.

⁵ *Ibid.*, p. 146, *Ibid.*

La definición de esta articulación permitiría afrontar la cuestión de la instauración del inconsciente en el niño, sustituyendo la problemática de la 'génesis', por la de la «conjunción de diferentes elementos que 'cuajan' en forma del inconsciente del niño»¹:

Creo que no podemos plantear este problema a modo de un problema, sino sólo disponer los elementos presentes que 'presiden' la conjunción que 'cuaja' en forma del inconsciente, pero es necesario entender aquí el verbo 'presidir' en el sentido de la función de presidencia, que se ejerce por definición siempre a distancia. [...] Ahora bien, estos elementos presentes existen en los personajes de la escena familiar, de la situación familiar. 'situación' ideológica en la que se producen, como constitutivos de esta 'situación', los efectos de articulación de los inconscientes de la madre y del padre sobre y en la estructura de esta situación ideológica. Los inconscientes articulados sobre lo ideológico, los inconscientes articulados unos en los otros por intermedio (de) su articulación sobre lo ideológico, son lo que constituye la 'situación' que preside la instauración del inconsciente del niño².

9. Marx, Freud y Darwin

Los personajes teóricos en torno a los que se juega la definición de un modelo de transindividualidad son evidentemente Marx y Freud. Pero quizás, un tercer personaje, entre bastidores, juega un rol igualmente fundamental: Charles Darwin. A propósito de la cuestión de la génesis Goldmann señala la superioridad de la posición de Marx respecto a la de Darwin:

El pensamiento dialéctico, sin desconocer la importancia del pasado y del presente, ve no obstante en el futuro un factor importante de la explicación positiva; lo cual rinde justicia a la hipótesis de un estructuralismo genético universal que ve en todo dato, pasado o presente, un conjunto de virtualidad que tomarían su verdadero significado a través de su evolución ulterior y de su inserción en las estructuraciones en curso y de las estructuras dinámicas y relativamente equilibradas que generan ésta última. A pesar de su admiración por Darwin, Marx marcó netamente esta diferencia cuando escribió en el prefacio a la "Introducción" a la *Crítica de la economía política* que la "anatomía del hombre es una llave para la anatomía del mono"³.

¿Y si todo el problema estuviera condensado en este breve pasaje? ¿Y si pensar un concepto materialista del 'transindividual', como se ha intentado hacer a través de Althusser, reclamase la inversión de la jerarquía entra la posición de Marx y Darwin? En la "Introducción" de 1857 cuando Marx afirma que "la anatomía del hombre es la llave para la anatomía del mono" intenta decir que en base al conocimiento del grado más alto y más desarrollado es posible comprender aquello que en los grados inferiores se encuentra apenas señalado, mientras viceversa «lo que en las especies animales inferiores señala a cualquier cosa

¹ *Ibid.*, tr. esp. cit. p. 128.

² *Ibid.*, p. 147, *Ibidem*.

³ L. Goldmann, "L'esthétique du jeune Lukács", in *Id.*, *Marxisme et sciences humaines*, cit., p. 233.

superior puede ser comprendido sólo si la forma superior es ya conocida»¹. Este pasaje marxiano es dominado por un modelo de filosofía natural entendido como *Stufenfolge*, serie gradual y orientada a la perfección, que ha dominado el siglo XIX alemán desde la *Naturphilosophie* al evolucionismo *à la* Haeckel. Por no mostrar más que un ejemplo, Hegel a propósito de las organizaciones vivientes menos desarrolladas escribía en la filosofía de la naturaleza:

Aquello que aparece irrelevante, por ejemplo órganos sin funciones, deviene claro sólo mediante las organizaciones superiores, en las que se reconoce el lugar que aquello ocupa².

La función de los órganos del mono se explicaría en base a la función de los órganos análogos del hombre. Ahora bien, Darwin se prohíbe, verdaderamente, un pasaje como aquel. Los órganos apenas esbozados, sin funciones, no pueden ser seleccionados si no en cuanto juegan un rol diferente, tienen una función diferente en el organismo considerado inferior. El complejo equilibrio entre interior y exterior, entre órganos y ambiente, del que es constituido todo escenario bio-geográfico, no puede ser explicado en base a la función de órganos más complejos que obran en otro escenario, sino que debe ser explicado a través del tejido de relaciones del interior y del exterior. Esta me parece que es la importancia metodológica fundamental del concepto gouldiano de *exaptation*: la prohibición de explicar el presente en base al futuro, de proyectar la función futura sobre la presente.

La misma cautela metodológica puede ser trasladada al plano de la historia, y es esto lo que en el fondo hace Althusser cuando exige no proyectar la existencia de la burguesía y del proletariado al origen del modo de producción capitalista. Verdaderamente, la disociación entre génesis y estructura está en la base del intento por construir un concepto materialista de lo 'transindividual', capaz de pensar el primado de la relación sobre los elementos y, al mismo tiempo, la 'necesidad de la contingencia' de esta relación.

¹ K. Marx, *Grundrisse*, in Marx Engels *Gesamtausgabe*, Abt. 2, Bd.1, T. 1, Dietz Verlag, Berlin 1976, p. 40, a cargo di E. Grillo, vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 33.

² G.W.F. Hegel, *System der Philosophie* (Zweiter Teil: *Die Naturphilosophie*), in Id., *Sämtliche Werke*, hrsg. von H. Glockner, Bd. 9, Frommann, Stuttgart 1929, p. 61.

La transindividualidad de Simondon: la coyuntura latinoamericana entre la política, la técnica y la afectividad

Pablo Esteban Rodríguez*

Una rara avis

En 1953, el joven Louis Althusser recibe del aún más joven Gilbert Simondon, quien fuera su colega de la École Normale Supérieure, la invitación para conformar un grupo de estudios sobre la cibernética. Según cuenta Nathalie Simondon, su hija y encargada del cuidado de los textos de su padre, la propuesta también alcanzó a un Michel Foucault que no llegaba a los 30 años. Simondon estaba preocupado por la recepción algo imprecisa de los postulados de la cibernética en Francia, especialmente a través de la obra de Raymond Ruyer, y por la necesidad de someter a esta nueva ciencia-marco a una crítica filosófica rigurosa. Ese grupo jamás se formó, y no porque la cibernética no estuviera de algún modo en el seno de algunas discusiones en aquel tiempo. De hecho, el seminario de Jacques Lacan de 1954-1955 estuvo teñido de conceptos cibernéticos. Pero el estructuralismo aún tenía un largo trecho por recorrer y haría palidecer a la cibernética como objeto de estudio privilegiado, a pesar de que existen no pocos parecidos entre ambos. Y también hay que admitir que las conferencias Macy, que dieron lugar a la cibernética como gran “movimiento científico”, habían terminado apenas en 1953; demasiado pronto para construir una distancia crítica.

Hoy sabemos que Simondon estaba apurado por hacer algo que al resto de la intelectualidad francesa no le interesaba. Llegó a organizar en 1962 un gran coloquio internacional de Royaumont sobre el concepto de información en la ciencia contemporánea y logró reunir allí a Norbert Wiener, el padre de la cibernética, con Lucien Goldmann (que asistió como “reemplazo” de último momento de otro invitado), a Jean Hyppolite con André Lwoff (futuro Premio Nobel de Fisiología por sus investigaciones en biología molecular), a Benoît Mandelbrot (teoría de los fractales) con Abraham Moles, entre otros. Ese fue su último momento de figuración pública, anterior, por cierto, al periodo más estruendoso de la década del '60, a *Para leer el Capital*, al Mayo francés, a los grandes debates de la filosofía francesa, en fin, al momento en el cual se organizaron las líneas fundamentales de la obra de los *maitre penseurs* que aún hoy seguimos leyendo e interpretando.

Y para entonces, promediando esa década, Simondon ya había escrito su obra: dos tesis doctorales de carácter monumental, auténticos sistemas filosóficos en la era que estaba por liquidarlos, empleando un lenguaje que legará sin fricciones a pensadores de la talla de Gilles Deleuze y definiendo conceptos, como el de lo transindividual, que se revelarían fecundos para los estudios althusserianos a través de la revitalización realizada, entre otros, por Étienne Balibar a fines de los '80. Durante esas cuatro décadas de silencio, la obra de Simondon permaneció oculta detrás de extraños caprichos editoriales. La primera parte de su tesis principal, *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, fue publicada en forma parcial en 1964 y nunca se supo más de ella; la segunda, que concierne justamente lo transindividual, se dio a conocer recién en 1989, el mismo año de su muerte. En cambio, la tesis secundaria, *Du mode d'existence des objets techniques*, se había dado a conocer en 1958 y

* Universidad de Buenos Aires-Conicet. Contacto: manolo1416@yahoo.com - prodriguez@sociales.uba.ar

durante unos años fue cita obligada para pensadores muy diferentes, como Herbert Marcuse, Jean Baudrillard y fundamentalmente el mismo Deleuze, el gran portavoz en solitario de la obra de su colega. Es por ello, por enarbolar una nueva filosofía de la técnica absolutamente novedosa para su tiempo, pero que se detenía en las peripecias del motor de combustión a lo largo de la historia, y por encapricharse en tratar un tema, como el de la cibernética, que carecía del glamour de los grandes debates de su época, que Simondon no logró estar en las marquesinas de la *french theory*.

Tras su muerte todo fue sorpresivo y vertiginoso. Sorpresivo porque los trabajos críticos sobre Simondon fueron asumidos en una buena parte por autores marxistas o de una tradición de izquierda en la que el propio autor no podría ser enlistado de manera tan sencilla: Muriel Combes, Paolo Virno, Étienne Balibar, Bernard Stiegler, entre otros. A ellos, más los trabajos seminales de Jean-Hugues Barthélémy (el autor más prolífico en materia de análisis de la obra de Simondon), Vincent Bontems, Giovanni Carrozzini, Andrea Bardin, también entre otros, les debemos que este filósofo francés se convirtiera en un nuevo horizonte teórico en apenas una década; de allí lo vertiginoso. Sorpresiva y vertiginosa sería también su expansión en el mundo, denominada con humor por Dominique Lecourt como “simondialización” (hay que aclarar que en francés tiene más sentido, dado que se habla de “mondialisation” para referirse a la “mundialización”), y particularmente en América Latina.

Una rara avis en América Latina

Mariana de Gainza cuenta en su intervención “Althusser y la coyuntura” en esta misma revista: “La realidad argentina de comienzos de siglo –particularmente aquel año 2001 en que resonó en las calles el grito: “que se vayan todos”– se prestó a ser interpretada a través del pensamiento de Toni Negri, que ponía en un primer plano la idea de que existe una potencia democrática de ‘destitución’ asociada a la indignación multitudinaria frente a un poder constituido independizado, separado, autonomizado de todo lazo de expresión de los intereses de las mayorías”. Era la época de oro de *Imperio*, un monstruo a batir por las principales firmas de izquierda, en especial en Argentina, un libro que circuló ampliamente en versiones piratas antes de agotar su primera edición oficial en pocos días. Eran los tiempos del *No logo* de Naomi Klein, de las rebeliones globales al calor del inicio de la era Bush luego del 11 de septiembre, de una sensación general de derrumbe que alcanzó por cierto a buena parte de Sudamérica y que fue clausurada por las nuevas páginas que supusieron los gobiernos de Lula da Silva en Brasil, Hugo Chávez en Venezuela, Rafael Correa en Ecuador, Evo Morales en Bolivia y Néstor Kirchner en Argentina, con sus similitudes y sobre todo con sus diferencias.

En ese mismo año, 2001, se publicó la traducción italiana de *L’individuation psychique et collective*, santo y seña de un improbable Simondon político, con prefacio de Muriel Combes y posfacio de Paolo Virno, uno de los principales autores del autonomismo italiano comandado por Negri. Y poco tiempo después, Cactus y Tinta Limón, dos de las muchas editoriales independientes argentinas que florecieron luego de la crisis en un caso particular de “destrucción creadora”, publicaron *Cuando el verbo se hace carne*, de Paolo Virno, que abre con una larga entrevista firmada por el investigador japonés Jun Fujita Hirose titulada “Transindividualidad, actividad técnica y reificación” y se cierra, antes de un apéndice consagrado a Wittgenstein, con “Multitud y principio de individuación”, la traducción de aquel posfacio de Virno. Si se tiene en cuenta que, por otro lado, *Gramática de la multitud*, que contiene algunos desarrollos sobre Simondon, también fue un libro de moda en aquel tiempo

que hoy parece lejano y quizás esté demasiado cerca, se puede ver con claridad que nuestro olvidado pensador francés pasó de pronto a figurar como una de las fuentes principales de una reflexión política de largo alcance dentro de la tradición del marxismo interpretada según el pulso de una coyuntura muy particular en una región muy distante de sus preocupaciones.

Efectivamente, en un plano muy general, la teoría de la individuación de Simondon, en particular a través de su cuestionamiento severo a las categorías de individuo, sociedad y comunidad, hizo resonancia con una crisis global y regional de tal envergadura que recibía como una buena noticia la construcción de un sujeto político incierto, “ambivalente” en los términos del propio Virno, como la multitud. En el caso de América Latina, esta crisis significó el fin de una etapa claramente neoliberal sostenida por el consenso de Washington, a su vez promovido por el mal llamado *soft power* de Bill Clinton, que era en definitiva el blanco de la definición del imperio en contraposición con el imperialismo, según Hardt y Negri. En Venezuela, en Bolivia, en Ecuador, en Brasil y en Argentina hubo una explosión de movimientos sociales que venían con nuevos interrogantes acerca de la definición de lo común. La moda de los autonomistas italianos se explicaba, entonces, como la consecuencia de haber sufrido en los años '90 un “curso intensivo” del llamado capitalismo cognitivo que incluía un *set* por todos conocido: supuesto reemplazo de la economía de bienes por la de servicios, supuesto reinado del “trabajo inmaterial” (de base informacional, y por ello se apelaba a Simondon, cuya teoría de la información sigue siendo insuperable), desarticulación de la presencia del Estado en la economía, reducción de los servicios sociales, de los derechos laborales, de la investigación científica, etc. Ese mismo “curso intensivo”, esto es, la misma reconfiguración capitalista vivida con ese tipo de intensidad, es lo que está asolando a Europa en los últimos años, incluso con sus casos testigo, España y Grecia, para los cuales se establecieron paralelismos con la situación argentina de aquellos años.

Sin embargo, la euforia de la perspectiva de nuevos modos de existencia social que superaran la angustia de la ausencia de futuro no dejó paso a una ola de democracia no representativa que diera por tierra con el pueblo, como se podría imaginar desde la perspectiva autonomista. Hubo, en cambio, una ola de neodesarrollismo donde se recuperó al Estado y a las interpelaciones al pueblo, pero de modo muy creativo en algunos casos, particularmente en Bolivia y en Ecuador, donde se construyó la figura del “Estado plurinacional” y se convocó a sectores que nunca hubieran soñado alcanzar el poder. En Bolivia, particularmente, la combinación de un líder novedoso como Evo Morales con un teórico como Álvaro García Linera dio lugar a una nueva etapa política, económica y social que encontró también eco en experiencias de cambio más tradicionales como las de Brasil y Argentina, todo ello signado por la fuerte presencia del discurso socialista de Hugo Chávez en Venezuela. Como dice de Gainza, el propio Negri admitió que durante ese tiempo “el Estado se vio efectivamente atravesado por los movimientos sociales”, con lo cual las dicotomías simples sobre el pueblo y la multitud debían ser problematizadas.

Y el lector se preguntará a esta altura: ¿qué tiene que ver esto con Simondon? Por lo pronto, dejó de estar parapetado detrás de los autonomistas para adquirir el rango de un autor con nombre propio. Algo habrá tenido que ver, sin dudas, el hecho de que alguien tan leído como Gilles Deleuze lo citara profusamente. De esa particular combinatoria entre deleuzianos y negristas, sumado al interés creciente que suscita la filosofía de la técnica en la región (ver, al respecto, los coloquios internacionales de este campo que se realizan anualmente desde 2009 en Argentina, pero también los numerosos congresos alrededor de los estudios sobre ciencia, tecnología y sociedad como por ejemplo el Esocite), se llegó a que rápidamente, entre 2007 y 2009, fueran traducidas las dos obras principales de Simondon y que el plan editorial de Cactus

(aquellos que coeditaron *Cuando el verbo se hace carne*) se pusiera como norte publicar los cursos brindados por nuestro autor en los años '60. De este modo, las ediciones argentinas comenzaron a seguir casi "en tiempo real" el ritmo del redescubrimiento de Simondon en Francia y de allí comenzó una trama que completa la "simondialización" anunciada por Lecourt. En Colombia, Jorge Montoya Santamaría, cuya tesis doctoral fue dirigida justamente por Lecourt en Francia, publicó antes de estas traducciones, en 2006, *La individuación y la técnica en la obra de Simondon*.

Es de imaginar que este moderado *boom* editorial (cabe aclarar que tanto *La individuación* como *El modo de existencia de los objetos técnicos* fueron reeditados, y que no se trata de libros de fácil lectura) acompaña una cierta diseminación de la lectura de Simondon en América Latina en registros muy diversos, por cierto dispersos y por ello no tan contables como los libros. Sabemos que en Brasil hace años que Simondon se lee en diversos espacios académicos y fuera de ellos, en la estela de un deleuzismo muy presente allí; que en Colombia el caso de Montoya Santamaría no es aislado; que en Chile se lo analiza en un sentido político parecido, y también diferente, al brindado por los autonomistas; que en México y en Uruguay hay testimonios de lecturas aisladas; y del resto de los países, sabemos poco y nada.

Por lo tanto, la última década se emparentó con una segunda etapa de consolidación de la influencia del pensamiento de Simondon en América Latina. Es, por cierto, un tiempo más académico que social, aunque nuestro autor no pueda ser cooptado tan fácilmente por la formalidad estandarizada del conocimiento universitario. De hecho, nos consta que a Simondon lo estudian ingenieros, arquitectos, artistas, biólogos, físicos, además de los consabidos deleuzianos y por supuesto los filósofos y los científicos sociales. ¿Puede Simondon tener una palabra lista para cada uno, en su diversidad? ¿Puede albergar su teoría tantos haces diferentes? Responderemos fervientemente que sí. No hay ninguna duda que la teoría de Simondon es la más íntimamente transdisciplinaria que se pueda concebir, al menos en el siglo XX al que perteneció y, nos atrevemos a decir, en lo que va de este siglo XXI que tanto se vanagloria de saltarse los muros entre los saberes mientras especializa insensatamente a sus detentores.

Una rara avis entre la política y la técnica

Según Barthélémy, Simondon es un pensador del "entre" en todos sus aspectos. Esto lo ha vuelto interesante a la hora de pensar lo transindividual, una de sus nociones más importantes, en la medida en que nombra un rechazo conjunto tanto a la distinción entre individuo y sociedad como a cualquier distinción entre interior y exterior. En lugar de ontologías, en Simondon hay ontogénesis, y como tantos otros en su época, su propia discusión era con la dialéctica, en tanto se trata del sistema más complejo para pensar el devenir, aunque nunca pudo, en su perspectiva, superar la dualidad entre una sustancia y sus accidentes¹. Como plantea Natalia Romé en su artículo para este dossier, Balibar, y con él

¹ "En la concepción de la dialéctica, el ser tiene necesidad del devenir, pero el devenir es no obstante concebido parcialmente del mismo modo que cuando era considerado como independiente del ser, ajeno al ser, *hostil a su esencia*; el devenir de la dialéctica *no está lo suficientemente integrado al ser que deviene*; el tiempo de la dialéctica siguió siendo el ser intemporal *en esencia* pero lanzado en el devenir a través de *su existencia* (...) La dialéctica separa demasiado el devenir de la existencia a través de la cual el ser deviene. No es el devenir el que modifica el ser, sino el ser el que deviene; las modificaciones del ser no son consecuencias del devenir sino aspectos de las fases del ser". Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires, Cactus, 2015, p.412 (subrayado en el original).

Vittorio Morfino, lograron extraer de la teoría simondoniana dos premisas que valen para cualquier reflexión marxista y que se puede aplicar retroactivamente al propio Marx: las primacías gemelas de la relación sobre los términos relacionados y del proceso de individuación sobre el individuo, porque el ser individuado no es todo el ser. Privilegiar el proceso por sobre su resultado permite mirar de frente al devenir pero, sobre todo, alumbrar la posibilidad de que esa relación que está por sobre aquello que relaciona se plantee de modo dinámico e incompleto. Esto es lo preindividual, que sería erróneo concebir como una falta porque supondría plantearlo desde el individuo. A la tríada preindividual-individual-transindividual no le falta nada: es un bucle recursivo, pues lo transindividual “se alimenta” de lo preindividual, pero éste no es “un fondo de reserva” disponible para cualquier individuo, sino algo que se predica de cada singularidad que podrá eventualmente individualizarse.

Ahora bien, uno de los problemas centrales de la interpretación de la obra de Simondon concierne al vínculo entre política y técnica. Queremos plantear aquí que el Simondon político que ha venido expresándose a lo largo de estos años no hace justicia a su noción de transindividual pues ella también está ligada, y de manera insoslayable, a la técnica, lo cual ilumina de otro modo la anécdota del fallido grupo de estudios sobre la cibernética. Veamos qué dice en el final de *El modo de existencia de los objetos técnicos*: “El objeto técnico considerado según su esencia, esto es, el objeto técnico en la medida en que ha sido inventado, pensado y querido, asumido por un sujeto humano, se convierte en el soporte y el símbolo de esta relación que querríamos denominar *transindividual*”¹. Es cierto que el término “transindividual” no aparece en el resto de ese libro y que, cuando lo desarrolla en *La individuación*, se relaciona con la individuación psíquico-colectiva y la teoría de los afectos y las emociones. Una interpretación posible es que el hecho técnico es tan íntimo y consustancial al pensamiento de Simondon que muchas veces no plantea explícitamente la transición entre algo técnico y algo extratécnico. Otra es que esto mismo es lo que denuncia nuestro pensador: el confinamiento de la técnica a un problema secundario respecto de la política, o bien a la inversa, hipostasiada como el único horizonte de nuestro tiempo, engullendo a la política, como ocurre con Heidegger y su estela a la cual Simondon denuncia con fuerza.

En todo caso, como explica Juan Manuel Heredia en un artículo que hemos publicado en una compilación reciente², ese divorcio entre política y técnica segmentó también a los intérpretes de lo transindividual en esas dos grandes áreas: quienes lo analizan bajo el prisma de la técnica olvidan la cuestión específicamente política, y los “políticos” hacen caso omiso de la centralidad de la técnica en el pensamiento de Simondon. Y aquí es donde podemos realizar un rápido *flashback* a aquellas condiciones iniciales de recepción de Simondon en América Latina, pues allí existen elementos para abrir el vínculo entre política y técnica desde una perspectiva marxista. Se trata de la entrevista de Virno con Hirose. Virno explica que para Simondon la técnica “expresa lo que no llega a individuarse en la mente del individuo. La máquina brinda rastros externos a lo que hay de colectivo –de especie-específico– en el pensamiento humano”³. Si la técnica es transindividual, el trabajo, tal como se expresa en el capitalismo y como lo piensa primordialmente el propio Marx, es interindividual, esto es, conecta a individuos ya constituidos y separados de su carga de realidad preindividual (de allí que los

¹ Simondon, Gilbert. *El modo de existencia de los objetos técnicos*. Buenos Aires, Prometeo, 2013, p.263 (subrayado en el original).

² Heredia, Juan Manuel. “Técnica y transindividualidad”. Blanco, Javier; Parente, Diego; Rodríguez, Pablo y Vaccari, Andrés (eds.). *Amar a las máquinas. Cultura y técnica en Gilbert Simondon*. Buenos Aires, Prometeo, 2015.

³ Virno, Paolo. “Transindividualidad, actividad técnica y reificación. Entrevista con Jan Fujita Hirose”. *Cuando el verbo se hace carne*. Buenos Aires, Cactus/Tinta Limón, 2004, p.10.

autonomistas italianos, y entre ellos Virno como figura principal de este aspecto de su teoría, encuentren en el “Fragmento sobre las máquinas” de los *Grundrisse* una concepción “proto-transindividual” en el *general intellect*). Que la técnica sea transindividual significa que exterioriza. Exteriorizar, para Virno, se puede decir de dos maneras en lenguaje marxista: como fetichismo y como reificación. Ambos representan una alternativa a la alienación, que consiste en el hecho de que el sujeto no puede realizar su carga preindividual, y por lo tanto no accede a la dimensión transindividual. La alienación es semejante a la angustia, según el notable pasaje de la introducción de *La individuación* en la que Simondon la define como “operación sin acción, emoción permanente que no llega a resolver la afectividad, prueba a través de la cual el ser individuado explora sus dimensiones de ser sin poder sobrepasarlas”¹. Pero mientras el fetichismo es un intento “falso, erróneo” de reaccionar ante la alienación porque “toma una cosa dada, cargándola con valores animistas”, la reificación “hace devenir cosa, *res*, lo que erróneamente se presentaba como interior e inalcanzable”². Según Virno, y también según Combes, lo que ha logrado el capitalismo en la actualidad es atacar la alienación mediante la captura de la reificación en todo aquello que se denomina trabajo afectivo, cognitivo, inmaterial. Y aquí se presenta la segunda operación interpretativa acerca de la relación de Simondon con Marx. En la medida en que Simondon presentaba lo transindividual como una cuestión de afecto-emotividad, además de un hecho técnico, se puede caracterizar al capitalismo contemporáneo como aquel que logra encerrar la actividad transindividual en el paradigma del trabajo, o sea, le quita potencia a lo preindividual al anclarlo en cada individuo y relacionarlos luego de modo interindividual. Así, Combes, presente en este dossier, puede decir que “Simondon anticipa las mutaciones que conoce la organización del trabajo desde los años ‘80”, consistente en “una integración, en el seno de la situación de trabajo, de las cualidades de invención, de cooperación, etc., exigidas por los conjuntos técnicos. Toda la cuestión consiste en saber si la empresa capitalista puede soportar la actividad técnica o si ésta no es más bien aquello que la expone al riesgo de su implosión”³.

Este tipo de reflexiones ayuda a encontrar la plenitud de la teoría de lo transindividual en Simondon en la medida en que busca “pensar en conjunto lo psíquico, lo colectivo y lo técnico”⁴. Es cierto, como ha planteado Combes a propósito de Virno, que no es posible llevar lo preindividual a una suerte de estadio pre-humano cargado de naturaleza y de biología que luego el capitalismo procedería a explotar, porque es poco “simondoniano” hablar de naturaleza, de vida y de hombre: estos términos no aparecen demasiado en *La individuación* porque la apuesta contra todas estas esencializaciones es postular la existencia de individuaciones física, viviente, psíquica y colectiva en constantes desfasajes. Sin embargo, lo interesante de este tipo de aproximaciones, incluso con sus inconsistencias, es que al mismo tiempo señalan la falencia del propio Simondon respecto de su devoción por el devenir.

Nuestro autor confiaba en la cultura como forma reguladora y en la educación como instrumento de la cultura para saltar por encima de la incompreensión de los seres humanos respecto del hecho técnico que los constituye. Por eso diseñó varios planes de reformas educativas y consagró su esfuerzo a hacer pedagogía de las máquinas, a respetarlas y quererlas, a ver “lo humano” en ellas para luego devolverlas al curso de la historia. Sin embargo, siguiendo a Andrea Bardin, tanto este impulso como las críticas de Simondon a lo que entiende una concepción errada de Marx respecto de la alienación bajo el paradigma del trabajo

¹ Simondon, Gilbert. *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. *Op.cit.*, p.19.

² Virno, *Op.cit.*, p.17.

³ Combes, Muriel. *Simondon. Une philosophie du transindividuel*. Paris, Éditions Dittmar, 2013, p.149.

⁴ Heredia, *Op.cit.*, p.231.

muestran que en nuestro autor “el tema de la tecnicidad tiene la tendencia a ocupar el lugar vacío del conflicto”¹. Es que así como el pensamiento marxista necesita una teoría sólida de la transindividualidad y se la puede solicitar a Simondon, como han hecho Balibar, Morfino, Combes y tantos otros, el pensamiento simondoniano necesita del marxista para “transindividuarse”, devenir otro, desfasarse respecto de sí mismo y existir plenamente, latiendo y moviéndose al compás de la historia. Para Simondon, para Marx y para el futuro de lo transindividual, se necesita ese lugar vacío del que hablaba Bardin y con el que Virno concluye su entrevista con Hirose: “Una teoría política subversiva tiene que tener una casilla vacía que sólo la práctica está autorizada a completar. Toda teoría política digna de este nombre debe *esperarse lo imprevisto*”².

¹ Bardin, Andrea. “De l’homme à la matière, pour une ontologie difficile. Marx avec Simondon ». *Cahiers Simondon* Nro.5. Paris, L’Harmattan, 2013, p.35.

² Virno, *Op.cit.*, p.21.

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 instaure 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 immanente 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 *abierta* 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 neolukacianas 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.

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* "Das 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 "*porteuau 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 *habitatio 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 "inwohnend".

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 "efectuado"* (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 momento messianique de Marx", en *Citoyen Sujeto 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, "comerce" 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 del 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 Exposición 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 da desde las "comunidades primitivas" al capitalismo y el comunismo surgidas del régimen de propiedad. Véase Etienne Balibar, Françoise Doroux, Rossana Rosanda, *Comunismo e feminismo*, por venir, Einaudi Editore, Torino.

El límite y la parte: los confines de la interioridad en la filosofía spinoziana*

Mariana de Gainza**

1. La alternativa Hegel / Deleuze

Entre diversas perspectivas teóricas es posible identificar a veces ciertas “afinidades electivas” o resonancias conceptuales, un apelo recíproco que permite que los ámbitos de sus formulaciones se conecten, de tal manera que las nociones que están en juego en cada una de ellas “crezcan”, ganen profundidad, al ser iluminadas por otra filosofía. Afinidades electivas de esta índole han sido señaladas e investigadas por Etienne Balibar respecto a las obras de Spinoza y Simondon¹; concretamente, el concepto simondoniano de “transindividualidad” se ha mostrado productivo a la hora de ensayar una actualización de la ontología spinoziana, asociada a los esfuerzos para una reelaboración contemporánea de los fundamentos de las ciencias humanas y sociales. Mi propósito en este texto será localizar, en un spinozismo *tensionado* por dos líneas de interpretación que han sido habitualmente presentadas como opuestas e incompatibles, ciertos espacios conceptuales que se abren en la dirección de dicho diálogo con las formulaciones simondonianas.

Si la infinitamente diversificada actividad productiva en la que consiste, esencialmente, la substancia única concebida por Spinoza en su *Ética* puede ser leída en los términos del *proceso de individuación* en el que piensa Simondon, cabe la pregunta sobre los conceptos que pueden servirnos para precisar el sentido de ese proceso. El proceso de diferenciación inmanente a una infinita potencia de producción puede ser considerado –y aquí intervienen dos tradiciones disímiles de lectura del spinozismo– como un proceso de *determinación* que se realiza mediante *negaciones* progresivas², o como un proceso de *expresión* de dicha potencia, que se efectúa a través de *distinciones* positivas³. Ahora bien, cuando se elige transitar, de manera excluyente, tan

* De Gainza, Mariana. “Il limite e la parte: il confine dell’interiorità nella filozofia spinoziana”. Vittorio Morfino y Etienne. Balibar (eds.). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione*. Milán, Mimesis, 89-106.

** Universidad de Buenos Aires.

¹ E. Balibar, *Spinoza e il transindividuale*, tr. it. de L. Di Martino y L. Pinzolo, Milán, Ghibli, 2000.

² En cuanto la ontología spinoziana coloca, en primer lugar, la existencia de una única substancia absolutamente infinita, toda una tradición de lecturas hizo de la cuestión relativa a la insuficiente fundamentación del ser de las cosas finitas el eje de la crítica al spinozismo. Hegel, para quien sólo es posible dar cuenta de lo concreto a través de la *negación* que va efectivizando una *determinación* progresiva del ser, celebró una frase spinoziana extraída de una carta a Jarig Jelles: “*Determinatio negatio est*”. Y gracias a la generalización de una aserción que se refería estrictamente a la concepción de la figura como la determinación externa de un cuerpo, reconoció en Spinoza un dialéctico “casi” consumado por haber sabido comprender el principio fundamental que presidiría la constitución de cualquier existencia: *toda determinación es una negación*. Sólo que en el spinozismo, según Hegel, toda determinación es una negación y sólo una negación, frente a la substancia como la única y absoluta positividad existente, afirmación de una esencia infinita. Lo negativo es lo opuesto de lo positivo, y no puede conciliarse con él, de manera que la negación spinoziana se revela abstracta y exterior; y la realidad que determina, excluida de lo substancial, está por eso condenada a desaparecer. El diagnóstico hegeliano señala que la determinación como simple negación no puede dar cuenta del ser esencial de lo individual. Tal objetivo sólo será logrado por la “*absoluta determinabilidad o negatividad, que es la forma absoluta (...), negación de la negación y, por tanto, una verdadera afirmación*” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, Fondo de Cultura Económica., p. 307).

³ La *expresión*, según Deleuze, concierne directamente a la indagación sobre la naturaleza del *infinito positivo* spinoziano; esto es: la expresión es lo que determina la relación entre la substancia absolutamente infinita y la infinidad de atributos que constituyen su esencia infinita. La relación entre la substancia que se expresa, los

sólo uno de estos caminos interpretativos, se produce a veces una estabilización definitiva de la argumentación, y el *resultado* (de cierto modo acabado) de lo que requería ser pensado como un proceso (siempre abierto) de individuación se resume, entonces, en dos versiones antitéticas: o bien las cosas finitas (es decir, los individuos) desaparecen, pues todas las determinaciones, negándose las unas a las otras, acaban consagrando una generalizada destrucción; o bien las cosas finitas, como expresiones puramente positivas de una potencia infinita, se asumen como individuos plenos, ganando así una substancialidad tal que acaba confundándose con la que, en principio, sólo le pertenecía a "Dios". Estas "consecuencias", sin embargo, no se corresponden con el verdadero concepto de "modo" de la substancia spinoziana, en cuanto efecto inmanente de una naturaleza concebida como productividad¹. ¿Cómo pensar los *modos* spinozianos, si asumimos que ellos constituyen el concepto de lo *individual* de una manera a la vez compleja y alejada de toda perspectiva reduccionista? ¿Como escapar de esa disyuntiva entre la *expresión* (del lado de la distinción y la afirmación) y la *determinación* (del lado de la negación)², y acercarnos a una comprensión de las individualidades como *determinaciones expresivas* o *expresiones determinadas* de los procesos de producción y las relaciones concretas en las que tales individualidades *son* y en virtud de las cuales se constituyen?

atributos que son sus expresiones y la esencia expresada por ellos, se comprende en la medida en que la esencia *se distingue* de la substancia por los atributos, la substancia *se distingue* de los atributos por la esencia, y los atributos *se distinguen* de la esencia por la substancia. Lo absolutamente infinito se expresa, entonces, distinguiéndose. Y al hacerlo, produce otras tantas expresiones distintas, los infinitos *modos* existentes, de tal forma que es también la *expresión* productiva de esa potencia diversamente cualificada la que explica la existencia de los modos singulares. La *expresión* y la *distinción* serían, entonces, las claves conceptuales del proceso de diferenciación inmanente que explica la constitución múltiple y multiforme de la realidad. (Cf. Deleuze, G., *Spinoza y el problema de la expresión*, Barcelona, Muchnik, 1996).

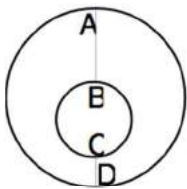
¹ La estrategia de lectura del spinozismo de la tradición hegeliana consiste en *oponer* la perspectiva de la substancia y la de los modos, "interrumpiendo", por decirlo así, la fluidez de la construcción spinoziana en uno de sus "momentos": mientras que la sustancia es lo que es *en sí*, los modos son lo que es *en otro*; si la sustancia es *eterna*, los modos *duran*; mientras que la sustancia es *infinita e indivisible*, los modos pueden concebirse como *determinados y compuestos* de partes. Pero si al caracterizar a los modos nos restringimos a esa serie de notas distintivas, conservando únicamente el aspecto "opositivo" o excluyente en relación a la *causa sui*, subestimamos las consecuencias fundamentales de la asociación entre el carácter *inmanente* de la causalidad sustancial y la determinación básica de la esencia de la sustancia como siendo la infinita productividad de una *potencia* infinita. En este sentido, las lecturas que se hicieron del spinozismo en los términos de una *ontología positiva* de la potencia (en la línea de Nietzsche y Deleuze) representan un importante correctivo de esa tendencia a *oponer* las perspectivas de la substancia y de los modos. El énfasis, en este caso, recae en que "las cosas particulares no son sino afecciones de los atributos de Dios, o sea, modos por los cuales los atributos de Dios se expresan de cierta y determinada manera" (E, I, P25, cor.), debido a lo cual el "ser en otro" es *positivamente* (y no opositivamente) expresión parcial (cierta y determinada) de la potencia absoluta y al mismo tiempo cualificada (a través de un atributo) de una fuerza de producción infinita (la causa de sí, que tiene la potencia de producir todo lo que existe al auto-producirse). Y dado que "la potencia de Dios es su esencia misma" (E, I, P34), esta potencia es la que define las esencias de las cosas singulares que, en cuanto efectos de una causa inmanente, son *expresiones* determinadas de esa potencia (o, lo que es lo mismo en este caso: *partes* constituyentes de esa potencia, o sus infinitos *grados*), en virtud de lo cual puede decirse que ellas mismas son causas de sus propios efectos. Entretanto, en algunas versiones de esta tradición "expresivista", lo que acaba sucediendo es que lo que antes era leído como *oposición*, pasa a leerse como *identidad* a secas, de tal forma que los modos spinozianos se interpretan como la expresión inmediata de lo absoluto; de lo cual se sigue que los aspectos cruciales de la determinación, la limitación y la precariedad asociadas a la finitud tienden a perder relevancia. Y es por ello que resulta imprescindible, según creemos, que se mantenga la *tensión crítica* entre las aproximaciones "dialécticas" y las lecturas "positivas" spinozismo.

² Una alternativa que encontramos formulada de manera explícita, por ejemplo, en Deleuze, cuando dice: "La teoría spinozista de la negación (su eliminación radical, su estatuto de abstracción y de ficción) se apoya en la diferencia entre la *distinción*, siempre positiva, y la *determinación* negativa: toda determinación es negación". Deleuze, G., *Spinoza: Filosofía Práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001, p. 110.

En este artículo utilizaremos el ejemplo spinoziano de los círculos no concéntricos de la famosa Carta 12 “sobre el infinito” para tematizar la específica concepción spinoziana de la *determinación* y el *límite*. Si en los términos de dicha carta, aquello que “se llama indefinido” debe ser diferenciado tanto de lo que es infinito por su esencia como de lo que es infinito por su causa (es decir, tiene que distinguirse tanto de la *substancia* y sus *atributos* –infinitos por su esencia– como de los *modos infinitos* –que deben su infinitud a la causa de la cual se siguen), es claro que lo que Spinoza pretende ilustrar con este ejemplo se refiere al ser de lo que es finito o limitado –que, sin embargo, al ser *en otro*, envuelve en su propia definición a ese otro (infinito) en el cual es. El ejemplo trata de la naturaleza “indefinida” de la existencia de las cosas finitas y limitadas, o sea, de la determinación positiva de las cosas finitas en cuanto duraciones singulares. Y puesto que la existencia de una cosa finita, cuando es adecuadamente concebida, coincide con la esencia misma de esa cosa (esto es, con el esfuerzo variable pero continuo por el cual ella persevera en la existencia, o sea, *dura*), podemos decir que el ejemplo ilustra la forma en que debe concebirse, evitando la abstracción, el ser de los entes finitos, en la inseparabilidad de su esencia y su existencia; es decir, el modo en que lo infinito es efectivamente inmanente a lo finito. O dicho con otras palabras: el ejemplo nos permite entrever una concepción del ser de lo individual como efecto inmanente de un proceso de individuación. Sostendremos, así, que si lo que está en juego en la ilustración geométrica es la determinación positiva de la realidad de lo finito, esa “determinación” debe ser contrastada con la *determinatio negatio* de la Carta 50 a Jarig Jelles, presentada por Hegel como la exclusiva concepción spinozista de la determinación. Finalmente, a la comprensión transfigurada de lo que serían las “partes” componentes de un “todo” que se desprende del ejemplo geométrico, acrecentaremos las sugerencias que surgen de la Carta 32 a Oldenburg. Suponemos que este itinerario puede ayudar a restituir –frente a las mencionadas lecturas unilaterales– la complejidad que la perspectiva spinozista requiere para dialogar con maneras actuales y no reduccionistas de concebir la individualidad.

2. El límite (o la determinación positiva de las cosas finitas)

En la Carta 12, para ilustrar la noción de algo limitado que, sin embargo, comprende una infinidad que no puede ser numéricamente determinada, Spinoza ofrece el ejemplo de los dos círculos no concéntricos:



Todas las distancias desiguales del espacio AB y CD comprendido entre dos círculos y todas las variaciones del movimiento que debería sufrir la materia que se moviese en dicho espacio superan todo número. Y esto no se infiere del excesivo tamaño del espacio interpuesto. Pues por más pequeña que sea la porción que tomemos de ese espacio, las desigualdades de esa pequeña porción superarán, sin embargo, todo número. Y tampoco se llega a esta conclusión porque, como sucede en otros casos, no tengamos de este espacio un máximo y un mínimo: pues en este ejemplo nuestro, tenemos lo uno y lo otro, a saber, el máximo AB y el mínimo CD. Sino que sólo se infiere porque la naturaleza del espacio interpuesto entre dos círculos no concéntricos no puede tolerar tal cosa. Y por tanto, si alguien quisiese

determinar todas esas desigualdades mediante algún número definido, debería, al mismo tiempo, hacer que el círculo no sea círculo.¹

Así, es por su naturaleza propia que el espacio interpuesto entre dos círculos no concéntricos y de diámetros diferentes (el menor inscripto en el mayor), incluso siendo un espacio limitado (esto es, teniendo un máximo y un mínimo), no es numéricamente determinable, pues las desigualdades de las distancias contenidas en ese espacio y las variaciones del movimiento de la materia en su interior van más allá de cualquier número. Pero lo que quiero resaltar aquí y considerar en detalle (más que la inadecuación del número para concebir tanto lo infinito como lo finito, que es el tema de la carta), es que gracias a la suposición de que los círculos no coinciden en su centro, las “partes” que constituyen esa cierta “interioridad” delimitada no son partes discretas, sino partes diferenciales (*desigualdades o relaciones* entre distancias, o sea, *pasajes*); que, por eso, al no darse entre ellas discontinuidades, sino una variación continua, lo que sucede al interior de ese espacio finito debe ser concebido en términos de *movimiento*; y que, correlativamente, hay otra noción de *límite* en juego, que no es aquel límite que la circunscripción fija de un espacio establece.

Precisemos esto mejor. Como muchos intérpretes de la obra spinoziana enfatizaron², no se trata de la imposibilidad de atribuir un número al conjunto (infinito) de las *distancias desiguales* comprendidas entre los dos círculos, sino de la imposibilidad de numerar las *desigualdades* del espacio interpuesto –lo que en principio podría parecer sólo una sutil diferencia enunciativa. Esta pequeña distinción, sin embargo, es substantiva. Pues las “distancias desiguales” se identifican directamente con los infinitos segmentos desiguales que pueden ser trazados entre los dos círculos, mientras que, por el contrario, las “desigualdades del espacio” interpuesto son las desigualdades entre esas distancias desiguales, esto es, las *diferencias* entre esos infinitos segmentos desiguales. En el primer caso, las partes, identificadas con los segmentos, pueden ser positivamente señaladas; en el segundo caso, cada “parte” es una *diferencia entre* dos segmentos, la diferencia entre las distancias que cada uno de esos segmentos señala positivamente. Y porque cada “parte” es, en sí misma, un *pasaje*, el ejemplo habla justamente del *movimiento* de la materia que tiene que circular en ese espacio. Así, las desigualdades del espacio comprendido entre dos círculos no concéntricos constituyen el conjunto no numerable de las diferencias entre sus distancias desiguales o, lo que es lo mismo, la variación sin fin constituida por una infinidad de pasajes o transiciones.

En este punto, es fundamental resaltar que la noción de límite que aparece en el ejemplo de la Carta 12 no es la misma que está presente en aquella otra carta famosa (que Hegel contribuyó a popularizar³), la carta 50 a Jarig Jelles:

En cuanto a que la figura es una negación y no algo positivo, está claro que la materia total, considerada de forma indefinida, no puede tener ninguna figura y que la figura tan sólo se halla en los cuerpos finitos y determinados. Pues quien dice que percibe una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada. Por tanto, esta

¹ B. Spinoza, *Epistolario*, Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 58.

² Remito en particular a Gueroult, Deleuze y Macherey.

³ En este sentido, la manera en la que Hegel ha interpretado la determinación spinoziana no puede ser disociada del modo erróneo en que ha leído el ejemplo geométrico de la Carta 12, en los términos de una sumatoria infinita de “distancias desiguales”. Para un análisis de la lectura hegeliana del ejemplo, reenvío a mi artículo “El tiempo de las partes. Temporalidad y perspectiva en Spinoza”, en G. D’Anna, V. Morfino (a cura di), *Ontologia e temporalità. Spinoza e i suoi lettori moderni*, Milán, Mimesis, 2012, pp. 309-318.

determinación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación.¹

La figura no es, entonces, algo positivo, sino el *no-ser* de la cosa que delimita, pues gracias a la figura se realiza la determinación de un contenido, sí, pero desde la perspectiva de *otro* que lo circunscribe poniéndole un término espacial. La determinación es negación en este sentido preciso, y la determinación en cuanto negación constituye un límite necesariamente conectado con nuestra percepción de los cuerpos finitos (“pues quien dice que *percibe* una figura, no indica otra cosa sino que concibe una cosa determinada y cómo está determinada”, aunque “esta determinación no pertenezca a la cosa según su ser”). Esto no quiere decir, ciertamente, que la determinación en esta acepción refiera a algo puramente *subjetivo*, pues la figura se asocia a las cosas que realmente son “finitas o determinadas”. La abstracción implícita en la consideración de una cosa únicamente según su *no-ser*, y no según su *ser*, es una operación *objetiva* que no se relaciona con una “distorsión” de la mirada o tan sólo con los límites de nuestras capacidades perceptivas, sino que se sustenta en la efectiva delimitación externa entre los cuerpos existentes². Pero por más de que no se trate de una falsa percepción, sí constituye una consideración unilateral de las cosas. No toda determinación es una negación (que nos permite considerar la cosa según su “no-ser”), pues la determinación también es afirmación (que nos permite considerar la cosa según su “ser”).

El ejemplo geométrico de la Carta 12 sirve entonces para que consideremos –frente a la noción de la *figura* que implica la idea de la determinación como negación– la otra cara de la determinación, en cuanto afirmación. Y si la Carta 12 nos incita a pensar de otra forma la determinación, eso es así porque lo que Spinoza tematiza de manera diferente allí es la noción de límite. La determinación como negación de la Carta 50 constituye la idea de límite no sólo como determinación externa, sino asimismo como *idea* o *ser de razón*, y es en ese sentido que equivale a concebir una cosa según su no-ser. Pero sucede que si nos restringiéramos a esta noción de límite –como Hegel hace, al generalizar y extender lo que es válido para la figura a la determinación ontológica de todos los seres finitos–, sería lícito decir que, en última instancia, lo finito en la filosofía spinoziana no tiene ninguna realidad: los *límites* no son reales, sino meros entes de razón y, por eso, no son nada que realmente exista en la naturaleza. Y si el límite nada es, lo que suponemos limitado, es decir, finito, tampoco es nada: la única realidad es, de esta manera, la sustancia absolutamente infinita, que no permite pensar en su interior ninguna determinación, pues toda determinación no es más que algo imaginario y subjetivo, que se disuelve en cuanto nos situamos en la perspectiva verdadera de la sustancia eterna. Si el límite es considerado como una no-realidad que separa abstractamente lo que, concebido adecuadamente, es estrictamente positivo, esto significa que el único horizonte verdadero es la absoluta concordancia del *todo*, no siendo las partes más que “partes totales” que simplemente afirman la positividad de ese todo, sin oponerse ni negarse realmente entre sí: la oposición, la negación, el límite, son únicamente un producto de la mente humana que imagina confrontaciones donde sólo hay una perfecta armonía.

¹ Spinoza, B., *Correspondencia*, Madrid, Alianza, 1988, p. 309.

² Así, hay una estricta conexión entre ese ser finito o limitado de las cosas, y los límites inherentes a nuestra propia percepción –ella también finita. Por eso es también la noción de límite la que nos permite explicar la operación abstractiva: más allá de cierto límite, en efecto, no podemos imaginar distintamente las cosas, y por eso, gracias a ciertos rasgos que abstraemos de una complejidad actual, podemos abarcarlas, si bien no distintamente, por lo menos de manera unificada u organizada.

Frente a esta lectura no es suficiente enfatizar, simplemente, que la determinación externa es real y efectiva. Pues, como sabemos, podrá retrucarse –haciendo uso de otro lugar común de la crítica al spinozismo– que el determinismo universal es la contracara necesaria de la subsistencia única de Dios como única naturaleza necesaria: todas las cosas se eliminan –en virtud de la efectividad de una causalidad mecánica– actuando las unas contra las otras. Esta constatación “naturalista” (el pez más grande se come al más chico, y es a su vez devorado por otro mayor), tampoco le otorga a la alteridad –al límite real y a la contradicción– una entidad *real*, que es precisamente aquello que la problemática de la transindividualidad quiere sostener. Pues lo único que la disolución universal y transitiva de todos los seres finitos consagra es la absoluta unidad de la naturaleza, para cuya positividad plena es indiferente que esta o aquella determinación finita perezca de este o aquel modo, visto que el destino fatal de todas es ese perecer. La totalidad así concebida, y a pesar de esa efectividad que le reconocemos a la determinación externa, es, en definitiva, el complemento exacto de aquella positividad substancial reconocida en una primera instancia, pues consiste en la coexistencia conjunta meramente constatada de una infinidad de seres finitos que aparecen y desaparecen de forma permanente, sin verdadero conflicto (donde la naturaleza total se afirma –conservando una misma proporción de movimiento y reposo– en esa sucesión y substitución perpetua de los seres).

No es suficiente, decíamos entonces, insistir en la realidad de la determinación externa de lo finito, sino que es preciso que la noción de límite sea reconsiderada. Por eso, el ejemplo geométrico de la Carta 12 debe ser leído en relación a esa *enmienda* de la disposición inmediata a concebir el límite sólo como una determinación externa y a las cosas reales como si fueran figuras: lo que está implícito en el caso de los dos círculos no concéntricos es otra concepción del límite, que le restituye su realidad, y lo asocia a la propia consistencia positiva y al ser relacional de los seres finitos. Hacia esa dirección apunta, según lo entendemos, la riqueza del concepto de transindividualidad.

Si quisiéramos encontrar en el ejemplo el *límite* como negación tal como se describe en la Carta 50, hemos de prestar atención a la delimitación de ese espacio por las circunferencias del círculo mayor y el círculo menor. En ese sentido, ese espacio está perfectamente delimitado y son las circunferencias las que hacen de él eso que existe *entre* otras cosas o cuerpos que lo determinan externamente; por eso, las circunferencias son el “no-ser” del espacio interpuesto, tanto en el sentido de que más allá de ellas, él deja de ser ese espacio, como en el sentido de que él mismo, en cuanto *es* ese espacio, es decir, según su “ser”, *no es* una circunferencia.

¿Qué es, entonces, ese espacio interpuesto entre los dos círculos? Es un espacio *definido*, o sea, limitado dentro de sí al llevar en sí la finitud de su definición, que por hacer de él lo que es, excluye también lo que no es¹. La no concetricidad de los círculos (derivada de la *relación específica* que liga a las circunferencias) es la que *define* de cierta y determinada manera la constitución singular de ese contenido espacial diferente de otros, al cual le incumbe un “máximo” y un “mínimo” que le son propios: le pertenecen, en el sentido preciso de que constituyen ese contenido, compartiendo la misma naturaleza que el resto de sus componentes (son *diferencias* entre distancias, así como lo son todas las otras “partes”). Por eso, están necesariamente imbricados con las otras relaciones diferenciales que componen ese espacio, y, por eso, el límite así concebido no es separable del “cuerpo” de la cosa: es interno. Es por eso, también, que más allá del límite la existencia de la cosa continúa: la materia que se mueve al interior del espacio interpuesto, aumenta al máximo y disminuye al mínimo su velocidad cuando atraviesa las *partes límites* en que la distancia diferencial es la menor o la mayor; pero

¹ Parfraseo aquí palabras de Althusser, en el prefacio de *Para leer El Capital*.

luego de aumentar al máximo y de disminuir al mínimo, el movimiento prosigue al interior del mismo espacio. La materia móvil que constituye la “interioridad” concreta de ese espacio se define, de esta manera, por la proporción variable de movimiento y de reposo en la que consiste su existencia¹.

Es por este conjunto de rasgos que, según dijimos, el ejemplo geométrico de la Carta 12 era convocado para ilustrar la existencia de las cosas finitas, en su coincidencia con la esencia de esas mismas cosas. La existencia de algo, que puede ser abstractamente determinada *ad libitum*², no admite, sin embargo, tal determinación, si se la considera según su naturaleza: debe ser vista, en cuanto efecto necesario de la causa que la produce, como una *continuación indefinida* en la existencia. En tanto la existencia finita es *en* lo infinito, de la potencia de esa causa infinita proviene la propia fuerza de perseverar en la existencia que hace de la existencia de las cosas particulares, esencialmente, una existencia continua o indefinida. La reversibilidad entre esencia y existencia característica del spinozismo (que pertenece en principio, con pleno derecho, sólo a la *causa sui*) se comprueba aquí en el caso de las cosas finitas: la esencia se define como potencia o esfuerzo (“que no envuelve un tiempo finito, sino indefinido”) por perseverar en la existencia; la existencia es la duración continua que resulta o coincide con la afirmación de esa esencia como esfuerzo de perseverancia. De esta manera, el ejemplo geométrico ilustra la forma en que la existencia de algo limitado coincide con el ser actual de una esencia que consiste en el esfuerzo variable pero continuo para permanecer durando, o sea, existiendo. La materia, en el ejemplo, continúa indefinidamente en su movimiento, atravesando los infinitos estados que hacen que ella sea lo que es, en una existencia infinitamente variable que sin embargo se encuentra comprendida dentro de ciertos “umbrales” de extensión que definen su naturaleza (un máximo y un mínimo), asociados a su vez a lo que ese espacio material es en virtud de la determinación externa de sus límites.

3. Las partes (o la modulación infinita de la naturaleza)

Pero dijimos que, para aproximar la ontología de Spinoza al concepto de transindividualidad, tan importante como la reconsideración del límite es la modificación de la idea de “parte” que el ejemplo tematiza. Detengámonos en esto un instante más. Una parte es

¹ Deleuze nos ofrece una metáfora esclarecedora para comprender mejor esta diferencia que enfatizamos entre la determinación como delimitación externa de algo que, mediante la *negación*, establece lo que ese algo *no es* (y que explica que las cosas singulares sean “modos *finitos*”), y ese otro límite que actúa como una determinación interna o autodeterminación, que *expresa* lo que la cosa *es* (y que explica, así, que las cosas singulares sean “modos *finitos*”). El límite de una cosa que expresa lo que ella esencialmente es coincide, dice Deleuze, con la extensión de su acción, de igual manera que un bosque se extiende hasta sus márgenes, allí donde comienza la pradera; siendo tan imposible definir ese límite como una *figura* que circunscribe el territorio de manera fija, como es imposible suponer que la pradera determina externamente al bosque definiendo sus contornos. El bosque es el resultado de su propia potencia expansiva, y su término está donde su acción se detiene, y donde su existencia se mezcla con la existencia de la pradera (Cf. Clase de Deleuze sobre Spinoza del día 17/2/1981). La esencia de cualquier cosa finita es, entonces, como la del bosque, la afirmación de una potencia de actuar que se extiende tanto como la naturaleza actualmente determinada de la cosa lo permite; y, por eso, el límite deja de ser algo abstracto y estático, y recupera el dinamismo requerido por una consideración realista de las cosas.

² Es lo que dice Spinoza en la Carta 12 a propósito de la existencia de los modos, que puede ser considerada mayor o menor, o dividida en partes, sin destruir su concepto. Correlativamente, el ejemplo geométrico ofrece similares posibilidades de determinación: “En todo el espacio comprendido entre dos círculos que tienen centros distintos, concebimos una multitud de partes dos veces mayor que en su mitad, y, no obstante, el número de partes, tanto de la mitad como de todo el espacio, es superior a cualquier número asignable” (Carta 81 de Spinoza a Tschirnhaus, *Correspondencia*, op.cit., p. 409).

una relación y, en este sentido, está ineludiblemente ligada con las otras partes y con el todo que compone, pues lo que es relacionalmente definido no admite ser considerado como cerrado dentro de sí, autosuficiente o independiente. Las cosas se consideran como partes de algún todo –dice Spinoza en la Carta 32 a Oldenburg– en cuanto están en mutua conexión (*coherentia*), es decir, en cuanto se ajustan realmente unas a otras y concuerdan entre sí en la medida de lo posible (adaptándose las leyes o naturaleza de una parte a las de otra, de tal manera que no exista la más mínima contrariedad entre ellas). “Por ejemplo, cuando los movimientos de las partículas de linfa, de quilo, etc., habida cuenta de su tamaño y su figura, se ajustan unos a otros de suerte que concuerden plenamente entre sí y que todos juntos constituyan un solo fluido, entonces, y sólo entonces, el quilo, la linfa, etc., son considerados como partes de la sangre”¹. Así, los *movimientos* de las partículas que se ajustan perfectamente entre sí son los que hemos considerado, en el ejemplo geométrico, como los “pasajes” que, articulados, constituían *todos juntos un solo fluido* o movimiento continuo; “habida cuenta del tamaño y figura” de cada partícula, pues, como dijimos, la *determinación* externa que explicaba la existencia de la cosa como una *cosa entre cosas* hacía de su consistencia interna un cierto movimiento de determinadas características. “Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la substancia”², y cuando están conectados y se comunican unos a otros sus movimientos según una cierta relación, componen un único cuerpo o “un individuo que se distingue de los demás por esa unión de cuerpos”³. La unión de cuerpos que se caracteriza por cierta relación de movimiento y reposo, en virtud de la cual se comunican entre sí todas sus partes, no puede ser vista, entonces, como un simple agregado de elementos. Esa unión o composición singular, por estar hecha de relaciones (diferencias –distinciones entre movimientos–, pasajes, transiciones) constituye ella misma una relación (cierta *ratio* o proporción de movimiento y reposo) que se comunica, asimismo, con otras relaciones (otros cuerpos), componiendo otros individuos diversamente complejos. El cuerpo del hombre, de esta suerte, está conformado por muchísimos individuos fluidos, blandos y duros, de naturaleza diferente, cada uno de los cuales es muy complejo; individuos que son afectados de muchísimas maneras por los cuerpos exteriores, que mantienen con el individuo como un todo un intercambio permanente (en virtud del cual el propio cuerpo puede regenerarse y conservar la proporción –la relación o *ratio*– que caracteriza su constitución). La manera en que se da esa convergencia en totalidades articuladas, y el modo en que la *perspectiva* puede variar al considerarlas, es señalada por Spinoza cuando dice que

si suponemos que no existe causa alguna fuera de la sangre, que le comunique a ésta nuevos movimientos, y que no existe tampoco ni espacio ni cuerpo alguno fuera de la sangre, a los que las partículas sanguíneas puedan transmitir sus movimientos, es evidente que la sangre siempre permanecerá en su estado y que sus partículas no sufrirán ninguna variación, fuera de aquellas que pueden seguirse de la sola naturaleza de la sangre (...), en ese caso, la sangre siempre debería ser considerada como un todo y no como una parte. Pero como se dan muchísimas otras causas que modifican, de algún modo, las leyes de la naturaleza de la sangre, y que, a su vez, son modificadas por éstas, surgen en la sangre otros movimientos y otras variaciones, que tienen su razón de ser no sólo en el movimiento mutuo

¹ Spinoza, B., *Correspondencia*, op.cit, p. 236.

² E, II, lema 1.

³ E, II, axioma 2.

entre las partes, sino también en el movimiento entre la sangre y las causas externas.¹

Es por una estricta cuestión de perspectiva (de perspectiva *objetiva*, pues igual que antes, en el caso de las figuras, no se trata de un problema de percepción “subjetiva”) que Spinoza puede decir que, en cuanto concuerdan entre sí, las partes convergen en la composición de un individuo, pero en cuanto discrepan o se oponen, cada parte forma en nuestra mente una idea distinta de las demás –lo que nos lleva a considerarla como un todo y no como una parte. Así, por una cuestión de perspectiva, un gusanito que viviera dentro de la sangre vería como individuos separados a las partículas constituyentes de ese fluido que sería, para él, como el aire que nosotros respiramos. Sólo una visión más abarcadora podría reconocer que esas partículas no son nada separadamente, y que responden a las exigencias de ajuste mutuo que la naturaleza de la sangre y sus leyes de composición les impone. Pero, a la vez, suponer que esas leyes de la sangre funcionan de manera pura, constituiría otra operación de abstracción que aislaría a la sangre de las relaciones con las otras cosas que “modifican las leyes de su naturaleza”, produciendo en ella movimientos y variaciones procedentes, así, no del movimiento de sus partes, sino, justamente, de esas causas externas. De esta suerte, el “movimiento mutuo entre las partes” de una cosa y “el movimiento entre [esa cosa] y las causas externas” están tan íntimamente conectados, que “totalizar” en el sentido de considerar a las cosas como si fueran figuras opuestas (o “partes totales”) es desnaturalizarlas. Por eso, podemos decir que con este tipo de ejemplos Spinoza se refiere a la naturaleza absolutamente relacional de la existencia –lo que hace de las nociones de *parte* y *todo*, en un sentido estricto, “entes de razón”.

Todos los cuerpos de la naturaleza pueden y deben ser concebidos del mismo modo (...) puesto que todos ellos están rodeados por otros y se determinan mutuamente a existir y a obrar de una forma cierta y determinada, de suerte que, al mismo tiempo, se mantenga siempre constante en el conjunto, es decir, en todo el universo, la misma proporción entre el movimiento y el reposo. De donde se sigue que todo cuerpo, en cuanto que esté modificado de alguna manera, debe ser considerado como una parte de todo el universo, y debe estar acorde con su todo y en conexión con los demás cuerpos. Pero, como la naturaleza del universo no es limitada, como la naturaleza de la sangre, sino absolutamente infinita, sus partes son de mil maneras moduladas por esa naturaleza de poder infinito y son forzadas a sufrir infinitas variaciones.²

Las partes de la naturaleza –y entre ellas, el cuerpo humano– se determinan mutuamente a existir y a operar y, así, coexisten en una afectación recíproca que hace de ellas partes siempre modificadas de una u otra manera. Cada cuerpo, entonces, en cuanto existe actualmente, está de acuerdo con las otras partes y con el todo (pues, de hecho, sólo en ese sentido puede decirse que existe). El carácter ilimitado del “todo” del universo –la naturaleza absolutamente infinita–, no nos habilita para hacerlo objeto de la abstracción que lo restringe a una “interioridad” de cuyo “exterior” lo separamos (por eso, la ilustración de los círculos podía servir para hacer referencia a la existencia de las cosas finitas, y no a la existencia infinita). La naturaleza no tiene exterior, pero por eso mismo tampoco tiene interior. Por lo cual, no hay ni orden ni simetría en una naturaleza de poder infinito que “modula sus partes de mil maneras”.

¹ Spinoza, B., Correspondencia, op.cit., pp. 236-237.

² *Ibid.*

4. La naturaleza conflictual de la existencia (o la complejidad de la determinación)

Si las partes de la naturaleza son infinitamente determinadas y moduladas “de mil maneras” distintas en virtud del juego recíproco de las leyes que constituyen la multiplicidad de naturalezas que componen la naturaleza absoluta, ellas mismas son, en tanto “partes de ese todo”, grados singulares de una potencia productiva que explica sus existencias y sus propias capacidades de acción y operación. En este sentido, son *intensidades* expresivas de una potencia natural, por la cual, como dijimos, se identifican con su fuerza de afirmar su esencia y con la propia realidad concreta de sus actos. Así, en cuanto se esfuerzan por permanecer en la existencia, las cosas finitas (ya sean cuerpos, ya sean modos del pensamiento), se enfrentan y coexisten conflictivamente, al igual que se articulan y conforman configuraciones más potentes cuando logran confluír (confluencia que, sin embargo, no es una ley).

“El ser finito es realmente una negación parcial” de la existencia de una naturaleza cualquiera¹. Que el *ser finito* sea una *negación parcial* significa que hay algo que se afirma y algo que se niega en simultáneo; concretamente, la negación compete al carácter *finito* de las cosas singulares, mientras que la afirmación refiere al hecho de que se trata de entes realmente existentes, o sea, *modos* de una sustancia infinita que sólo es en sus modificaciones. O, dicho de otra forma, la negación remite a la ineludible determinación externa que afecta a las cosas singulares, y su parcialidad al hecho de que tal negación no es absoluta, sino que está en necesaria conexión con la determinación interna –lo cual hace de los entes finitos *una relación* entre esas dos direcciones divergentes de la interacción, y de la vida de cada uno de ellos una mezcla de acciones y padecimientos. Como bien resalta B. Rousset, la realidad de la determinación externa no implica *ni* que no haya determinación interna en una cosa finita, *ni* que no haya negaciones también internas en una cosa finita, “pues un ser finito, en la relatividad de su definición y de su composición, es tributario de la contrariedad de determinaciones externas que lo constituyen”².

De esta manera, *el conflicto no es únicamente exterior*; y esta afirmación vale no sólo para una configuración amplia, sino que es válida en relación a la constitución propia de los individuos finitos. Pues no es posible *separar*, si debemos ser rigurosos, un ámbito de interioridad definido por la actividad, y otro ámbito de padecimientos, que sería algo así como su borde (como la circunferencia del círculo), sometido a los embates exteriores; como si hubiese una *realidad profunda* de las cosas –hecha de la fuerza activa y positiva de la perseverancia en el ser– y una *superficie* de esas mismas cosas, constituida de roces y de un afectarse recíproco inevitable debido a la coexistencia espacio-temporal de los singulares. “Interior” y “exterior” están profundamente imbricados, de tal manera que todo “interior” está constituido de, y atravesado por, la exterioridad; por eso, la determinación no es sólo externa, sino que define también una disposición interna, y tampoco el límite es sólo exterior (y en ese sentido, padecido) sino que determina actualmente ciertas capacidades de acción; y, de igual forma, la oposición, la contrariedad y la negación no pertenecen únicamente al “mundo externo”, pues en tanto ese mundo constituye necesariamente el ser de cada cosa singular como un “ser en relación”, todo individuo vive “internamente” esos conflictos como oscilaciones, tensiones y ambivalencias que hacen de su existencia una batalla y una lucha, en un sentido cabal y no restringido. “Las

¹ E I, P8, esc. 1.

² Rousset, B., “Regarde spinoziste sur la lecture hegelienne du spinozisme”, en *L'immanence et le salut. Regardes spinozistes*, París, Kimé, 2000, p. 21.

pasiones no se refieren a la mente sino en cuanto que ésta tiene algo que implica una negación, o sea, en cuanto se la considera como una parte de la naturaleza que, por sí sola y sin las demás, no puede percibirse clara y distintamente”¹. La mente “tiene algo que implica una negación” –enfaticemos– que deriva del hecho de que ella es una parte de la naturaleza, que no puede ser aislada del contexto relacional en el cual ella es y que la constituye.

En virtud de la afectación recíproca que se da entre las cosas existentes, cada cuerpo está efectivamente *mezclado* con los otros cuerpos –envolviendo toda afección no sólo la naturaleza de ese cuerpo afectado, sino también la naturaleza del cuerpo que lo afecta. La mente humana conoce (y desconoce) su cuerpo –el cuerpo del que es idea– en cuanto percibe sus afecciones, es decir, en cuanto ella misma, como idea compleja, está constituida por las ideas de las afecciones del cuerpo. De esa suerte, la mente también se conoce (y se desconoce) a sí misma, en cuanto, como idea de sí (idea de la idea que ella *es* en cuanto idea de un cuerpo existente en acto) contiene las ideas de las afecciones. Es dentro de esas condiciones que una esencia o *conatus* se afirma. El esfuerzo con que cada cosa singular intenta perseverar en su ser (esfuerzo que define su esencia actual) es un esfuerzo siempre y necesariamente *determinado*, siendo las afecciones del cuerpo y las ideas de esas afecciones las condiciones de la afirmación de ese único *conatus* que cuerpo y alma expresan y efectúan.

El *conatus* o apetito constituye la esencia del hombre en cuanto se la considera determinada a hacer algo que sirve a su propia conservación (así como el apetito es la esencia del caballo en cuanto determinada a hacer algo que sirve a la propia conservación del caballo; y también sería la esencia de un círculo –si lo considerásemos como una cosa natural– su apetito o impulso determinado a hacer que persista el movimiento que lo define: la rotación de un segmento de recta en torno a uno de sus extremos concebido como fijo). Pero el apetito del hombre *en particular* es el deseo, esto es, “el apetito acompañado de la conciencia del mismo”²; o sea que el hombre, además de esforzarse como todas las cosas naturales en perseverar en su ser, percibe, es decir, es consciente de ese esfuerzo. El deseo, tal como Spinoza lo define, es entonces “la esencia misma del hombre en cuanto es concebida como determinada a hacer algo en virtud de una afección cualquiera que se da en ella”³, y en esta definición está fundamentalmente presente la imbricación entre *esencia* y *determinación* que resaltábamos, así como la imposibilidad de separar un interior esencial o activo de un exterior que sólo se articularía supuestamente con la pasividad. La explicación spinoziana de esta definición es precisa:

Hubiera podido decir que el deseo es la misma esencia del hombre en cuanto se la concibe como determinada a hacer algo; pero de una tal definición no se seguiría el hecho de que la mente [que no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo –E II, P23] pueda ser consciente de su deseo o apetito. Así pues, para que mi definición incluyese la causa de esa conciencia, ha sido necesario añadir: en virtud de una afección cualquiera que se da en ella. Pues por ‘afección de la esencia humana’ entendemos cualquier aspecto de la constitución de esa esencia.

La esencia siempre es una esencia “en cuanto determinada” –y, simultáneamente, *determinada a hacer* (actuar) algo para conservar su propia constitución, y *determinada por* cierta

¹ E III, P 3, esc.

² E III, P9, esc.

³ E III, Definiciones de los Afectos, n°1.

constitución suya dada, esto es, “por una afección cualquiera que se da en ella”. La afirmación de una esencia es inseparable de la afirmación de la propia constitución –que incorpora la naturaleza de los cuerpos exteriores que se “mezclan” con ella, en virtud de afecciones de todo tipo. Ninguna profundidad esencial, entonces, que pueda abstraerse o suponerse protegida de las vicisitudes “exteriores”:

Aquí entiendo, pues, bajo la denominación de ‘deseo’ cualesquiera esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones del hombre, que varían según la variable constitución de él, y no es raro que se opongan entre sí de tal modo que el hombre sea arrastrado en distintas direcciones y no sepa hacia dónde orientarse.¹

La esencia permanentemente variable de cada hombre está constituida, entonces, por esos esfuerzos, impulsos, apetitos y voliciones que en general “se oponen entre sí de tal modo”, que se vuelve imposible asociarla con una límpida y calma identidad continuamente afirmada. La esencia del hombre es el *deseo*, y eso hace de cada humana singular algo definido necesariamente por su *apertura* a los otros hombres y al resto de las cosas que hacen el mundo. Razón por la cual, un filósofo como Leibniz insistió una y otra vez –frente a aquellos que querían asociarlo con el spinozismo– en el hecho de que de ninguna manera era posible confundir a las mónadas (sin puertas y sin ventanas) con los individuos tal como los concibe Spinoza, que no guardan *dentro de sí* el principio de su acción y que dependen de los otros individuos con los cuales están en relaciones que son, para cada uno, constitutivas, y susceptibles de ser también (gracias a la composición de esfuerzos convergentes) constituyentes de nuevos tipos y formas de individualidades complejas.

¹ *Ibid.*

Combinaciones tumultuosas: transindividualidad en Adam Smith y Spinoza*

Warren Montag

Cualquier intento por establecer una relación entre Spinoza y Adam Smith se confrontará con una dificultad fundamental: no existe ninguna referencia a Spinoza en la totalidad de la obra de Smith. Y este hecho es curioso si consideramos que Smith discute con cualquier otro filósofo considerable de la época en alguna parte de su obra: Bacon, Descartes, Gassendi, Hobbes, Pascal, Malebranche, Locke y Leibniz. Mientras que esta ausencia no es de extrañar en los textos como las *Conferencias sobre Jurisprudencia* o *La riqueza de las naciones*, adquiere un interés considerable en el caso de la *Teoría de los sentimientos morales*. Esta última obra comienza, en todo sentido de la palabra, con el concepto de simpatía, el término usado por Hume¹ y otros familiares a Smith para denotar la comunicación de ideas y emociones entre individuos. Pero fue Spinoza más que cualquier otro filósofo de la época quien exploró lo que podría llamarse la dimensión interindividual o transindividual (para usar el término de Etienne Balibar)² en la que el concepto de simpatía se basa necesariamente. Por transindividual, me refiero a las diversas singularidades sociales irreductibles que eluden la simple oposición entre la persona en sentido jurídico y la comunidad, la sociedad o el Estado, por ejemplo, entidades como parejas, grupos y multitudes.³

Sería posible, por supuesto, argumentar que Spinoza está presente para la obra de Smith (si es que no, en ella), pero haciéndole el quite, presente en sus efectos, por así decirlo, a través de ciertos intermediarios o emisarios a través de los cuales se comunican sus ideas. La noción de una referencia indirecta a Spinoza, sin embargo, no empieza a captar la forma en que la apertura de la *Teoría de los sentimientos morales* es una confrontación no tanto con un filósofo como con una filosofía, es decir, un conjunto de conceptos. Esta confrontación no toma la forma de la refutación directa expuesta en la sección final de la *Teoría de los sentimientos morales*, donde Smith examina en algunos detalles diversos "sistemas de la filosofía moral". Casi una mitad de siglo antes de Smith, Shaftesbury describiría la estrategia mucho más sutil de los críticos de la sociabilidad como él la entendía:

De acuerdo con una forma conocida de razonamiento en el interés propio, lo que es de una clase social debería, por derecho, ser abolido. . . que por este medio no debería haber nada entre nosotros que sea contrario a una auto-finalidad directa; nada que pudiera estar en oposición a una persecución constante y deliberada del interés propio más estrechamente confinado⁴.

* Montag, Warren. "Combinazione Tumultuose: transindividualità in Adam Smith e Spinoza". En Vittorio Morfino y Etienne. Balibar (eds.). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione*. Milán, Mimesis, 107-120. Traducción: Carlos Riveros Palavecino.

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, (Oxford: Oxford UP, 200). Book 2, Part 1, Section 11.

² Etienne Balibar, "Individualité et transindividualité chez Spinoza." *Architectures de la raison: Mélanges offerts à Alexandre Matheron*. Ed. Pierre-Francois Moreau. (Fontenay/ Saint-Cloud: ENS Éditions, 1996). Ver también, Alexandre Matheron, *Individu et communauté chez Spinoza* (Paris: Editions de Minuit, 1969) 150-190.

³ Warren Montag, "Who's Afraid of the Multitude: Spinoza Between the Individual and the State" *South Atlantic Quarterly* 104.4 (Otoño 2005).

⁴ Anthony Ashley Cooper, Third Earl of Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* (New York: Bobbs-Merrill, 1964) 282.

Smith a menudo se lee como un teórico de la sociabilidad en el sentido más fuerte, para quien la simpatía es el origen y fundamento de la sociedad misma. ¿Será posible, en cambio, leerlo (y de esta manera situar a Smith en relación con Spinoza) como la continuación de los trabajos descritos por Shaftesbury de una "abolición" que dejará o intentará dejar "nada restante" de lo genuinamente social?

El comienzo de la *Teoría de los sentimientos morales*, Parte I, Capítulo 1, está constituida por un doble gesto que conserva la idea, o quizás simplemente el término "simpatía", sólo en la medida que se vacía de todo contenido o significado que haría exceder el límite del individuo. En otras palabras, Smith puede ser visto como un estratega más astuto de lo descrito por Shaftesbury, no solamente aboliendo la dimensión transindividual, sino que haciéndolo por medio de la propia lengua y léxico de la transindividualidad misma. Este es el sentido en el que el objetivo de la *Teoría de los sentimientos morales* no es tanto refutar o desmentir la idea misma de una dimensión transindividual, como volverla impensable e incluso inimaginable. Ni los comentarios vacilantes y no concluyentes de Hume sobre la simpatía en la Segunda Parte del *Tratado de la naturaleza humana* ni los comentarios más sustanciales pero, sin embargo, finalmente, sin fundamentos de Malebranche en el segundo libro de *La recherche de la vérité* plantean una amenaza suficiente para provocar a Smith a llevar a cabo una operación de exclusión. Podrían ser nada menos que aquellas que ellos representan en una breve y equívoca versión, el pensamiento de Spinoza mismo, las ideas inmanentes en el cuerpo de proposiciones y escolios que componen las partes III y IV de la *Ética* de Spinoza.

Para ver la operación filosófica de Smith en acción, no es necesario ir más allá de la primera frase de la *Teoría de los sentimientos morales*. La frase es notable en varios aspectos, por encima de todo, quizás, porque ofrece la más fuerte (es decir, la menos ambigua o ambivalente) consideración sobre la simpatía en toda la obra. Es la consideración de la cual cada descripción posterior de la simpatía representará una cualificación: "Por más egoísta que quiera suponerse al hombre, evidentemente hay algunos elementos en su naturaleza que lo hacen interesarse en la suerte de los otros de tal modo, que la felicidad de éstos le es necesaria, aunque de ello nada obtenga, a no ser el placer de presenciársela."¹

Aquí, Smith se asocia a sí mismo con una sucesión de críticas a la antropología política de Hobbes, según la cual los seres humanos, en la medida en que están motivados solamente por el interés propio, son, por naturaleza, no aptos para la sociedad; sus inclinaciones no sólo los llevan a la indiferencia hacia el bienestar de los demás, sino a una enemistad activa. Smith parece, en la primera frase de la obra, alinearse con aquellas poderosas declaraciones de la sociabilidad humana movilizadas en reacción a Hobbes en figuras como Shaftesbury, Butler, Hutcheson, Hume y Rousseau. La simpatía como la define aquí es irreductible: no importa cuán "egoísta" los hombres puedan ser, aun así hay algo "evidente" (en el sentido de obvio, inconfundible, innegable) que debe "interesar" al hombre "la fortuna de los otros". El término "interés" es digno de mención aquí: es más que una curiosidad acerca de los demás, que podría coexistir con el deseo de promover la propia prosperidad, una comparación favorable de uno mismo frente a los demás que podría añadir gloria en el sentido de Hobbes² a la ventaja

¹ Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, ed D.D. Raphael and A.L. Macfie (Indianapolis: Liberty Fund, 1976) 9.

² Hobbes define inicialmente la gloria como "la alegría que surge de la imaginación del propio poder y la capacidad del hombre" Thomas Hobbes, *Leviathan* (London: Pelican, 1968) 124-125. En el capítulo 13, sin embargo, se definirá la gloria como el deseo de todo hombre "de que su compañero lo valore, en la misma proporción que lo hace a sí mismo" (185), un deseo que puede llevar a los individuos cuando se decepcionan a tratar de "extorsionar" (185) tal valor de los demás, incluso a través de la violencia.

material de uno mismo, agravando con ello el propio placer. Por el contrario, sugiere que el propio interés incluye la "fortuna" y por lo tanto también el interés hacia los demás. La felicidad de los demás (en plural) es "necesaria para uno," es decir, para nuestra propia felicidad, y no porque se pueda calcular la probabilidad de alguna ganancia con ello (a través de su generosidad o buena voluntad), sino que no por otra razón más que encontramos "placer" meramente por "ver" el placer de los demás.

Si el primer párrafo de la *Teoría de los sentimientos morales* no sólo preserva sino que pone en primer plano el concepto de simpatía, el segundo lo vacía de la importancia que poseía en la obra de teóricos anteriores y pone otro, opuesto radicalmente, en su lugar. De esta forma, la estrategia filosófica de Smith, es decir, no sólo el contenido de su pensamiento, sus proposiciones básicas, sino las formas concretas en que se formulan estas proposiciones e intenta imponerlas como verdad, parece extrañamente similar a la de Spinoza. Es nada menos que el "funcionamiento del sive", como André Tosel lo llamó¹, una operación de sustitución y traducción que, en el caso de Spinoza, conserva el lenguaje de la teología transformando de forma sistemática la trascendencia en la inmanencia, como en el famoso "Deus, sive Natura" (*Ética* IV, prefacio). En el caso de la *Teoría de los sentimientos morales*, Smith nos pide que traduzcamos simpatía, previamente entendida, como una "comunicación" o "transmisión" del afecto de un individuo a otro, y, por lo tanto, un fenómeno transindividual, en uno que es puramente intra-individual que no depende de los demás, ni siquiera requiere de su existencia.

La primera frase del párrafo segundo de la *Teoría de los sentimientos morales* no refuta o aborda en modo alguno las teorías de la comunicación de sentimientos, sino que las trata de sin sentido: "Como no tenemos la experiencia inmediata de lo que otros hombres sienten, solamente nos es posible hacernos cargo del modo en que están afectados, concibiendo lo que nosotros sentiríamos en una situación semejante."² Sin experiencia inmediata: para ser precisos, estoy encerrado en mi cuerpo y ellos, supongo, en el suyo. En su texto temprano "De los sentidos externos", Smith busca establecer los límites de la experiencia. Cuando un hombre "pone su mano sobre el cuerpo de otro hombre, o de cualquier otro animal, a pesar de que sabe o al menos podría saber, que sienten la presión de su mano tanto como él siente la de sus cuerpos. Sin embargo, ya que este sentimiento es totalmente externo a él, con frecuencia no da ninguna atención a ello."³ Del mismo modo, la visión nos presenta un mundo que es "solamente una planicie o superficie"⁴, incluyendo las superficies de los cuerpos de los demás. Si es que "sabemos" que otras personas sienten en absoluto (y tengamos en cuenta que Smith deja abierta la posibilidad de que no sepamos), es en virtud de nuestra "manera de concebir" pero no de experimentar sus sentimientos. En ausencia de una operación del intelecto del todo innecesaria a nuestra experiencia de nuestros propios sentimientos, no podemos formar "ninguna idea" de lo que sienten los demás. Además, la "idea" que formamos, no de la situación de sus cuerpos, sino de lo que sienten en un interior inaccesible, no es estrictamente hablando derivada de ellos en absoluto, sino de nosotros mismos. Debemos "concebir lo que nosotros mismos sentiríamos en una situación así."⁵ Por lo tanto, no puede haber una determinación de la adecuación de nuestra concepción de los sentimientos del otro, excepto en relación con nosotros mismos.

¹ André Tosel, *Spinoza et la crepuscule de la servitude* (Paris: Albin Michel, 1984) 55.

² Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

³ Adam Smith, "Of the External Senses," *Essays on Philosophical Subjects* (Indianapolis: Liberty Fund, 1980) 136.

⁴ Smith, "Of the External Senses", p. 151.

⁵ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

Para ilustrar su punto, Smith aduce un ejemplo extremo que tiene todas las apariencias de una provocación deliberada: "Aunque sea nuestro hermano el que esté en el estante de tortura, mientras nosotros en persona la pasamos sin pena, nuestros sentidos jamás podrán instruirnos sobre lo que él sufre."¹ Este es el primero de una larga serie, bastante inusual por decir lo menos, en la historia de la filosofía, de referencias a la tortura, el castigo corporal y la ejecución; de hecho, el capítulo concluirá con un encomio dedicado a la pena capital. El término "hermano" aquí es intrigantemente ambiguo en sí. ¿Es un término genérico, similar al bíblico "prójimo", o es para tomarlo literalmente, el hijo varón de los propios padres y, por tanto, un miembro de la propia familia, un pariente de "sangre" que ha crecido en el mismo mundo afectivo? Es como si Smith pretendiera disociar individuos incluso de los más cercanos a ellos, sugiriendo que los sentimientos, incluso de otra persona a la que estamos atados por los lazos más íntimos y que está "en el estante de tortura", experimentando un dolor insoportable, del que se presentan signos de manera inequívoca a nuestros sentidos visuales y auditivos, permanecen inaccesibles para nosotros (aunque curiosamente agrega la frase calificativa, "siempre y cuando nosotros mismos estemos en nuestra tranquilidad," como si una situación física compartida abriera la posibilidad de sentimiento compartido). Nuestros sentidos, reafirma Smith, "nunca pueden, y nunca podrán, llevarnos más allá de nuestra propia persona."² Aquí, no invoca solamente una conclusión inductiva, dibujada por el hecho de que nuestros sentidos nunca nos han llevado hasta ahora no sólo a otro, sino que, de manera más importante, más allá de nosotros mismos, sino también una conclusión deductiva: la razón nos dice que nuestra propia persona es un horizonte absoluto. Por tanto, cuando hablamos de nuestra simpatía por nuestro hermano cuando él sufre tortura ante nuestros ojos, nos referimos a eso nada más que "por la imaginación, nos ponemos en su situación, nos concebimos a nosotros mismos soportando todos los mismos tormentos, entramos, por así decirlo, en su cuerpo y nos convertimos, en alguna medida, en la misma persona."³ El "por así decirlo" es crucial aquí; Smith permite al lector familiarizado con el léxico de simpatía empezar a traducir lo transindividual en lo intra-individual, para entender que lo que se quiere decir con frases tales como entrar en o compartir los sentimientos de otro, experiencias que sólo ha descartado como imposibles, ahora se pueden entender como actos de la imaginación por los que consideraríamos lo que nosotros hubiésemos sentido, o más problemáticamente podríamos sentir, habiendo nunca experimentado nosotros mismos una situación similar, lo que de ninguna manera implica algún contacto con el mundo interno de otro. El acto de la imaginación del que somos al mismo tiempo el sujeto y el objeto, sólo refiere de manera secundaria lo que por lo tanto comenzamos a sentir a lo que sabemos, o podríamos saber, si otra persona es, por supuesto, cualquier cosa menos inmediata o espontánea. De hecho, la simpatía ahora se entiende como el acto de la voluntad por el cual concebimos lo que nosotros mismos podríamos sentir en una situación determinada, significa que incluso el espectáculo de nuestro hermano en el estante de tortura sólo podría "empezar por fin a afectarnos", cuando las agonías que nos parece que sufre "son así llevadas a nosotros mismos."⁴ Las pasiones que "en ciertos casos, parecerán trasfundidas de un hombre a otro, instantáneamente, y con prioridad a todo conocimiento de lo que las estimuló en la persona primariamente

¹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

² Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

³ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

⁴ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 9.

inquietada"¹, nunca pueden, en realidad, pasar de o ir más allá de los límites de la propia persona.

Es instructivo comparar este pasaje a la Proposición 27 del "De los afectos", tal vez el centro de la tercera de las cinco partes de la *Ética* de Spinoza y del cual las consideraciones sobre la simpatía de Smith es una reelaboración y una traducción en el idioma de individualidades separadas. "Del hecho de que nos imaginamos una cosa similar respecto de la cual no hemos tenido ninguna afección, afectados por un cierto afecto, nos veremos afectados por un afecto similar." Hay un sentido en el que los pasajes parecen exhibir una similitud. Para Spinoza, como para Smith, la correspondencia de sentimientos entre dos individuos se origina en un acto de la imaginación. ¿Ocurre, entonces, que la simpatía como la entiende Smith y lo que Spinoza llamará en el Escolio a esta proposición una "imitación de los afectos" (*affectuum imitatio*) son operaciones similares, sino idénticas? Para empezar a responder a esta pregunta debemos primero determinar si el término "imaginación" significa lo mismo para ambos. Como hemos visto, Smith asigna un papel muy importante y muy específico al concepto de la imaginación en el inicio de la *Teoría de los sentimientos morales* donde se ocupa de lo que los sentidos dejan fuera, es decir, el límite de "nuestra propia persona." La imaginación nos permite "concebir" no lo que siente la otra persona, sino sólo lo que nosotros mismos probablemente sentiríamos, basado en nuestras propias experiencias del pasado donde hubiésemos sufrido una desgracia similar. Imaginación, entonces, no es tanto una "imagen" del otro, como de nosotros mismos, o, más bien, una relación con el otro sólo a través de una hipótesis de lo que suponemos que podríamos sentir en una circunstancia determinada y luego atribuyendo los resultados al otro. Por supuesto, y ahí radica una de las limitaciones de la simpatía, si nunca hemos sufrido de tal manera (digamos, en el estante de tortura), será difícil simpatizar plenamente con alguien en tal condición. Además, la imaginación de Smith depende de la operación de la voluntad: hay que querer simpatizar y trabajar muy duro mentalmente para lograr y mantener un estado de simpatía.

Para Spinoza, por el contrario, la imaginación no es ni un acto de voluntad, ni tiene lugar en sentido estricto dentro de los límites de nuestra propia persona. En la demostración que sigue a la Proposición 27, Spinoza recapitula brevemente su consideración de la imaginación en la Parte II de la *Ética*: el verbo "imaginar" se refiere a la producción de imágenes en la mente de los encuentros incesantes e innumerables entre nuestro cuerpo y otros cuerpos de una manera que es absolutamente independiente de la voluntad. La imaginación es, pues, perfectamente "objetiva": se compone de las imágenes producidas por los encuentros entre las cosas y es fuente de error sólo si estas imágenes no van acompañadas de una idea de su no existencia. Vemos o imaginamos un palo curvado en el agua, pero sabemos que el palo se mantiene sin doblar. Imaginar que otro está literalmente sufriendo, "sufrir" la imagen de este sufrimiento, es el efecto del encuentro con el otro. Tenemos entonces una experiencia del otro, de los afectos del otro que no están ocultos o alejados de nosotros. Lejos de que tengamos que "retratar" en nuestra mente lo que sentiríamos nosotros mismos en el estante de tortura en lugar de nuestro hermano, para presenciar una escena de este tipo sería necesario sufrir con las imágenes de dolor insostenible, imágenes que, por su número e intensidad del afecto que producen en nosotros, amenazan con abrumar nuestra razón (y esto sería el caso, Spinoza hace hincapié en la Proposición 27, incluso si el otro es desconocido para nosotros), independientemente de nuestra voluntad y contrario a nuestros deseos.

¹ Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, p. 11.

Pero Spinoza no se refiere literalmente aquí a nuestro imaginar otra persona afectada de cierta manera, sino sólo a "una cosa similar a nosotros" (*rem nobis similem*). Hasta este punto en su discusión de los afectos, Spinoza se ha referido a las cosas que nos afectan con alegría o tristeza, y por las cuales en consecuencia sentimos amor u odio. Sólo en la Proposición 21 habla por primera vez de las cosas que amamos que se ven afectadas por la alegría o la tristeza. En parte, la insistencia de Spinoza en el empleo de la palabra "cosas" en la discusión de los afectos nos obliga a reflexionar sobre la distinción entre las personas y las cosas y considerar si es posible comprender la especificidad de lo humano sin separarlo del resto de la naturaleza, sin separar el cuerpo y el alma en diferentes sustancias de acuerdo a lo cual el alma se mantendría al menos potencialmente libre del cuerpo, y por lo tanto de la naturaleza física. Mediante la definición de "nosotros" (las cosas como nosotros) como cosas afectadas por afectos y mediante el uso de la expresión "afectos", con su sugerencia de la interacción (con otras cosas que nos afectan), elimina cualquier noción de un mundo interno que nos separe de la naturaleza y el otro, es decir, de todas las otras cosas. Ya no estamos inmersos en un reino interior inaccesible a los demás como ellos en el suyo propio; no hay soledad de la conciencia o refugio de la propia persona. Es en este punto que la noción de Spinoza de que cualquier cosa que aumente o disminuya el poder del cuerpo de actuar necesariamente, al mismo tiempo y al mismo grado, incrementa o disminuye el poder de la mente para pensar, adquiere su pleno significado. La negativa de Spinoza de elevar los seres humanos no sólo por encima de sus cuerpos, sino aún por encima de su existencia como simples cosas, resulta muy incómoda para las tradiciones filosóficas y teológicas que Smith dibujó en la *Teoría de los sentimientos morales*: no existe el refugio interno más mínimo al que podamos, con el correcto ejercicio de la voluntad, huir, no hay puerto seguro en el interior, más allá de la violencia de las tormentas políticas y sociales que rabian alrededor nuestro, no hay posibilidad de que la mente no sufra a la menor degradación infligida sobre el cuerpo.

De hecho, la especificidad de lo humano, de acuerdo con el argumento de Spinoza, nos hace más y no menos presa del juego de fuerzas en el que estamos inmersos. A diferencia de otras cosas, somos cosas afectadas por afectos, incluyendo los afectos que afectan a cosas similares a nosotros. No sólo no hay nada acerca de las cosas como nosotros que volverían sus sentimientos inaccesibles para nosotros o los nuestros para ellos, más importante, no hay nada que nos proteja de sus afectos que pasan de un individuo a otro con la facilidad de un virus transportado por un flujo constante de imágenes que es en sí la consecuencia de nuestro ser una cosa interactuando con otras cosas a las que no podemos ni escapar ni tener la esperanza de controlar. Este ser afectados por el afecto de los demás, realizado por las imágenes a las que estamos constantemente sujetos, Spinoza lo llama "imitación". El término, también utilizado por Malebranche, probablemente deriva del argumento de Descartes de que los animales exhiben la capacidad de imitar a los seres humanos a pesar de que son nada más que máquinas: las máquinas de Descartes imitan otras máquinas.¹ ¿Por qué imitación en lugar de "transmisión" o "comunicación" de los afectos, cuando claramente existe una réplica de los afectos de los demás? En parte, el uso de Spinoza del término imitación sugiere la naturaleza física, externa, de nuestro asumir los afectos de otros: no nos limitamos a "sentirlos", pero alteramos por ellos nuestro cuerpo como nuestra mente.

Para destacar que la imitación de los afectos no es un acto de voluntad, Spinoza insiste en que incluso si no hemos sentido nada de o por una cosa en el pasado, nosotros

¹ Descartes discute la imitación realizada por los animales (que son máquinas sin voluntad) en la carta al marqués de Newcastle, 23 Noviembre 1646, *Philosophical Letters* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1970) 205-208.

automáticamente (*eo ipso*) seremos afectados por un afecto similar. La imitación se refiere aquí a un mimetismo instantáneo e involuntario, incluso a lo que Malebranche llama un contagio de los afectos, sobre el que ni el que afecta o el afectado tiene necesariamente algún conocimiento o control. Imitamos los afectos de los demás sin saber por qué o lo que imitamos, o incluso, en muchos casos, que imitamos sus afectos. La imagen de la tristeza de otro nos entristece, mientras que la imagen de la alegría de otro nos hace feliz. Los afectos surgen de encuentros entre las cosas, y la imitación de los afectos es la comunicación de una fuerza que transforma en cierta medida la cosa afectada. Es imposible hablar, en estas circunstancias de una división entre un espectador y una persona principalmente preocupada. No hay espectadores en el ámbito de los afectos y todo el mundo corre el riesgo de convertirse en "principalmente preocupado" ya que los afectos se extienden mucho más allá del punto de origen que se pierde en el flujo. Los afectos, por lo tanto, no son fenómeno intra-individual, ni pueden pertenecer de manera análoga a lo supra-individual, el Estado o la sociedad. Ellos son por su naturaleza transindividuales, formando composiciones de un número de individuos.

No es difícil en este momento ver la apuesta política de la consideración de los afectos de Spinoza. El hecho de que la miseria de otro se reproduce inmediatamente en mí, lleva ineludiblemente, y, de nuevo, de forma automática, a ciertas acciones. El dolor que acompaña a la imagen del sufrimiento del otro nos impulsa sin reflexión ni la intervención de la voluntad "a esforzarnos para liberarlo" (*liberare conabimur*), en "la medida en que seamos capaces (*quantum possumus*)", de su miseria. Y este es el principio de la sabiduría: la piedad "es de por sí mala e inútil"¹, ya que entristece y por lo tanto disminuye nuestra capacidad de pensar y de actuar.

Spinoza particulariza la imitación del deseo de todas las otras formas de imitación afectiva: es aquella que puede condenar a una sociedad a un conflicto perpetuo o unir a sus miembros. La envidia que surge con la desigualdad de las posesiones engendra un ciclo de odio y destrucción que ningún Estado podrá a lo largo contener. Pero la imitación del deseo también produce lo que Spinoza llama emulación (*emulatio*): es "el deseo de una cierta cosa engendrado en nosotros por el hecho de que imaginamos que otros similares a nosotros (*alios nobis similes*) tienen el mismo deseo."² A lo largo de la Proposición 27, como hemos observado en nuestro análisis, Spinoza se ha referido a nuestro imitar los afectos de una cosa similar a nosotros, en singular. Aquí solo, en el caso de la emulación, utiliza el plural: imitamos el deseo (en singular) de otros (quienes por lo tanto tienen el mismo deseo). El uso específico del plural y el singular en esta proposición plantea una serie de preguntas. ¿Podemos imitar el deseo que sienten muchas cosas similares a nosotros al mismo tiempo? ¿Esto, a su vez, no implica que todas fueron afectadas por el mismo deseo, y cómo, sino por imitación? Estas son preguntas interesantes y de hecho preocupantes, sobre todo cuando las consideramos a la luz de la consideración del deseo en la parte anterior de la tercera parte de la *Ética* de Spinoza. Como él mismo explica en el Escolio de la Proposición 11, el deseo (*Cupiditas*), alegría (*Letitia*) y tristeza (*Tristia*) forman los tres "afectos primarios" (*affectum primum*) de los cuales todos los otros representan variaciones. La alegría es el afecto que nos afecta cuando se aumenta nuestro poder, mientras que la tristeza nos afecta cuando se disminuye nuestro poder. Si yo imito la alegría (o cualquiera de sus variantes) del otro, mi poder para pensar y actuar aumenta, mientras que mi imitación del afecto triste del otro me debilitará. ¿Cuál es entonces el lugar del deseo en este juego de las fuerzas? En cierto sentido, puede decirse que el deseo es la condición de los afectos primarios del otro en la medida en que Spinoza lo define como la "conciencia" del esfuerzo de un individuo para persistir en su ser, este esfuerzo en relación a la

¹ Spinoza, *Ethics*, IV, p. 50.

² Spinoza, *Ethics*, III, p. 27, escolio.

mente es llamado voluntad (*Voluntas*), y en relación con la mente y el cuerpo, el apetito (*Appetitus*). El deseo es la conciencia de este apetito, es decir, de nuestro esfuerzo para persistir en nuestro ser. "Esfuerzo" es, por supuesto, la traducción de *Conatus*, la "esencia real"¹ de una cosa singular que en virtud de existir se esfuerza en ser sí misma (una palabra que Spinoza vacía de cualquier connotación de intención, ya que habla del conato de cualquier cosa singular).

Una cosa singular: es aquí, sobre todo, cuando se acerca Spinoza a Smith y la postura de su divergencia se aclara. Dejemos a un lado la militancia teórica anti-humanista de Spinoza, su negativa categórica a separar lo humano, el individuo humano, de cualquier otra cosa. A pesar de que Spinoza usa el término individuo (*Individuum*) prefiere el término "cosa singular" (*res singularis*), un término que no puede ser restringido solamente a los individuos humanos. Incluso en aquellos casos en los que utiliza el término "individuo", sin embargo, se refiere a cosas individuales de las cuales los seres humanos no serían más que una parte. Su preferencia por la "cosa singular" va en contra de un humanismo teórico o antropológico incluso en otro sentido. Nos obliga a concebir el ser humano no como expresiones de una naturaleza esencial, egoísta o benevolente (o las dos al mismo tiempo), sino como singularidades. El individuo humano no es ni un punto inicial ni final, sino que un compuesto, integrado por otros individuos. Como ha dicho Macherey,

El individuo o el sujeto no existe por sí mismo en la simplicidad irreductible de un ser único y eterno, sino que está compuesto por el encuentro de seres singulares que se unen en la coyuntura, es decir, que coexisten en el encuentro, sin que esta unidad presuponga una relación privilegiada, unidad de un orden interno en el nivel de sus esencias, que persistiría en su identidad²

La noción de Spinoza del individuo humano como una singularidad compuesta vuelve, de esta manera, la identidad individual inestable y susceptible de cambiar, incluso dramáticamente, de acuerdo con la forma en que se vea afectada por los otros individuos. Nada restringe los límites del individuo, según lo establecido en la ley, o como objeto de interés, de expandirse más allá de lo que Smith refiere como persona. Es en este punto en el pensamiento de Spinoza que la dimensión de lo transindividual abre la posibilidad de imaginar formas de individualidad o singularidad humana entre las categorías jurídicas de la persona y el Estado o la sociedad (concebido en la moda organicista o "holista" como un supra –individuo dotado de una voluntad para realizar los fines que haya designado o en la moda individualista como nada más que la suma de las distintas voluntades individuales irreducibles de las cuales se compone).

Nunca podemos separarnos de los demás en un mundo de autosuficiencia material o incluso afectiva, "el comercio con muchas cosas externas a nosotros"³ es necesario para la conservación de nuestro ser. Pero este mismo comercio conlleva riesgos y oportunidades. Podemos estar abrumados por causas externas antagónicas a nuestra esencia singular, como es el caso de aquellos que "optan por" la muerte voluntaria.⁴ Pero podemos encontrar cosas no solamente útiles para nuestra conservación, sino que también de acuerdo (convenientes) con

¹ Spinoza, *Ethics*, III, p. 7.

² Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza* (Paris: Maspero, 1979), 216.

³ Spinoza, *Ethics*, IV, p. 18, escolio.

⁴ Spinoza cita el ejemplo de Seneca (uno de los pocos nombres propios que aparecen en la obra) como alguien "coaccionado por otro", es decir, "un tirano que lo obligó a abrir sus venas." *Ética* IV, P 20, escolio.

nuestra naturaleza. Para Spinoza es posible que dos individuos "compongan un individuo doble de potente que cada uno de ellos por separado."¹ Así, la oleada de los afectos entre los individuos puede alterar la relación de concordancia entre los individuos de los que estamos compuestos, debilitándonos o poniéndonos contra nosotros mismos así como contra los demás. Pero puede también unirnos con otros en una relación que aumenta nuestra capacidad de pensar y de actuar. Emulación, la imitación del deseo del otro es el afecto que acompaña a tal unidad; es la conciencia de una cosa singular compuesta a través del acuerdo coyuntural de individuos que se esfuerzan por persistir en su ser. Como tal, como un individuo en el sentido de una cosa singular para Spinoza, es tan real y tan irreductible como las partes de que se compone.

El interés, para Hobbes, Mandeville y Smith funcionó como un principio de individualización; interés era la expresión de la tendencia del individuo a la auto-conservación, una tendencia que, al menos inicialmente, separa a cada uno de todos los demás, aunque el principio mismo conduciría a estos individuos separados esencialmente con entusiasmo o de mala gana, consciente o inconscientemente, en la sociedad. En manos de Spinoza, sin embargo, el principio de auto-conservación, o conato tiende a transindividualizar el mundo humano, llevando a los individuos a combinarse en otros nuevos y más poderosos: parejas, grupos, incluso movimientos de masas de una multiplicidad de cuerpos de acuerdo, moviéndose y hablando al unísono, movidos por un nuevo conato y un nuevo deseo. Tales movimientos de masas, que Spinoza teorizó en su última obra, el *Tractatus Politicus*, como la figura de la multitud, a menudo comienza en un momento de indignación colectiva² ante la crueldad de los dominadores, visibles o invisibles, un monarca o un Banco Mundial, sólo para descubrir en el momento que se forma un nuevo individuo más poderoso, una tremenda facultad de pensar y de actuar, el poder no sólo para destruir un mundo de servidumbre y privación, sino para hacer otro mundo en su lugar.

¹ Spinoza, *Ethics*, IV, p. 18, escolio.

² Ver Alexandre Matheron, "Indignation et le conatus de l'état spinoziste," *Spinoza: Puissance et ontologie*. Ed. Myriam Revault D'Allones et Hadi Rizk. (Paris: Kime, 1994) 153-165.

ARTÍCULOS

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016

Teleología, escatología y estrategia. Por una herencia sin filiación*

Iván Trujillo**

La frase de Althusser, en la que se refiere a Derrida como a un gigante en *El porvenir es largo*, la tomamos aquí como una especie de cita del “veo gigantes” de Rousseau tal y como es interpretada por Derrida en *De la gramatología*. De este modo, exploramos la posibilidad de un pensamiento del encuentro en la figuración, el que entendemos como posibilidad de desfiguración.

En relación con esta hipótesis interrogamos, primeramente, la teleología del arte de Vittorio Morfino en su texto sobre Derrida “Escatología à la cantonade: Althusser más allá de Derrida”, recientemente publicado en castellano. Apoyamos nuestra interrogación en el texto de Warren Montag “La Dialectique à la cantonade: Althusser devant de l’art”, publicado algunos años antes que el texto de Morfino. Sostenemos que de esta forma Morfino se pierde tanto la posibilidad de pensar la necesidad de un encuentro sin teleología entre Althusser y Derrida, como la posibilidad de pensar un afuera que vuelva problemática la distinción rigurosa entre la representación teatral y la teoría fuera de ella.

Es por eso que, enseguida, interrogamos la crítica de Morfino al recurso derridiano a la escatología y a la falta de garantías de poder dissociar aquella de la teleología. Nos apoyamos nuevamente en Montag, esta vez en dos textos: “El Althusser tardío: ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?” y “El problema de la escatología en Althusser”. Sobre la base de una discusión en torno a la relación de Derrida con el trascendentalismo, intentamos señalar cierto *a priori* desfigurador en el pensamiento derridiano que desde temprano constituye, a nuestro modo de ver, una oportunidad para el materialismo, y con el cual se puede explicar por qué dicho *a priori* nunca puede garantizar la distinción rigurosa entre teleología y escatología, entre aparato y porvenir. Es lo que plantea la necesidad de la *estrategia*.

Introducción

«Un homme sauvage en rencontrant d’autres se sera d’abord effrayé. Sa frayeur lui aura fait voir ces hommes plus grands et plus forts que lui-même ; il leur aura donné le nom de *géants*. Après beaucoup d’expériences, il aura reconnu que ces prétendus géants n’étant ni plus grands ni plus forts que lui, leur stature ne convenait point à l’idée qu’il avait d’abord attachée au mot de géant. Il inventera donc un autre nom commun à eux et à lui, tel par exemple que le nom d’*homme*, et laissera celui de *géant* à l’objet faux qui l’avait frappé durant son illusion»

Rousseau, *Essai sur l’origine des langues*

No son muchos los textos traducidos al castellano de filósofos marxistas entera o parcialmente dedicados al pensamiento de Jacques Derrida, particularmente a su relación con

* Salvo algunas modificaciones, el presente artículo corresponde al texto presentado como resultado final de la ponencia leída en el Coloquio Internacional “50 años de Lire Le Capital”, 28-30 de octubre de 2015.

** Dr. en Filosofía en la Universidad París 10 / Universidad de Chile.

Marx y a su pensamiento de la espectralidad¹. Está, por supuesto, *Demarcaciones espectrales* (Akal, 2002) con su elenco de autores marxistas de escuelas diversas y que analizan e interrogan el libro *Espectros de Marx*. Y por supuesto también la respuesta de Derrida que cierra el volumen: «Marx e hijos». Por otro lado, está el libro de Jacques Bidet, *Refundación del marxismo: Explicación y reconstrucción de El Capital* (Bidet, 2007), el cual destaca por su recepción teórica de la problemática de la espectralidad en su interpretación de *El Capital* de Marx. Pero contamos también ahora con el artículo de Vittorio Morfino «Escatología à la cantonade: Althusser más allá de Derrida», el cual mantiene una relación interpretativa con al menos uno de los artículos de *Demarcaciones espectrales* y que ha aparecido el año pasado formando parte del libro *El materialismo de Althusser* (Morfino, 2014). En el horizonte de una visión de conjunto y de una evaluación que intentaremos realizar en más de un artículo como éste, centramos nuestro análisis en el artículo de Vittorio Morfino recientemente publicado en castellano, pero no sin la intervención de otros textos y autores que le son en principio afines².

«Escatología à la cantonade. Althusser oltre Derrida», tal su título en italiano y publicado en la revista *Décalages* el año 2010, es un artículo de Vittorio Morfino que, a favor de una recepción circunscrita de la lectura de Derrida del texto Marx en *Espectros de Marx*, dice aceptar su «desafío teórico» sobre la base de un comparación con un texto de Louis Althusser publicado el año 1962 y luego retomado en 1965 en *Pour Marx: «Le "Piccolo", Bertolazzi et Brecht»*. Esta comparación de dos trabajos que toman como referencia el teatro, la interpretación del *Hamlet* de Shakespeare por parte de Derrida y, por parte de Althusser, su interpretación del teatro de Bertolazzi y Brecht³, celebra el trabajo del primero al nivel que «merece ser tomado en serio», esto es, al «nivel» de «la pura invención filosófica» en relación con la cual, además, es posible un «encuentro» con el segundo. Es que si, argumenta Morfino, con la «interpretación althusseriana de Marx» Derrida se declara en su libro en abierta oposición, entonces este encuentro resulta productivo «al nivel de la pura invención conceptual, que también en Althusser se ejercita en la interpretación del teatro como punto de observación privilegiado de la realidad» (Morfino, 2014, 103).

Considerando tan sólo estos motivos y cometidos, tendremos que preguntarnos aquí qué habría sucedido si en vez, o sólo en vez, de tomar en cuenta lo que dice Derrida del teatro en dicha obra, Morfino añade una comparación con lo que dice Derrida del teatro a propósito de Mallarmé en *La diseminación*. Asimismo tendremos que preguntarnos, por un lado, qué podría suceder si, a diferencia de lo que parece dar a entender Morfino, la invención conceptual en Derrida no responde al hecho de ejercitarse en la interpretación del teatro como punto de observación privilegiado de la realidad, y por otro lado, qué habría podido suceder con esto que dice aquí Morfino si se confronta no ya con Derrida sino con el análisis del «El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht» realizado por Warren Montag en un texto publicado 6 años antes, el año 2004: «La dialectique à la cantonade: Althusser devant de l'art» (Montag, 2006). Ahora bien, en el marco de la discusión sobre la herencia de Marx explícitamente abierta por Derrida y retomada en «Marx e hijos», y probablemente también situado implícitamente en la problemática de la filiación y/o de la herencia entre Althusser y Derrida abierta a propósito de la publicación póstuma de los textos relativos al *materialismo aleatorio*, la comparación que

¹ Quizás todavía menos sean los textos de derrideanos dedicados a Althusser. Aunque una serie de pequeños trabajos publicados, por ejemplo en Chile y en Argentina, han comenzado a mostrar la envergadura de la relación entre ambos autores. Procuraremos aquí acusar recibo de estas iniciativas, si bien de manera parcial y siempre a pie de página.

² Nos apoyamos sobre todo en algunos textos de Warren Montag para debatir con Vittorio Morfino.

³ *El Nost Milan* en el caso del primero, y de *Madre Coraje* y *La vida de Galileo* en el segundo.

premedita Morfino tiene por objeto mostrar, de una parte, hasta qué punto Althusser se sitúa más allá de Derrida en cuanto al pensamiento de la temporalidad y de la historia. Primero con la «invención conceptual» del Piccolo Bertolazzi, pero también «desde un punto de vista teórico, fuera de la representación teatral» (Morfino, 2104: 111), en *Para leer El Capital*, Morfino expone por qué en Althusser la dialéctica, la teleología, incluso la escatología, son cuestiones éste ha superado tempranamente indicando además una gran continuidad de pensamiento en relación con los textos tardíos. Lo que no sería el caso con Derrida en los textos mencionados. En este sentido, la comparación sirve también, de otra parte, para mostrar que tanto *Espectros de Marx* como «Marx e hijos» representan un cierto retroceso y una discontinuidad en el pensamiento derrideano con respecto a sus más tempranas posiciones, estas en gran medida concordantes con Althusser, tal y como son vertidas en una entrevista a comienzos de los años setenta y publicadas en el libro *Positions*. Doble desalojo entonces de los textos tardíos derrideanos: por parte de Althusser y por parte de Derrida en tanto concuerda tempranamente con Althusser. Veremos, sin embargo, que esto es posible sólo si se han eludido ciertas dificultades. Veremos esto de la mano de Derrida mismo, yendo hacia sus textos todavía más tempranos y estableciendo una relación entre estos y los textos más tardíos. Pero también, nuevamente, de la mano de Warren Montag, asomándonos a su texto: «El Althusser tardío: ¿Materialismo del encuentro o filosofía de la nada?» (Montag, 2010)

En lo que sigue procedemos a destacar y a problematizar tres aspectos que conciernen directa e indirectamente a las críticas vertidas sobre Derrida en este texto: en primer lugar, la relación entre metáfora e historia; enseguida, la relación entre teleología y desfiguración; finalmente la relación entre teleología, escatología a propósito de la espectralidad.

Dentro de la primera relación, nos damos como punto de partida la referencia de Althusser a Derrida como a «un gigante» en *El porvenir es largo. Los hechos*, para cernir, a través de la interpretación derrideana del «veo gigantes» de Rousseau en *De la gramatología*, aquello en lo que puede consistir una herencia cuando la relación depende de la desfiguración, o de la figuración. Vemos en ello una *chance* para el encuentro. Pero no nos apresuramos. Recabamos primero sobre ciertos antecedentes que permite echar luz sobre algunos cruces tempranos entre Althusser y Derrida: la relación con la fenomenología husserleana, el problema de la génesis, particularmente la necesidad y la posibilidad de distinguirlo de la idea de nacimiento. Cuando hemos arribado al problema del encuentro, sobre la base de las ideas de figuración y desfiguración, diremos que Morfino responde a esto, pero parcialmente.

Entonces, en segundo lugar planteamos que Morfino responde al encuentro sobre el plano de la «invención filosófica». Hemos dicho que, de acuerdo a él, Derrida y Althusser pueden encontrarse, a propósito del teatro, en el plano de la «pura invención conceptual». Pero Morfino hace de este encuentro algo puramente fortuito, casual, sin ninguna necesidad, en la medida en que está interesado en sortear la desfiguración del pensamiento y de la teoría que late en la invención conceptual, en el uso de la metáfora y en la referencia al teatro. En este sentido, para Morfino *Positions* marca el verdadero retroceso del espectro.

Es este un modo de proceder todavía clásico en el que advertimos un movimiento teleológico. La metáfora, la ficción, la invención filosófica son medidos por la posibilidad de la filosofía y de la teoría a secas, la que está siempre en el centro cuando la invención filosófica llega a ocuparlo. Cuando Morfino dice que hay que «tomarse en serio» la invención filosófica, la de Derrida en primer lugar, pero también la de Althusser, no lo hace sino reconociendo su «nivel». Planteamos por ello la necesidad de confrontar la teleología del arte de Morfino tanto con Montag como con Derrida. Encontramos en “La dialectique à la cantonade: Althusser devant de l’art” de Montag una interesante sugerencia a este respecto en relación con una

objección al modo como Althusser trata con el arte. Habrá que tomar en cuenta que Montag ha confrontado el pensamiento derrideano al menos desde 1999 en *Demarcaciones espectrales*. De otro lado, encontramos en *La diseminación* de Jacques Derrida una interrogación sobre los supuestos de la teoría clásica del arte como mimesis. En *Márgenes de la filosofía* hayamos la sugerencia de que el control de la figuración metafórica, o de la desfiguración, corresponde al movimiento filial de querer permanecer en la cercanía del padre.

En tercer lugar, a partir del problema derrideano de la necesidad de distinguir entre teleología y escatología y de la falta de garantías de poder hacerlo, intentamos cernir la necesidad de la estrategia. Estimamos que la dependencia de Derrida con respecto a Althusser que tanto Morfino como Montag intentan mostrar, tiene que hacerse cargo de este asunto. Mostramos que se está en camino hacia esto a través del problemática de la desfiguración.

I. Derrida el gigante: figuración, desfiguración y encuentro.

¿Qué habrá querido decir Althusser en *El porvenir es largo* al referirse a Derrida como a un «gigante»?¹ ¿Se podrá saber algún día? ¿Habrá querido expresar admiración, temor o respeto? ¿Qué se hace cuando se dice de alguien que es un gigante? ¿Se da un aviso? ¿Un legado? ¿Para quién? ¿A quién se dirige Althusser? ¿Y qué es un gigante? ¿Un animal? ¿Un fantasma? Se trata de una metáfora, sin duda. Esta metáfora ¿puede ser considerada como una cita de Rousseau?

Tanto Jacques Derrida en *De la gramatología* como Paul de Man en su artículo «The Rethoric of Blindness» (De Man, 1971) y en el libro *Allegories of Reading* (De Man, 1979), se han detenido con especial atención en el pasaje del *Essai sur l'origine des langues* de Rousseau que hemos colocado como epígrafe. Sin que sepamos si este pasaje en particular cayó bajo el interés de Althusser, sabemos que por lo menos tres cursos dedicó a Rousseau y bajo qué perspectivas y alcances².

Ahora bien, para Derrida de lo que se trata aquí es de un ejemplo del lenguaje de la pasión. Lo explica así: «Si el miedo me hacer ver gigantes donde no hay más que hombres, el significante –como idea del objeto- será metafórico, pero el significante en mi pasión será propio. Y si entonces digo “veo gigantes”, esta falsa designación será una expresión propia de mi miedo» (Derrida, 2005: 347). Pero la particularidad de esta metáfora es que nada la ha precedido ni en la experiencia ni en lenguaje. Porque en «gigante», que es propio como signo

¹ «Althusser/Derrida. Una herencia invertida», pequeño trabajo de María Cecilia Labandeira, de la Universidad de Buenos Aires, destaca, como nosotros lo hacemos aquí, la expresión «gigante» utilizada por Althusser. Y lo hace justamente a propósito de la herencia. Procurando tener como trasfondo el concepto derrideano de herencia sobre la base de haber referido primero a una entrevista con Élisabeth Roudinesco en la que Derrida aparecería como heredero de Althusser, este texto pretende mostrar todo el peso de dicho concepto comenzando por Althusser como heredero de Marx, para enseguida mostrar cómo Althusser se ha convertido en heredero de Derrida y sin que éste se haya percatado. La expresión «gigante» aparece aquí, sin embargo, como mera referencia. Este texto puede resultar útil para hacerse una idea acerca de temas o tópicos en los que Althusser se encuentra con Derrida, pero por lo mismo, puede también resultar muy unilateral. Todo parece ser expuesto para decir, más que demostrar, cómo Althusser pasa, como heredero de Marx, de una incipiente deconstrucción del marxismo a una radicalización de su labor deconstructiva como heredero de Derrida y por fidelidad a Marx. Si seguimos aquí un camino diferente, es porque nos interesa cernir qué puede significar la fidelidad a Marx cuando la relación con Althusser, como dice Derrida en esa misma entrevista, es la relación con alguien a la vez «aliado y disociado» (Derrida / Roudinesco 2003: 116).

² Ver la Introducción de Yves Vargas a los cursos sobre Rousseau impartidos por Althusser el año 1972. Cf. Althusser, 2013: 9-35.

del miedo, el mismo signo es impropio o metafórico como signo del objeto, ya no se puede saber de qué se está hablando. No se abre más que un ojo sobre un afuera que nunca se muestra en propiedad. Cuando la metáfora designa un objeto que sólo la pasión puede propiamente reconocer, no se puede ya saber objetivamente porqué designo en propiedad algo cuando lo designo metafóricamente, o porqué veo hombre cuando veo gigantes. Señala Derrida que sólo puedo saberlo, como es el caso en Rousseau de acuerdo a una psicología de las pasiones y de la imaginación, si establezco un lazo natural y teleológico entre el sentido propio de la pasión natural y el sentido propio histórico fuera del estado de naturaleza. Pero, si no es este el caso, se puede decir que es por una deformación que el otro aparece. Es el encuentro, el primer encuentro, del otro como *otra*: «El miedo absoluto, dirá Derrida, sería el primer encuentro del otro como *otra*: como otro que yo y como otro que sí mismo. No puedo responder a la amenaza del otro como otro (que yo) sino transformándolo en otro (que sí mismo), alterándolo en mi imaginación, mi miedo, mi deseo» (Derrida, 349).

Si esto que dice Derrida, siguiendo a Rousseau, está implicado en el gigante del que habla Althusser, es algo que dejamos abierto. Pero hay quizás una vía indirecta que nos puede hacer pensar que Althusser se aproxima al menos a lo que Derrida dice que piensa Rousseau. En esta vía indirecta hay dos tipos de problemas a los que deberíamos atender: de un lado, el problema de si Derrida está interpretando bien este pasaje de Rousseau; de otro lado, el problema de si Althusser es capaz de admitir la ficción como condición de lo político. Ambos problemas son considerados por Paul de Man en *Allegories of Reading*¹.

Por una cuestión de prioridades no podremos considerar aquí estos problemas planteados por de Man. Digamos sólo de paso que este autor tiene a la vista el artículo de Althusser sobre Rousseau publicado el año 1970: «Sobre el “Contrato Social”» (Althusser, 2008). Y en cuanto a lo que dice Althusser ahí sobre la ficción digamos tan sólo que efectivamente habla del recurso de Rousseau a la ficción literaria en medio de una cierta «fuga en la realidad» y del Contrato Social como de un «acto de constitución (ficticio)» (Althusser, 2008: 83). Digamos asimismo finalmente, y sin saber a ciencia cierta si Althusser conoció «The Rethoric of Blindness», publicado también en 1970 y donde de Man ya habla de la incidencia de la ficción en la política, que en los cursos sobre Rousseau realizados en 1972 Althusser habla esta vez del carácter constituyente del Contrato Social, es decir de su capacidad de constitución de «una realidad radicalmente nueva» (Althusser, 2013a: 83) sin hablar ya de la ficción de la que antes hablaba. ¿Se habla en 1972 de algo enteramente distinto?

En los cursos de 1972 se habla de Rousseau tras haber hablado de Maquiavelo y del «comienzo radical», de «la condición de posibilidad de la existencia de lo que aún no existe» (Althusser, 38)². Y si se habla de la filosofía naturalista de los siglos XVII y XVIII es nada más que para reconocer al pensador no ya sólo del origen, sino del comienzo o del acontecimiento³. Lo que está en juego aquí es la génesis, la «génesis histórica» o «real» y no sólo teórica (cf. Althusser, 45). Es lo que en el futuro de esta problemática se llamará la necesidad de la contingencia, esto en el marco del materialismo aleatorio. Será señalado enseguida. En este

¹ El escrito de de Man se llama «Metaphor (Second Discourse)» y corresponde al capítulo 7 de *Allegories of Reading*. Fue publicado por primera vez el año 1973. Cf. De Man, 1979: 135-159.

² Se trata de la monarquía absoluta, el Estado nacional. Mientras Maquiavelo es el teórico del “hecho a consumir”, la filosofía del derecho natural de los siglos XVII y XVIII está representada por los teóricos del «hecho consumado». Esta filosofía trata la sociedad, el derecho civil y el derecho político en términos de esencia y existencia, no en términos de *azar* y de *encuentro* o de *acontecimiento*.

³ «El origen no es el acontecimiento en el que adviene el comienzo de una forma de eternidad sobre el fondo de una materia que ya estaba allí, que siempre había estado allí, sin forma o formada de manera diferente» (Althusser, 2013: 41). El origen, en cambio es «*la manifestación de los títulos de derecho en la evidencia de la naturaleza*».

momento, estamos en 1972. Lo que se dice aquí de la génesis parece haberse abierto camino a pesar de lo que se decía, por ejemplo, en 1966. La génesis entonces era exactamente lo opuesto que lo que de ella se dirá en torno al concepto de 1972. Aunque mantenía ya una relación de recubrimiento con el fenómeno implicado por este concepto. Lo que se decía en 1966 lo destaca Vittorio Morfino en su libro *El materialismo de Althusser*.

Althusser, en efecto, desconfía de la génesis. De acuerdo a una carta dirigida a René Diaktine el mes de agosto de 1966, la génesis no sería sino la reconstitución teleológica de un proceso que aseguraría la identidad de un sujeto desde el origen hasta el final. Es lo que señala, según Althusser, la obsesión del pensamiento de la génesis por el nacimiento. La tentación ideológica es entonces la de no observar allí sino lo que «ya tiene su nombre, ya tiene su identidad, ya es, por lo tanto, en cierta medida identificable, ¡en cierto modo ya existe antes de su nacimiento para poder nacer!» (Morfino, 2014: 28). Con este modo de proceder el concepto de génesis oblitera el devenir; reconoce, desconociéndolo, «el surgimiento (*surgissement*) del fenómeno»: «designa una realidad mientras la recubre de un falso conocimiento, de una ilusión» (Morfino, 28). Dar cuenta de este devenir exige, según Althusser, una «lógica diferente a la de la génesis», lo que supone definir los términos de una «dialéctica materialista» (Morfino, 29)¹. En una nota mecanografiada, fechada en septiembre de ese mismo año, se dirá que este surgimiento no puede ser pensado «como el efecto de una filiación», no puede ser pensado como el efecto de un «padre», sino «como el efecto de una conjunción». El nombre de la lógica que busca Althusser es lo que se llama ya «teoría del encuentro» o «teoría de la conjunción».

Esta crítica del concepto de génesis en el marco de la dialéctica materialista que busca determinar Althusser, sin duda que puede y debe ser confrontada con el estudio del problema de la génesis en la filosofía de Husserl emprendido por el joven Derrida casi 10 años antes (1953-54) y cuyo corolario es el de una «complication dialectique» (Derrida, 1990: 7)². Sin hacer otra cosa que improvisar una hipótesis, en todo caso útil para lo que sigue, nos preguntamos por la razón por la cual Althusser parece mostrarse, a diferencia de Derrida, reacio a acoger el concepto de génesis como un elemento que pueda poner en problemas al idealismo filosófico. Podríamos quizás decir que mientras el origen absoluto, o surgimiento, es pensado según un devenir teleológicamente *prescrito*, no se lo puede pensar más que en términos de nacimiento o de filiación. En otros términos, no habría *encuentro*, contingencia o pensamiento de la historia cuando de teleología se trata. Es lo que destaca Vittorio Morfino en el texto diciendo que la

¹ En «Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales», Bórquez y Rodríguez dirán, no sin prestarse a equívocos, que Althusser planteará tempranamente la necesidad de una «nueva lógica de la genesis» (Bórquez/Rodríguez), cuando en verdad habrá dicho muy claramente que de lo que se trata es de «una *lógica* diferente a la de la *genesis*», entendiéndolo por ésta última la «causalidad lineal de la filiación». (Morfino, 29). Creemos que apresurándose en esto se corre el riesgo de identificar la posición de Althusser con la de Derrida y, con ello, de perderse las sorpresas de una relación entre aliados disociados. Ahora bien, sin duda los equívocos parecen inevitables si se toma en cuenta que más tarde, a comienzos de los setenta, Althusser hablará de «génesis histórica» o «real». En este sentido se podría quizás decir que lo que en verdad se buscaba ya era una nueva lógica de la génesis.

² Observemos de paso que para Paola Marrati, en su trabajo *La genèse et la trace*, Derrida habría dejado de hablar de «génesis» en favor de la «huella» precisamente por la influencia de Althusser: «Las razones por las cuales Derrida ha abandonado la noción de génesis en favor de la noción de huella nos parecen muy evidentes. En primer lugar, la noción de huella remite directamente a la cuestión de la escritura. Enseguida, la noción de génesis era, en el contexto de los años sesenta, difícilmente disociable de la noción de origen». Tras evocar las cartas de Althusser datadas el año 1966, Marrati termina diciendo: «Sin tener evidentemente ningún indicio de un conocimiento eventual por parte de Derrida de estas cartas (publicadas solo en 1993), nos parece que las exigencias que le han hecho pasar de sus trabajos sobre la génesis a sus trabajos sobre la huella son próximas a las que expresa aquí mismo Althusser». (Marrati, 1998 : 144).

estructura de toda génesis es teleológica. Sin embargo, desde que el origen absoluto es *pensado*, parece posible decir también que la teleología que lo da a ver tiene que haber levantado *acta* de su nacimiento. Es lo que le permite hablar al joven Derrida del problema de la génesis como del problema de una complicación dialéctica entre, de un lado, la «trascendencia» o la «identidad» de un surgimiento, de un origen absoluto e incluso de un nacimiento, mientras que de otro lado, la «inmanencia» o la «alteridad» de un devenir, de una totalidad ontológica y temporal que comprende a la génesis¹. Es la dialéctica como la posibilidad de una «identidad de la identidad y de la alteridad» (Derrida, 1990:8), en virtud de la cual “todo surgimiento es tradición”. Es lo que en 1962, esta vez en su Introducción al *Origen de la geometría* de Husserl, cuestionando la alternativa planteada por Jean Cavailles entre una lógica absoluta y una lógica trascendental, lleva a Derrida a mostrar que en Husserl la singularidad de lo absoluto no es nada sin la coincidencia entre el momento constituyente y el momento constituido. Esta coincidencia es para Husserl «l'unité absolue du mouvement du sens, c'est-à-dire l'unité de la non-coïncidence et de la co-implication indéfinie du moment constitué et du moment constituant dans l'identité absolue d'un Présent Vivant qui se projette et se maintient dialectiquement» (Derrida, 1962 : 159). *La importancia de Cavailles* en esta aclaración sobre la dialéctica en Husserl es innegable. Zeto Bórquez ha destacado este asunto hace poco (Bórquez, 2015:15). Pero Cavailles en este texto de 1962 es uno entre otros de aquellos que según Althusser, en una *carta enviada a Derrida ese mismo año*, se han detenido en el camino, han entregado las armas y luego se han apartado de él². Otra cosa es lo que sucede con Derrida. Dice Althusser:

En cambio tú vas hasta el final, y aún así se puede elegir no ser husserliano a pesar de todo (lo que es bien difícil cuando se te lee...), se ve que se podría serlo y lo que serlo significa: un proyecto sin desfallecimiento, sin tachaduras, sin lagunas... en todo caso tú muestras que Husserl puede ser comprendido y defendido, así hasta el final, fiel a sí (Althusser, 2013b)³.

Nos preguntamos aquí qué podría haber significado para Althusser, para Althusser mismo, ir hasta el final en lo que respecta a Husserl y elegir no ser husserliano⁴. Y esto precisamente porque, como dice Derrida en una entrevista reciente, Althusser percibía una alianza estratégica entre el idealismo trascendental de Husserl y una nueva problemática

¹ Para comenzar a explicar lo que es la “complication dialectique”, en el avant-propos de su *Mémoire* Derrida comienza a exponer la forma más general de la irreductibilidad de esta dialéctica señalando que en su concepto la génesis reúne dos significaciones contradictorias la de origen y la de devenir. De un lado, la génesis es «naissance, surgissement, absolu d'un instant ou d'une "instance" irréductible à l'instance précédente, création, radicalité, autonomie par rapport à autre chose que soi». De otro lado, pero en el mismo momento, «il n'est de genèse qu'au sein d'une totalité ontologique et temporelle qui la comprend; tout produit génétique est produit par autre chose que soi, porté par un passé, appelé, orienté par un futur». (Derrida, 1990: 7).

² Además de Cavailles, se refiere también a Tran Duc Thao, Maurice Merleau-Ponty y Suzanne Bachelard.

³ Carta fechada el 9 de enero de 1962. (Traducción de Marcelo Rodríguez. Agradezco a Marcelo haberme recordado esta carta en el curso de la preparación de este escrito).

⁴ En su artículo publicado en 1970 sobre Rousseau, tras plantear el problema del «Décalage» (Desajuste) y de la posibilidad de una lectura kantiana y hegeliana del Contrato Social, dirá que el Desajuste «permite una admirable lectura fenomenológica (husserleana) del Contrato, como acto de *constitución originaria* de la PC. 2, es decir, de la comunidad, o dicho de otro modo, como acto de *constitución originaria* de la *idea jurídica*, a partir del “fundamento” de las “síntesis pasivas”, las cuales son admirablemente descritas en el segundo discurso y que tan sólo esperan a su comentador». (Althusser, 2008: 82). Los destacados son de Althusser.

marxista¹. La significación política y hasta militar de la estrategia se la ha planteado Althusser al preguntarse «cómo salir de un círculo permaneciendo en él» (Althusser, 2013b). Y es confiriendo valor a la filosofía como *estrategia* filosófica en los márgenes de la filosofía que Althusser ha dicho también que hay en Derrida «un impresionante rigor de pensamiento que, en mi opinión, nadie ha superado en su inspiración y que nadie podría superar en mucho tiempo, si no es para siempre (siempre puede cambiar la forma y el grado de reflexión). Por eso Derrida es seguramente el único grande de nuestro tiempo y, quizás por mucho, el último» (Althusser, 2013b)². Nadie, nadie, dos veces. Y por mucho tiempo, si no es que para siempre. El «único grande», y quizás «el último».

¿Qué habrá querido decir Althusser, y a quién, nos preguntábamos al comienzo, hablando de Derrida como de un gigante? Quizás no se pueda saber qué habrá querido decir y a quién hasta el momento en que haya sido recibido. Queda su envío quizás como esa carta abierta, muy abierta, a la que se refiere Derrida hablando de la ficción literaria en *La tarjeta postal* (Derrida, 2001a). Lo que también implica que a quien quiera que se haya estado dirigiendo Althusser con esta expresión, nos cae quizás, suertudos, también a nosotros, si es cierto lo que dice Derrida en 1982 en «Mes chances. Au rendez-vous de quelques stéréophonies épiciuriennes». 1982 es también el año de la “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”.

Ahora bien, habíamos dicho que es el «surgir del fenómeno» lo que el concepto de génesis malinterpreta pensándola dentro del modelo del nacimiento. Es lo que puede suceder cuando veo gigantes y si mi ilusión pudiera tener una realidad con la cual medirse. Cuestión de tiempo, o de mucha experiencia, como dice Rousseau. Se trataría entonces nada más que del hombre. Pero se trata *ya* del hombre porque en Rousseau se subordina naturalmente, teleológicamente, la metáfora al sentido propio. Y esto pese a que la metáfora, que no está basada en ninguna experiencia previa, no puede ser predeterminada desde lo propio. Para De Man, en cambio, el sentido propio, lo que Althusser llama el nacimiento, no sería más que un efecto metafórico des-figurado. La ficción literaria hace valer allí sus derechos, incondicionalmente. Visto en cambio lo que dice Althusser desde lo que dice Derrida, quizás no haya posibilidad de deshacer la ilusión si la teleología es una re-constitución, es decir si *debe* hacer *como si* hubiera habido nacimiento u hombre desde el comienzo. En tal caso, aunque vea hombres viendo gigantes no puedo saber *finalmente* porqué veo hombres. Es siempre por una deformación que encuentro al otro. El otro siempre aparece como otro.

Es lo que hasta cierto punto quiere decir Althusser no al suprimir, sino al no confiarse al tipo de visibilidad ilusoria que ofrece el nacimiento. Si el surgimiento pudiera tener lugar fuera de toda posibilidad de ilusión, entonces el surgimiento sería el cumplimiento mismo de la teleología, de la onto-teo-teleología. No hay cómo saber *finalmente* si es Derrida mismo el gigante que ve Althusser. Es por ello que hay la posibilidad de un encuentro sin filiación.

¹ En esta “extraordinaria carta” de 1962, Derrida observó en una entrevista más reciente que Althusser «percibía (estratégicamente) una alianza posible entre el idealismo trascendental de Husserl, sobre todo en su dimensión genética y epistemológica, y una nueva problemática marxista». (Derrida/Roudinesco, 2002: 116).

² En «L'unique tradition matérialiste», leemos: «Ce qui me fascinait aussi chez Spinoza, c'était sa stratégie philosophique. Jacques Derrida a beaucoup parlé de stratégie en philosophie et il a parfaitement raison, puisque toute philosophie est un dispositif de combat théorique qui dispose des thèses comme autant de places fortes ou saillants pour pouvoir, dans ses visées et attaques stratégiques, investir les places théoriques fortifiées et occupées par l'adversaire» (Althusser, 1993 : 85). La importancia de la estrategia para Althusser y Derrida ha sido expresamente abordado por los trabajos de Bórquez / Rodríguez («Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales») y Carolina Collazo («Althusser y Derrida. Una alianza política»).

De esta posibilidad ha querido hablar también Vittorio Morfino al reconocer el encuentro entre Althusser y Derrida a propósito del teatro. Un encuentro de Derrida con Althusser en el plano de la “invención filosófica” y no ya en lo que éste piensa de Marx fuera de la representación teatral. Un encuentro, no obstante, que busca entenderse como encuentro fuera del espectro de la deformación.

II. De la invención filosófica a la teoría sin representación teatral: la teleología del arte y la espectralidad como retroceso.

Quizás haya más de un encuentro entre Derrida y Althusser en este texto. El primero: un encuentro entre *Espectros de Marx* y «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht» a propósito de la representación teatral. El segundo: una especie de encuentro de Derrida consigo mismo testimoniado en *Positions* a propósito de la teoría de la temporalidad de Althusser. El primero, un encuentro en la «pura invención filosófica» (Morfino, 2014: 102). El segundo, un encuentro en la teoría «fuera de la representación teatral» (Morfino, 111). Mientras en el primero se trata de un encuentro que es también una divergencia, el segundo, en cambio, está dado en la concordancia, no sin marcar cierta distancia, como habrá que reconocer. Mientras el primer encuentro muestra al Derrida tardío lejos de lo que siempre ha sido Althusser, el segundo encuentro muestra que permaneciendo tempranamente cercano a Althusser Derrida se aleja de sí mismo en su última obra. ¿Cómo se articulan ambos encuentros? A través de la explicitación de la teoría de la temporalidad de Althusser, sobre la base de un pensamiento teleológico del arte. Partamos por esto último para abordar lo primero en la tercera sección de este artículo.

En el escrito de Morfino se trata desde el comienzo de reconocer el valor de la lectura de Marx en *Espectros Marx* sobre la base una muy determinada circunscripción. La lectura de Derrida es en efecto filológicamente débil y aborda aspectos con «una ligereza un poco mayor que la periodística». (Morfino, 102). Pero cabe aceptar el «desafío de Derrida en el terreno de la teoría», comparando «su Marx *sub specie theatri* con aquel presentado por Althusser» (Morfino, 96). En ese sentido, el lector de *Espectros de Marx* se enfrenta a la «sorprendente y genial operación filosófica (...) en la materialidad de un texto teatral » (Morfino, 97). Derrida incursiona de modo real en la filosofía de Marx evocando la «fuerza de las metáforas que entreteje la escritura marxista». Si se le debe «tomar en serio», es al «nivel» de «la pura invención filosófica». Es en este nivel que se encuentra con Althusser.

Derrida se encuentra con el pensamiento de Althusser, no al nivel de «la interpretación althusseriana de Marx», de la cual se declararía explícitamente en oposición, sino «al nivel de la pura invención conceptual, que también en Althusser se ejercita en la interpretación del teatro como punto de observación privilegiado de la realidad» (Morfino, 103). Esto resulta problemático para Derrida, pero también para Althusser mismo, como observaremos enseguida. Digamos de paso, aunque no sea más que una impresión, que en el pasaje que cita Morfino en su libro (ver nota 15) Derrida parece estar hablando explícitamente de algunos marxistas, franceses, «ceranos a Althusser» antes que de Althusser mismo. Lo que está diciendo Morfino aquí parece *estar dirigido* por la posibilidad que la teoría, que «se ejercita» en la pura interpretación del teatro, pueda ser retomada «fuera de la representación teatral», como se dice más adelante en su texto. Y en lo que lo que concierne a Derrida a propósito del pensamiento de Althusser de la temporalidad, ya cerrando su texto querrá poder distinguir, de un lado, «la temporalidad simple y singular de la imaginación» (Morfino, 120), y de otro, «aquella compleja y plural de la historia», mientras que la espectralología derrideana «rechaza

firmemente trazar» la «línea de demarcación entre lo verdadero y lo imaginario» (Morfino, 120). Habrá que tener presente esta distinción entre imaginación e historia ofuscada por la espectacularidad.

Ahora bien, a esta especie de entrada y salida del teatro de *un pensamiento en definitiva sin escena* y que se ejercita con el arte, se le puede plantear reparos del tipo de los que ha hecho Warren Montag a Althusser mismo al final de su texto « La dialectique à la cantonade » : Althusser devant l'art, pero también, y lo que dice allí Montag no es al parecer ajeno a ello, del tipo de los que ha hecho al filosofema del arte, particularmente del arte como mimesis, realizado por Derrida a propósito de Mallarmé en *La diseminación* y en el todavía inédito «Entre deux coups de dés».

Montag, en efecto, observa cierta inconsecuencia de Althusser casi finalizando su trabajo, pues tras haber hablado del descentramiento, del vacío, etc., da a entender que la obra es el espejo en el que el espectador se reconoce y reconoce la realidad¹. El ejemplo de *Galileo* de Brecht suministrado por Althusser no lo admite, y tampoco *El Nost Milan* de Bertolazzi. Dice Montag: «Se soumettre à des pièces comme *Le Nost Milan* ou *Galileo* permet de sentir les bornes de notre indépendance et de notre autonomie s'effondrer, notre centre se disperser, si bien qu'il n'y a plus ni espoir, ni désir (si on s'abandonne suffisamment à l'expérience), de le retrouver» (Montag, 2006). Es lo que, según Montag, Althusser va a decir en las últimas frases de su texto². Destaca allí que Althusser «efface la distinction entre auteur, acteur et spectateur, entre le théâtre et la vie, suggérant que son essai est l'effet de la pièce, elle se poursuit avec ses thèmes, ses passions en lui comme dans bien d'autres» (Montag, 2006). Montag es reacio a sostener que los enunciados de «d'Althusser sur le pouvoir de l'art, de la littérature et du théâtre», puedan ser circunscritos a alguna significación biográfica. Sugiere más bien la posibilidad de discernir en ello la noción de un teatro «qui n'est pas un discours sur le réel et donc extérieur au théâtre et à son développement, mais plutôt un discours du réel sur soi-même complètement immanent et donc inextricablement lié a son mouvement » (Montag, 2006). Finalmente esto : «De cette façon, il est possible de voir dans le pouvoir de l'art et dans le pouvoir des textes d'Althusser eux-mêmes de produire des effets y compris maintenant, le pouvoir du réel devenant soi-même dans un moment d'intensité particulière» (Montag, 2006). De acuerdo a este conjunto de observaciones sobre algunos pasajes de «El "Piccolo", Bertolazzi y Becht», Althusser ya no puede contar con la distancia de la obra respecto de lo real en virtud de la cual el sujeto puede reconocer lo real y reconocerse a sí mismo. No hay cómo ejercitarse con el arte, como quiere Morfino, ni tampoco cómo hacer de este un punto privilegiado de observación de la realidad. Si lo que dice Althusser finalizando su ensayo dice relación menos con su biografía que con el poder del arte, de la literatura y del teatro, entonces

¹ Althusser dirá que en lo más profundo los actores y los espectadores «estamos unidos en primer lugar por esta institución que es el espectáculo, pero unidos más profundamente por los mismos mitos, por los mismos temas, que nos gobiernan sin nuestro consentimiento, por la misma ideología espontáneamente vivida. Sí, aunque sea por excelencia el del pobre, como en *El Nost Milan*, comemos el mismo pan, tenemos los mismos estallidos de cólera, las mismas rebeliones, los mismos delirios (al menos en la memoria donde rueda sin cesar ese posible inminente), la misma desesperación frente a un tiempo que ninguna Historia mueve». (Althusser, 1967: 124). Antes de esto Althusser ha rechazado los dos modelos clásicos de la conciencia del espectador, el segundo de los cuales está vinculado al «concepto de identificación». Este último es para Althusser un «concepto psicológico». Los fenómenos de proyección, sublimación, etc, «no pueden, ellos solos, dar cuenta de una conducta compleja tan específica como la del espectador que-asiste-a-una-representación» (Althusser, 123).

² « Me doy vuelta. Y de repente, irresistible, me salta la pregunta : estas páginas, a su modo, poco feliz y ciego, ¿no serían esta pieza desconocida de una tarde de junio, *El Nost Milan*, continuando en mí su sentido inacabado, buscando en mí, a pesar de mí, en todos los actores y decorados, para siempre abilitados, el *advenimiento* de su discurso mudo?» (Althusser, 125).

este poder consiste en la posibilidad de descentramiento, vacío y dispersión, todo lo cual no sólo borra la distinción entre autor, actor y espectador, es decir la distinción entre el teatro y la vida, sino que sugiere que el ensayo de Althusser es un efecto de la obra y que el teatro es un discurso de lo real sobre sí mismo. Si nos tomamos en serio estas observaciones de Waren Montag, es decir si nos tomamos en serio que el ensayo mismo de Althusser está *à la cantonade* ¿cómo salir de este *afuera*, que es la representación teatral misma, para elaborar un discurso teórico fuera de la representación teatral? O también así: ¿Cómo se pasa, como pretende Morfino, de «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht (Notas acerca de un teatro materialista)» a *Para leer el Capital*?

Morfino, al parecer, cree perfectamente posible esta salida y este paso. Es decir cree al parecer perfectamente posible pasar de la invención filosófica ligada a la metáfora, a la figuración y a la representación teatral, a la teoría sin representación teatral. Siguiendo quizás a Montag, se podría decir que Morfino cree que hay algo más afuera que el afuera que es la representación teatral de *El Nost Milan*: «el punto de vista teórico, fuera de la representación teatral» (Morfino, 2014: 111). Todo lo que en su texto es el elogio de la invención filosófica, de la metáfora y del Marx *sub specie theatri* que hace posible el encuentro entre Derrida y Althusser, va como a retroceder en función de una teoría fuera de la representación teatral, fuera de la figuración y de la desfiguración que ella comporta. Como en Althusser queriendo escapar de la desfiguración sin tregua de *El Nost Milan*, Morfino parece querer pensar el encuentro fuera de toda figuración, allí donde, *paradójicamente*, Derrida se encuentra consigo mismo en Althusser, donde sus posiciones teóricas concuerdan con éste. No me detengo, por ahora, en esta paradoja. Volveremos a ella cuando hablemos de la incorporación espectral del espíritu¹.

En verdad se puede reconocer que «El “Piccolo”, Bertolazzi y Brecht» es «un verdadero *centro geométrico y teórico de Pour Marx*» (Morfino, 103), sin dejar de hacer de este mismo texto sobre el teatro una «*lettre volée*», según la expresión utilizada por Balibar (Balibar, 1996: viii-ix). La teoría fuera de la representación teatral está siempre en el centro cuando la invención filosófica viene a ocuparlo. Para evitar que la carta (*lettre*) llegue (de antemano) a destino, es preciso modificar la concepción de las relaciones entre la teoría y el arte basada en el supuesto que puede haber pensamiento fuera de la escena, o entrando y saliendo él mismo de ella misma. Lo que está en juego en ello, para decirlo rápido, es la posibilidad de pensar la historia misma y la historicidad del pensamiento. Es lo que sugiere el texto de Montag que hemos citado y otros de este mismo que también tendremos que citar.

Pues bien, no se habrá sacado mucho retrocediendo de la espectrología derridiana en *Espectros de Marx* al pensamiento de la temporalidad y de la historia en *Posiciones*, eso es lo que premedita en este texto Morfino, si allí se han planteado ya las mismas condiciones bajo las cuales se ha escrito *Espectros de Marx*. Y lo que es más grave aún, si la ausencia de la presunta indistinción entre la imaginación y la historia que dice Morfino que caracteriza a la espectrología derrideana, está implicada en eso mismo. Pero habrá que tomar en cuenta, como veremos enseguida, que una de las primeras cosas que puso de relieve el joven Derrida estudioso de Husserl es hasta qué punto la historia se opone a la imaginación. Tal es la condición de lo que Husserl llama, en el *Origen de la geometría*, la «historicidad interna» o «intrínseca». Según esto, se puede estar más «atrapado» («impigliato») que nunca en la teleología, tal es según parece lo que sucede con el texto de Morfino, cuando no se ha reconocido, no digamos ya sólo el poder del arte, sino el poder de la imaginación cuando se le ha asignado una función eminente y fuera de toda génesis histórica. Lo que también quiere

¹ Veremos entonces que Derrida habla de una «paradoja de la imaginación» en *De la gramatología* y junto con ella de una «lógica de la representación» (Cf. Derrida, 2005: 438).

decir que hay que tomarse en serio la teleología y, por ejemplo, comenzar a mimarla. Lo que implica pensar en la *estrategia*. En este sentido, antes que confrontar «El “Picollo”, Bertolazi y Brecht» con *Espectros de Marx*, Morfino quizás lo debió confrontar primero con «La double séance» en *La diseminación* y también en el todavía inédito «Entre deux coups de dés»¹. Y esto no sólo porque tanto Althusser como Mallarmé se refieren a una obra de teatro cuyo texto original no comentaron jamás.

Brevemente: Es Mallarmé quien para Derrida desbarata el filosofema clásico del arte como mimesis. La mimesis de Mallarmé es un mimo de la mimesis, una imitación que no imita nada, o a nada más que a la imitación. Vuelve imposible la discernibilidad absoluta entre lo imitante y lo imitado, entre la obra y su afuera, es decir la referencia. El acontecimiento mimado es el espacio de la escritura. Se suprime así la anterioridad y la exterioridad, la independencia de lo imitado, del significado o de la cosa. Pero, a diferencia de lo que puede creer, no se consagra ningún interior. En contra de lo que fue la apropiación de la estética literaria estructuralista centrada en lo imaginario y en la conversión del texto en una expresión, en un tema significado, esto en un modo de proceder dialéctico, Derrida analiza la ficción sin imaginario en Mallarmé, la inserción del esparcimiento en el interior. Como dirá en *Positions*, son los efectos históricos, genéticos, o la inscripción, aquello por lo que Derrida pone su atención. Una tal preocupación constituye y tiene sus efectos sobre una teleología del texto que predetermina a éste como sentido (Mallarmé como desorganizador de la teleología hegeliana del libro) y sobre una fenomenología y una hermenéutica que busca asegurarse una significación trascendental y teológica sobre la base de una afección privilegiada. No hay por tanto reflexividad o movimiento de la conciencia o de la presencia a sí cuando se trata de la inscripción infinita e indefinida. Lo que Derrida concibe como el trabajo de la diseminación es el juego del trabajo textual que no consagra ni un origen simple ni una *presencia* escatológica. Es lo que marca una multiplicidad irreductible y generativa. Lo que se llama literatura, antes de poder apoderarse de su campo, es lo que nombra la multiplicidad intrínseca de un acontecimiento, o el acontecimiento en cuanto comienza por repetirse. Porque de acuerdo a esto todo comienzo es numeroso, no se puede nunca contar *una* historia. Porque el afuera de la ficción literaria no es más que el efecto de un texto al cual ese afuera no pertenece, la literatura es histórica de lado a lado. Y lo es precisamente en la medida en que la inscripción histórica que ella es no pueda ser neutralizada por la teleología.

Es posible que la teleología del arte de Morfino evite la desfiguración que *naturalmente* evita el pensamiento. La metáfora, para Aristóteles, según consigna Derrida en *Márgenes de la filosofía*, es ese momento «del rodeo donde la verdad puede perderse todavía» (Derrida, 1989b: 281)² En un gesto clásico, Morfino parece hacer que la metáfora, como la mimesis, vuelva [*revienne*] «a la *physis*, a la verdad y a su presencia» (Derrida, 1989: 284), es decir, también, al padre. Pero ¿se puede volver al padre (o al nacimiento) sin haberse comprometido de antemano con un crimen cuyo acontecimiento sólo se puede representar? *El Nost Milan* del que habla sin duda Althusser y al que Montag parece sorprender queriendo tempranamente escapar, podría habernos sugerido ya una respuesta. Dicho en otros términos: ¿se puede hacer

¹ El inédito «Entre deux coups de dés» es mencionado a pie de páginas en *La diseminación* (Derrida, 1975: 279-280). Corresponde al curso «Littérature et vérité: le concept de mimesis», impartido entre los años 1968-1969. Hemos estudiado este inédito en nuestro trabajo de tesis doctoral. Lo que decimos a continuación forma parte de este trabajo (Cf. Trujillo, 2015).

² Dice enseguida: «La metáfora pertenece a la mimesis, a ese pliegue de la *physis*, a ese momento en que la naturaleza, velándose a sí misma, no se ha encontrado todavía en su propia desnudez, en el acto de su propiedad» (Derrida, 1989b: 281).

justicia sin pasar por el crimen del otro? Todo aquí parece ser cuestión de(l) tiempo: «No hay tragedia, no hay esencia de lo trágico sino bajo la condición [...] de esa anterioridad pre-originaria y propiamente espectral del crimen. Del crimen del otro, una fechoría cuyo acontecimiento y cuya realidad, cuya verdad, no pueden nunca *presentarse* en carne y hueso, sino solamente dejarse presumir, reconstruir, fantasear» (Derrida, 1995: 34-35).

III. Teleología, escatología y estrategia.

Para que podamos entender bien porqué Derrida se puede encontrar consigo mismo concordando con Althusser en *Posiciones*, y esto fuera ya de toda representación teatral, debemos avanzar desde la comparación entre los pensamientos de la temporalidad en *Espectros de Marx* y «El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht» hasta la explicitación de la temporalidad como «temporalidad plural» tal y como tiene lugar, según Morfino, en *Para leer el Capital*. Sin embargo, debemos primero conectar lo que Derrida llama en *De la gramatología* «la paradoja de la imaginación», solidaria de la «lógica de la imaginación», con la «incorporación paradójica» del espíritu en el espectro, de la que habla Derrida en *Espectros de Marx* y que es comentada por Warren Montag en su artículo en *Demarcaciones espectrales*: «Espiritus armados y desarmados: los *Espectros de Marx* de Derrida » (Montag, 2002). Que lo que diga Montag aquí sobre esta incorporación en Derrida pueda alcanzar también al Althusser de «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», habrá de indicarnos algo más que lo que habla Morfino sobre el encuentro, entre Derrida y Althusser, en la desfiguración.

1. Trascendentalismo y contaminación: la «incorporación paradójica»

Antes de hablar de «incorporación paradójica» en *Espectros de Marx*, Derrida ha hablado de la «paradoja de la imaginación» en *De la gramatología*. Por ésta entiende ese movimiento de la imaginación que «despierta o irrita el deseo», y, por lo mismo, también «desborda o divide la presencia» (Derrida, 2005: 391). En Rousseau, que es a quien se está considerando, Derrida observa el borramiento de la imaginación, de la memoria y de los signos. No hay presencia sino cuando la imaginación, o el afuera de la presencia, duerme. Pero asimismo observa el esfuerzo de Rousseau por poner la representación afuera, por poner afuera el afuera: «Rousseau querría hacer del suplemento de presencia una pura y simple adición, una contingencia: deseando así eludir lo que, en el adentro de la presencia [agregamos: natural], llama al suplente, y no se constituye más que en este llamado, y en su huella» [Derrida, 392]. En cuanto a la «lógica de la representación», de la que ha hablado antes en ese contexto, ella consiste en que se reconoce la necesidad del representante mientras se le deplora. En Rousseau esto significa que su crítica a la representación «vive dentro de la ingenuidad de la representación», es decir nunca se pregunta lo que pasa con la presencia y con la representación dentro de la presencia. En Rousseau el elogio del «peuple assemblé» no deja de estar conectado con su crítica de la representación. Si hay representante, entonces no puede ser más que el representante del representado. Si no puede haber «preferencia», es decir conversión de la voluntad general y soberana en voluntad particular, entonces tiene que ser una «representación perfecta». ¿Tiene relación esto que se ha dicho aquí en *De la gramatología* con lo que se va a decir del «devenir-cuerpo» del espíritu en *Espectros de Marx*? Podemos, en principio, empezar a contestar con Montag.

Preguntemos antes lo siguiente: la «incorporación paradójica» de la que habla Derrida en su libro sobre Marx ¿podría despertar el deseo de (capturar) una presencia en el mismo movimiento en que (como espectro) se divide o se sustrae? ¿Podría la dificultad de esta captura espectral volver deplorable la espectralidad que se necesita para capturar la presencia? Tras consignar que Derrida hace y defiende la diferencia entre espíritu y espectro (lo que Derrida, como mostraremos enseguida, dice que hace Marx), Montag explica que se trata de una incorporación que vuelve visible al espíritu, que permite que el espíritu, cobrando forma material, produzca efectos. Es que el espíritu, a diferencia del espectro, que es, según Montag, «mucho más fácil de definir, de identificar», escapa a la definición y a la identidad. Ahora bien, si no debemos confundir uno con otro, tal que «el espíritu debe existir “antes de su primera aparición”, incluso en forma de una promesa o una esperanza» (Montag, 2002: 91), es porque la promesa «debe ser desprendible, separable de sus formas materiales e históricas, para no verse agotadas por éstas y en éstas» (Montag, 91). Lo que también significa que al menos un espíritu del marxismo debe sobrevivir a los partidos, los sindicatos, etc., a la espera que haya realizaciones nuevas y mejores. Ahora bien, como hay un peligro constante de un devenir real del espíritu, de «un espíritu siempre materializado de antemano», Derrida, en contra de lo que sostuvo en otro momento, habría intentado «detener el movimiento de deconstrucción» planteando la idea de la indesconstructibilidad de cierta idea de justicia (nota):

Desconstruirla consistiría en mostrar la inseparabilidad de esta idea de un material específico y singular, de una existencia histórica, disociar el marxismo de toda “escatología mesiánica”, esto es, de la promesa que le es originaria y que aguarda como el fin (posible) de todos los esfuerzos dedicados en su nombre. Un marxismo inseparable de sus formas materiales, un marxismo sin una promesa o espíritu trascendentales está muerto... (Montag, 91).

Para Montag no es posible conservar la distinción entre espíritu y espectro sin apelar a un «elemento trascendental, incorporeal e inmaterial» (Montag, 92) no obstante presente en el proceso de incorporación. Sobre la base de la noción de un espíritu indesconstructible de Marx, que «recuerda al *cogito* cartesiano, como sostiene Pierre Macherey en su reseña de *Spectres de Marx*» (Montag, 86)¹, Montag dirá que Derrida ha cambiado completamente de posición. Se aleja así de lo que sostenía en *De la gramatología* en el sentido en que la deconstrucción también cae víctima de su propio trabajo.

Antes de retomar nuestras preguntas iniciales, observemos que Montag, esta vez en su escrito «El Althusser tardío: ¿materialismo del encuentro o filosofía de la nada?», plantea objeciones análogas a las dirigidas a Derrida en el texto que venimos citando. Se trata esta vez de «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», texto de 1982 del que ya hemos adelantado dice Montag que la trayectoria teórica de Althusser se aproxima como en ninguna otra parte a la de Derrida. Consignemos entonces el hecho que observando una discontinuidad con respecto a lo que era su pensamiento en 1970, Montag dice que mientras Althusser escribía en ese momento que «las ideas tienen una existencia material y que la conciencia no es otra cosa que acción», en este texto de 1982 Althusser «no sólo ha separado mente y cuerpo, sino que ha insertado entre ellos el espacio infinito del vacío a través del que están destinados a caer en paralelo por toda la eternidad» (Montag, 2010: 5). Un poco después, y tras haber hecho

¹ Pierre Macherey, autor de «Marx desmaterializado o el espíritu de Derrida» (Macherey, 2002: 23-32), es el único autor de *Demarcaciones espectrales* que cita Morfino en una nota al final del trabajo que comentamos.

notar que el pensamiento althusseriano del vacío se representa también como nada y que se hace de esta nada un origen, un no-origen originario y un destino de todas las cosas, se dirige este origen contra el encuentro aleatorio, contra lo que puede perdurar indefinidamente:

podría decirse que esto es lo que acosa al texto de Althusser: el miedo de que, una vez establecido, el encuentro aleatorio perdure no eternamente, sino, citando de nuevo a Spinoza, indefinidamente, un miedo de lo que, en palabras de Althusser, dure *longtemps*, dura largo tiempo, aquello que no acaba a su hora, como se esperaba y predecía (Montag, 2010: 9).

Es entonces que Montag pone de relieve la mayor proximidad de Althusser a Derrida como «en ningún otro momento de la historia de su relación» (Montag, 10).

Tras sugerir que es bajo la influencia de Derrida que Althusser, en contra de los textos originales de Epicuro y Lucrecio, le otorga un privilegio «a la lluvia como imagen de los átomos y a la caída (*la chute*) o al caer (*tomber*) como su forma primordial del movimiento» (Montag, 10), más adelante se va a decir:

El mundo está entonces cayendo: ha sido dado (donado), repartido, enviado, abandonado, acciones que la tesis [derrideana, según Althusser] de la primacía ausencia sobre la presencia convierte en irreductibles, acciones antes de las cuales no hay nada ni nadie. Todo esto tiende a solidificar [*solidify*] y a hacer permanente el asunto, y en efecto, la importancia del origen (Montag, 13).

Enseguida tras detenerse en un pasaje del escrito de Althusser en donde el principio de la nada originaria y final es resumido en la posibilidad histórica de la permanente revocación de un hecho consumado, Montag observa que el concepto de nada originaria le da al vacío un sentido de destrucción sobre todo del futuro que se nos da a esperar y que nada tiene que ver con un encuentro. Se pregunta entonces si Althusser está produciendo aquí una teoría del mesianismo sin mesías (Cf. Montag 14). Un poco después, tras observar que Althusser parece mostrarse preso del trascendentalismo que en su momento le criticara a Foucault, y de interrogar la filosofía del vacío que además elabora, Montag se pregunta si acaso Althusser pretende introducir otra forma de trascendencia, incluso un dualismo:

¿no sería la idea de una filosofía que hace un vacío con el fin de liberar la producción infinita de lo diverso y lo singular de la unidad trascendental impuesta por la marca del vacío originario, en su misma desconexión respecto de la realidad a la que parecía oponerse, otra forma de trascendencia, incluso un dualismo de pensamiento y extensión, idea y cosa, mente y cuerpo? (Montag, 16).

Finalmente, consignamos que Montag acaba por concluir que en el texto de Althusser prevalece una «conciencia que confunde su tiempo con el tiempo de la historia» y su fin «con el fin de un modo de producción», y que Althusser no habría querido o podido captar «un genuino materialismo del encuentro». Tras haber hecho referencia a «El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht» donde los conceptos de *el vacío* y *la nada* tienen un papel central, conceptos mediante los cuales Althusser puede pensar otro tiempo distinto del tiempo del encuentro, conceptos en los que se destaca además «una temporalidad intolerable», leemos:

“La corriente subterránea” entonces, es la crónica de una “espera que se sabe en vano” de un futuro que no llega ni tarde ni a su hora, de una conciencia que confunde su tiempo con el tiempo de la historia, y su fin con el fin de un modo de producción, que no quiere y quizás no puede captar el hecho de que desde la perspectiva de un genuino materialismo del encuentro, de la misma manera que nada garantiza la llegada de lo mejor, nada prohíbe en absoluto que perdure lo peor (Montag, 18).

Resumamos: de forma casi idéntica a lo que se ha dicho antes sobre Derrida, Montag dice que Althusser ha separado mente y cuerpo en contra de la existencia material de la idea y los ha destinado a caer en paralelo en el espacio infinito del vacío. Una nada como no-origen originario se dirige contra el encuentro aleatorio. En el marco del mayor acercamiento a Derrida, privilegio de la imagen de la lluvia, de la caída y tendencia a la solidificación de acciones que la tesis derridiana de la primacía de la ausencia sobre la presencia vuelve irreductibles. Teoría de un mesianismo sin mesías. Trascendentalismo y trascendencia. En contra de un genuino materialismo del encuentro, en Althusser la conciencia confunde su tiempo con el tiempo de la historia y su fin con el fin de un modo de producción. Nos parece que todos estos aspectos están en mayor o menor medida, directa o indirectamente, reseñados en el texto sobre Derrida en *Demarcaciones espectrales*. Y Montag aquí, no se los ha dejado pasar a Althusser en su mayor cercanía a Derrida, como no se los dejó pasar a Derrida en su texto de mayor cercanía a Marx.

Nos parece que lo menos que se puede decir es que en ambos casos Montag hace aparecer el recurso al trascendentalismo como una defensa contra la historia, y por supuesto contra un «genuino» materialismo del encuentro. Incluso si nos mostramos en desacuerdo con la interpretación de Montag en su primer texto acerca de la incorporación paradójica en Derrida, y asimismo, con lo que parece vincular a Althusser con Derrida en su texto sobre Althusser, nos parece que ha asumido de mejor forma que Morfino la relación, todavía abierta, entre ambos. Y esto no sólo porque en otro trabajo recientemente publicado en castellano, *El tiempo de la multitud* (2015), Morfino nombra a todos los miembros de la lista de Althusser que conforman la tradición del materialismo del encuentro en «La corriente subterránea del materialismo del encuentro», pero incluyendo a Wittgenstein y excluyendo a Derrida¹. Nos preguntamos si Morfino debía mostrar la concordancia de Derrida con el Althusser del cual, según Montag, éste mismo ha tomado tardíamente distancia, y esto sobre la base de hacer retroceder el momento en el cual tardíamente Althusser parece encontrarse con Derrida y así liberar el materialismo del encuentro de la influencia de este último. En cualquier caso, lo decisivo aquí es hacernos cargo de los motivos que ha tenido Morfino en señalar la concordancia de Derrida con Althusser mucho antes de lo que habría sido su toma de distancia con el althusserianismo en *Espectros de Marx*.

Pero antes, esto: ¿podría Derrida haber planteado la idea de justicia, y de la indesconstructibilidad de la justicia, sin un desbaratamiento del trascendentalismo? Creemos que no. Y eso por dos razones relativas al trascendentalismo. Una atañe a Husserl. La otra a Heidegger y a Levinas. Ambas eludidas en el texto de Montag².

¹ Es al comienzo del primer punto («La corriente subterránea del materialismo del encuentro») dentro del capítulo III: «El mundo por azar. Sobre Lucrecio y Espinoza» (Morfino, 2015: 81). El listado en *Para un materialismo aleatorio*, ver Althusser, 2002: 31. Gesto similar se repetirá al final del texto que motiva el presente artículo.

² En «Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derrideana», Gabriela Balcarce, de la Universidad de Buenos Aires, sitúa, a nuestro entender correctamente, la relación de Derrida con Heidegger, pero no haciendo

Brevemente: antes incluso de *De la gramatología*, en su «Introducción» al *Origen de la Geometría de Husserl*, Derrida habla del carácter extraño de la *incorporabilidad ideal* a propósito del modo como la idealidad del sentido se libera en el trabajo mismo de su encadenamiento (Cf. Derrida, 1962: 90). Si esta incorporabilidad ideal no depende ya del lenguaje fáctico, sea de la lengua o en mayor medida de la escritura, sino de la pura *posibilidad* de decir y de escribir, entonces es eso mismo lo que puede poner en peligro la verdad trascendental absoluta de la objetividad. De un lado, esto quiere decir que porque la reducción no implica ninguna negación, no hay ninguna posibilidad que la inscripción sea una inscripción fáctica o exterior y que la historicidad no sea trascendental. Pero de otro lado, esto también quiere decir que porque no se admite la oposición entre lo empírico y lo trascendental, entre el hecho y el derecho, la presencia a sí de la conciencia, precisamente en tanto que trascendental, no puede ya separar de sí una facticidad exterior que la atormenta sobre la base de la neutralización factual. Sucede algo similar cuando, en el marco de la discusión con Foucault en *La escritura y la diferencia*, Derrida muestra que ya no se puede oponer el habla al silencio, el sentido al sin-sentido, la razón a la locura, es decir cuando se trata de la experiencia más aguda del *cogito* cartesiano¹. En este mismo sentido, cuando en el capítulo 5 de *Espectros de Marx* Derrida, a propósito del *phainesthai* en general, hace referencia a la «anarquía del noema» como a «la posibilidad espectral de toda espectralidad», como «el lugar mismo de la aparición, la posibilidad esencial, general, no regional, del espectro» (Derrida, 1995: 153), no hace otra cosa que señalar porqué no resulta posible quedar confinado en el trascendentalismo y porqué la distinción entre espíritu y espectro, a la que está comprometido Marx, sólo se plantea sobre la base de su contaminación. Es lo que se va a comenzar a decir ya en el umbral del capítulo 5, al final del capítulo 4:

si se tiene la sensación de que, al menos en su crítica de Stirner, Marx arremete ante todo contra el espectro y no contra el espíritu, como si creyese aún en alguna purificación descontaminante al respecto, como si el fantasma no acechase al espíritu, como si no lo asediase, precisamente, desde el umbral de la espiritualización, como si la iterabilidad misma, que condiciona tanto la idealización como la espiritualización de la “idea”, no acabase con cualquier seguridad crítica en lo que respecta al discernimiento entre ambos conceptos. Pero lo que quiere Marx es discernir (Derrida, 1995: 141).

¿Estaría demás señalar que, para Derrida, la teoría de la ideología depende «en muchos aspectos» de este discernimiento crítico?²

En cuanto a la idea justicia en relación con Heidegger, y Levinas: es sabido que es desde antes de *Espectros de Marx*, en «Ousia et grammè» (Derrida, 1989b:63-102), que Derrida venía abordando la dificultad de Heidegger en *Ser y Tiempo* de una salida del horizonte trascendental del tiempo, del tiempo determinado a partir del ente-presente, de la presencia. Ahora bien, Derrida interroga lo que será el pensamiento heideggeriano de la presencia como *Anwesenheit* a partir del pensamiento de la *huella (trace)*. Es ésta la que posibilita pensar una diferencia, y la diferencia óntico-ontológica, fuera de la presencia. La huella sería así más vieja

más que una implícita alusión a la cuestión de lo trascendental, y sobre todo a los recursos fenomenológicos que todavía comparecen en el desbaratamiento del trascendentalismo.

¹ Quizás lo que Derrida llama la experiencia más aguda del *cogito* en «Cogito e Historia de la locura», podría recordarle a Montag (siguiendo a Macherey) la indesconstructibilidad de la idea de justicia.

² Cf. Derrida, 2005: 144ss.

que la diferencia óptico-ontológica. Luego, en el texto «La *différance*» (Derrida, 37-62), en relación con el escrito «La sentencia de Anaximandro» de Heidegger, Derrida pondrá en sintonía los conceptos de huella y de *différance* con el de discordia o disyunción (*Unfug*). La relación con la disyunción, esta vez en relación con la problemática heideggeriana de la justicia (*Diké*) y de la injusticia (*Adikia*) y bajo las locuciones alemanas «Fug», «Fuge», «aus der Fuge», «gefügt» y «verfügt», aparece luego en *Espectros de Marx* a propósito del pensamiento del fantasma. Derrida intenta allí pensar el fantasma a partir de la disyunción de la presencia misma del presente, de la no contemporaneidad consigo mismo del tiempo presente, toda vez que «el presente está en la *adikia*, es decir, traduce Heidegger, trastornado, desquiciado (*aus der Fuge: out of joint*, si se quiere) » (Derrida, 1995: 39). Pero eso no es todo. Porque bajo la disyunción del presente, habría que donar la justicia (hacer justicia) sustrayendo el don «a todo horizonte de culpabilidad, de deuda, de derecho e incluso, quizás, de deber», Derrida se va a preguntar, esta vez en términos muy próximos a Levinas, si el más allá del derecho, de la juridicidad, de la moral y del moralismo, «la justicia como relación con el otro», acaso no supone «el irreductible exceso de una dis-yunción o de una anacronía»: «cierto *Un-Fuge*, cierta dislocación *out of joint*, en el ser y en el tiempo mismo, una dis-yunción que, por afrontar siempre el riesgo del mal, de la expropiación y de la injusticia (*adikia*) contra los cuales no hay garantía calculable, sólo ella podría *hacer justicia e impartir justicia* al otro como otro » (Derrida, 41). A partir de de esta relación con el otro, con el otro como otro, y no sin correr el riesgo de la injusticia, lo que entiende Derrida por la indesconstructibilidad de la justicia como «condición de toda deconstrucción», está «ella misma *en deconstrucción* y permanece, y debe permanecer –esta es la inyunción- en la dis-yunción del *Un-Fug*» (Derrida, 41-42)¹. No correr el riesgo de la injusticia, diremos enseguida los mismo de la teleología, implicaría, según Derrida, poder descansar en la buena conciencia del deber cumplido, perder la oportunidad del porvenir, de la promesa o de la llamada, etc., etc. Es entonces sólo bajo los términos de la incorporación paradójica, en donde la primera espiritualización produce ya espectro, que podemos creernos libres del espectro.

2. El riesgo de la indistinción entre la teleología y la escatología: la necesidad de la estrategia.

Al parecer el pasaje de *Espectros de Marx* en que Derrida dice que *debe* distinguir teleología de escatología incluso si la apuesta por hacer su diferencia «siempre y necesariamente estará privada de garantía» ha concitado menos interés en los comentaristas althusserianos que el pasaje análogo en donde, reiterando la dificultad de la distinción, dice que tanto la teleología como toda escatología mesiánica ha sido algo que el althusserianismo ha creído deber intentar de disociar del marxismo. De hecho, la crítica de Montag a lo que sería el trascendentalismo de la distinción entre espíritu y espectro, y cuyo efecto es la idea de una justicia indeconstructible, está, en el texto que hemos comentado, estrechamente ligada al intento de objetar la crítica de

¹ La cursiva es de Derrida. Derrida viene de definir la relación de la deconstrucción con la posibilidad de la justicia en los siguientes términos: «lo que debe (sin deuda y sin deber) entregarse a la singularidad del otro, a su *precedencia* o a su *solicita proveniencia* absolutas, a la heterogeneidad de un *pre-* que significa, sin duda, lo que viene antes que yo, antes que todo presente pasado, pero también aquello que, por eso mismo, viene del porvenir o como porvenir: como la venida misma del acontecimiento. La necesaria dis-yunción, la condición des-totalizante de la justicia, es aquí la del presente y al tiempo, la condición misma del presente y de la presencia del presente. Aquí se anunciaría siempre la deconstrucción como pensamiento del don y de la indesconstructible justicia...» (Derrida, 1995: 41).

Derrida al althusserianismo. Y esto sobre la base que Derrida mismo ya no parece sostener, como lo hacía en *De la gramatología*, el carácter interminable de la crítica deconstructiva. Es claro, basta con examinar en el contexto en que Derrida dice lo que dice sobre el althusserianismo para observar que se está relacionando el intento de disociar el marxismo de la teleología y de la escatología mesiánica con lo que sería su procedimiento hipercrítico. Balibar mismo, en quien podríamos ver una excepción, dada su recepción del problema derrideano de la dificultad de la señalada distinción en su escrito «Eschatology versus teleology: The Suspended Dialogue between Derrida and Althusser » (Balibar, 2009), se ha mostrado muy interesado en dilucidar en qué podría consistir la incapacidad de Althusser y su entorno en hacer la distinción conceptual entre teleología y escatología. Montag, por su parte, sin dejar de seguir este mismo texto de Balibar, en un escrito más reciente intitulado «Althusser y el problema de la escatología», no hará mención de la dificultad planteada por Derrida sino en el curso de una exposición donde lo importante no es sólo ni principalmente señalar en Derrida

un síntoma de una incapacidad estructural para leer a Althusser, sino en relación con su propio trabajo –contra lo que él mismo habría sostenido anteriormente- y con respecto al tipo de represiones y desplazamientos que le permitirán descubrir o redescubrir a Marx y, por lo tanto, la escatología que, según insistirá, puede y deber ser distinguida de toda teleología. (Montag, 2015).

Dirá enseguida: «Como ha demostrado Balibar, Derrida atribuye el error de haber mezclado los conceptos de escatología y teleología, los conceptos de último y fin, límite y objetivo a “Althusser y los althusserianos” y a su postura “hipercrítica”, mientras que dos décadas antes de *Espectros de Marx*, él liga repetidamente estos conceptos» (Montag, 2015). A nosotros nos parece que bien se podría suscribir todo esto y todavía tendríamos que enfrentar qué puede significar que la distinción entre teleología y escatología no esté garantizada.

Ahora bien, es el texto de Montag más que el de Morfino el que al parecer puede comenzar a contestar esto, en la medida en que no sólo no desaloja del pensamiento althusseriano una relación con la escatología, lo que sí pretende hacer éste último, sino que también pretende mostrar hasta qué punto cierto olvido de Derrida sobre la función de la última instancia en el trabajo de Althusser es también el olvido de lo que él mismo ha pensado sobre esta función. Habrá que señalar en qué consiste este doble olvido. Si es cierto lo que dice Montag, que entre sus múltiples lectores, Derrida «es uno de los pocos en comprender y sobre todo, en apropiarse para sus propósitos», de ese momento teórico «complejo y elíptico» en el que Althusser debate con la teología y al que no es ajeno el concepto de última instancia, entonces no se trata ya sólo, como sostiene Morfino, de que Derrida concuerda Althusser, incluso que coincide consigo mismo, y que no podía desconocer la teoría de la temporalidad en la época que Althusser realizaba el seminario sobre *El Capital*, sino que ahora se trata de que Derrida es uno de los pocos en comprender y sobre todo, en apropiarse para sus propósitos, de un momento teórico muy elíptico pero decisivo para entender la función de la última instancia, hasta el punto que olvidando ésto también se habrá olvidado que lo pensaba él mismo. Evidentemente que, dicho todo esto, tendríamos el derecho a preguntar por qué Derrida entonces tendría una incapacidad estructural de leer a Althusser. O incluso, qué es su incapacidad de leer a Althusser cuando se ha utilizado a Althusser para otros propósitos. Pero lo más importante: ¿por qué ligaba repetidamente los conceptos de teleología y escatología, o por qué le era tan difícil distinguir dichos conceptos en el momento en que pensaba lo mismo

que la última instancia? Obviamente no intentamos resolver esto aquí. Nos contentamos con bosquejar la forma de este problema.

Pues bien, bajo el primer subtítulo de su escrito («La disyunción de la temporalidad en el Hamlet de Derrida») Morfino comenta que para Derrida la herencia más profunda del marxismo es lo mesiánico. En palabras de Derrida de *Espectros de Marx*: «la venida del otro, la singularidad absoluta e inanticipable de lo arribante [*arrivant*] como justicia» (Derrida, 1995: 42). Es la «experiencia de la herencia en general», imborrable de la experiencia de Marx. Ya hemos dicho que la justicia, la indeconstructible justicia, siempre en deconstrucción, es la relación con el otro en una disimetría infinita, es el exceso de una dis-yunción. No se hace justicia más que al *otro como otro*, sobre la base de una cierta desfiguración, como hemos dicho al comienzo. Es el aquí, ahora, sin coyuntura, *out of joint*, de lo arribante. Y donde el «sin», como el “sin partido”, sin “clase”, etc., «no tiene nada de negativo» (Derrida, 2002: 294)¹. Todo esto no *sin* correr el riesgo de la injusticia. No *sin* correr el riesgo, además, de la teleología. Lo que Derrida busca, intentando distinguir la escatología de esta última, es la *extremidad* de lo mesiánico, un *esjaton*, cuyo «último acontecimiento (...) pueda exceder, a cada instante, el término final de una *physis*, como el trabajo, la producción y el *telos* de toda la historia» (Derrida, 1995: 50). Un poco después de decir esto, tras hablar de la apertura del porvenir y de comenzar a decir que *no se sabe* «si la espera prepara la venida del por-venir o si recuerda la repetición de lo mismo, de la cosa misma como fantasma», Derrida hablará de la necesidad de distinguir entre la escatología y la teleología: «Debemos distinguir aquí entre la escatología y la teleología, incluso si la apuesta por semejante diferencia corre constantemente el riesgo de borrarse en la más frágil o más ligera inconsistencia –y, en cierto modo, siempre y necesariamente estará privada de garantía contra este riesgo». (Derrida, 1995: 50).

Esta posibilidad de no poder dejar de correr el riesgo de confusión con aquello de lo que es preciso distinguirse, parece responder a una *pasión* (paso, no, pasado, pathos, etc) característica de la deconstrucción. La posibilidad de la confusión con la teleología implica, sin duda, correr el riesgo de la reapropiación dialéctica. Pero sin este riesgo, como hemos ya anticipado, no se puede cernir la posibilidad trascendental, *a priori*, de un *afuera* inapropiable. Por eso es que, saliéndole al paso a Warren Montag, habría que decir que un cierto materialismo es indisociable de la deconstrucción. Es lo que explica lo que Derrida va a llamar tempranamente «violencia trascendental». Esta violencia, ligada a la fenomenalidad misma, puede, asimismo, ser cómplice de la «peor violencia». Es, sin duda, lo que está en juego en la paradoja de la imaginación como deseo de la representación perfecta en Rousseau y en la incorporación paradójica como posibilidad de soldadura artefactual, a propósito de Marx. Contra la reducción de la justicia a un horizonte totalizador que reniega de la historicidad, el mesianismo marxista es un reunir sin conjunto, sin partido, sin clase, etc.². De ahí la insistencia en una historicidad que abra al pensamiento afirmador de la promesa.

Se viene de hablar en *Espectros de Marx* de la apertura del porvenir y de que por lo mismo no se sabe si se trata de la venida del por-venir o de la repetición de lo mismo, «de la

¹ Antes de *Espectros de Marx*, hay por lo menos dos lugares en que Derrida ha trabajado en torno a la locución «sin» (*sans*). Ver, el «Sin del corte puro» en *La verdad en pintura* (Derrida, 2001b: 93ss). También en «Pas», en *Parages* (Derrida, 2003: 17-108).

² Se hablará de la peor violencia que hay que evitar también en relación con Foucault, con una cierta confrontación entre Husserl y Lévinas y, más tardíamente, en un análisis sobre la posibilidad de una complicidad con lo peor en Benjamin. En relación con Levinas cf. Derrida, 1989a: 175. En relación con Benjamin, ver Derrida, 2002: 150.

cosa misma como fantasma». Se podría querer oponer el fantasma a la historia, por ejemplo, y decir que el fantasma debe no ser nada (*doit n'être rien*) o una nada imaginaria (*rien imaginaire*). Nada más que lo imaginario. Es, según Derrida, la respuesta de la filosofía ante una nada que incluso toma cuerpo. Es la respuesta ontológica de Marx a una cuestión abierta por su firma. Respuesta ante una cosa antes que ante una cuestión: ante una cosa que pasa, *un vacío*. La respuesta es entonces un recubrimiento. La demarcación que plantea Morfino, al final de su texto, ¿puede no dejarse amenazar por esa cosa que pasa, por ese vacío, cuando para poder hablar de la historia pretende querer determinar el límite de lo imaginario, lo imaginario como tal? Morfino, en efecto, pretenderá objetarle a Derrida su rechazo a trazar firmemente la línea de demarcación entre «la temporalidad simple y singular de la imaginación y aquella compleja y plural de la historia» (Morfino, 2014: 121), sin advertir que esa misma distinción podría tomar el lugar de la cosa que pasa¹. Más o menos como cuando Husserl quería hacer de la relación con el otro un puro elemento imaginario en el monólogo interior, sin advertir que es la conciencia lo primero que se pierde en medio de un lenguaje cuyo elemento representativo no admite la distinción entre la realidad y la representación, lo verdadero y lo imaginario (Derrida, 1995: 99). En cierto sentido, no se puede estar más lejos de la imaginación propiamente tal cuando se trata de esta cosa que pasa². La fenomenalidad del espectro está ligada a lo que en *Espectros de Marx* Derrida identifica con el *phainesthai* en su máxima generalidad: «la posibilidad espectral de toda espectralidad» (Derrida, 153). Es lo que en otra parte llama «*anarquía del nóema*» (Derrida, 1989a: 224), es decir lo que como «componente intencional pero *no real* de lo vivido fenomenológico» no pertenece ni a la conciencia, ni al mundo (es la distinción entre «*reell*» y «*real*» en Husserl). Ni «*reell*», ni «*real*», la «irrealidad» del nóema no es, por eso mismo, nada fantástico o imaginario. Esta «irrealidad» irregional, es «la condición de toda experiencia, de toda objetividad, de toda fenomenalidad» (Derrida, 1995: 153), incluso de toda correlación noético-noemática³. Sobre esta «irrealidad», Derrida se preguntará si «acaso inscribe la posibilidad del otro y del duelo en la fenomenalidad misma del fenómeno» (Derrida, 153).

¹ En esto Morfino sigue también el artículo de Macherey en *Demarcaciones espectrales*. Ya hemos dicho que es el único autor citado de dicho libro. Planteemos la siguiente pregunta: ¿y si lo que sobre todo da a pensar Derrida es la *necesidad* de demarcar, de «trazar firmemente» la línea de demarcación entre la imaginación y la historia? Tras esta pregunta, aprovechemos de decir que no hay que querer oponerse a Derrida para poder equivocarse sobre este asunto. En «Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derrideana», Gabriela Balcarce pretende poner de relieve la distancia infinita entre Derrida y Heidegger diciendo que la «caída» de la unicidad del sentido «delata el estatuto contingente y ficcional de toda reunión» (Balcarce, 2014: 95).

² Se puede reconocer los antecedentes de esta cosa que pasa y su no identificación con lo imaginario en los trabajos más tempranos de Derrida. En efecto, la oposición entre la génesis histórica y la imaginación es parte del tema central de la Memoria del joven Derrida. Allí se muestra que el análisis eidético y la variación imaginaria son solidarios y en cierto modo refractarios a la génesis histórica. Es una especie de lucha contra la posibilidad de la contaminación o la complicación empírico-trascendental. Y cuando la historia se impone a la fenomenología, Derrida muestra que Husserl está a punto de reconocer esencias propiamente históricas, es decir una fenomenalidad interiormente contaminada. La teleología entonces viene a salvar a la fenomenología de esta complicación. Y la génesis del sentido es contenida en el sentido de la génesis. Cf. Derrida, 1990. Enseguida, en su «*Introducción*» a *El Origen de la Geometría de Husserl* Derrida muestra que en Husserl la posibilidad histórica de objetos puramente ideales requiere la supresión de la imaginación y la apertura trascendental de una historicidad intrínseca o interna. La historia como historia intrínseca se opone a la imaginación.

³ Como se dirá en otra parte : «abertura al como tal de ser y a la determinación de la totalidad de las regiones en general, no puede describirse, stricto sensu y simplemente, a partir de una estructura regional determinada» (Derrida, 1989a: 224).

Quizás se pueda decir que la anarquía del nóema indica aquí el aparecer espectral del otro tiempo o del tiempo del otro. El fantasma no pertenece al tiempo si por ello se entiende el encadenamiento de presentes modalizados (presente pasado, presente actual, “ahora”, presente futuro)” (Derrida 14). Él es intempestivo, furtivo. Y si no se puede controlar sus idas y venidas, es porque «empieza por regresar». No hay cómo establecer un principio y un fin que controle su paso. Pero no hay cómo hacer de esto un problema si no se ha planteado ya la posibilidad teleológica del comienzo y del fin. Es lo que le permite a Morfino, siguiendo a Althusser, distinguir dos formas de temporalidad, un tiempo vacío y un tiempo pleno, incluso si su forma de relación es que no se relacionan. La representación hegeliana del tiempo es, como se sabe, ejemplar: continuidad homogénea (sucesión) y contemporaneidad (simultaneidad). Como dirá Morfino, ella se caracteriza por la sucesión continua de horizontes contemporáneos cuya unidad es garantizada por la omnipotencia del concepto. El concepto marxista del tiempo histórico, en cambio, es el de una estructura compleja.

Se podría querer sostener a partir de aquí que el pensamiento derrideano del tiempo permanece prendado del tiempo teleológico como «único tiempo». Y que, incluso si coincide con Althusser en refutar el esquema lineal, metafísico, del desarrollo de la presencia, incluso si además suscribe el pensamiento del tiempo y de la historia en *Positions*, se mantiene prendado de la teleología con la cual sin embargo se desmarca más tarde a través de una escatología. La mesianicidad de la que habla Derrida tras *Espectros de Marx*, en «Marx e hijos», es concebida como una «estructura universal de la experiencia» que hace cortocircuito con la alteridad de cada evento histórico. La teoría del tiempo plural en Althusser elaborada en *Para leer El capital*, es también la teoría de su articulación. Es un tiempo complejo y no lineal que entrelaza diferencialmente los tiempos. Habría así la posibilidad de conceptos fuera de la metafísica, del que la tradición del materialismo del encuentro da prueba. Junto a los autores de esta tradición, no sólo dentro de la cual, sino a causa de la cual Derrida no es mencionado, hay que remarcar este gesto, Althusser dice, según Morfino, que no habla la voz de un logos, sino el inaudible trazo de una estructura de estructuras.

Ahora bien, pese a todo lo que aquí se dice, en el curso de una discusión con la interpretación, basada en un malentendido, de L. Gerbier sobre el tiempo en Aristóteles, malentendido que Morfino atribuye al influjo de la interpretación de Heidegger sobre la génesis del concepto vulgar de tiempo, ha reconocido al menos en *El tiempo de la multitud* que, en «uno de sus más lípidos, *Ousia et grammè*, Derrida ha puesto de relieve cómo la cuestión es mucho más compleja» (Morfino, 2015: 130). Si tomamos esta especie de concesión a Derrida por parte de Morfino de haber puesto de relieve lo complejo de esta cuestión, podemos al menos decir lo siguiente¹: en efecto, en «*Ousia et grammè*», Derrida va a discutir lo que Heidegger llama «concepto vulgar de tiempo» toda vez que, en la tradición metafísica entre Aristóteles y Hegel, incluso entre Parménides y Husserl, no habría otro concepto de tiempo que oponerle, el «privilegio del presente» nunca ha sido puesto en cuestión². Sin embargo, la cuestión es más compleja. Eso no significa que el tiempo sea uno, o único. Ya Aristóteles habría instalado en Física IV las premisas de un pensamiento del tiempo no dominado simplemente por el

¹ Hemos desarrollado con cierto detalle este asunto en dos escritos. Uno lleva por título «La dialéctica en sentido estricto. Jacques Derrida y el Mittelpunk hegeliano» (cf. Trujillo, 2009: 127-158). El otro escrito es «Una diferencia sin como tal. Jacques Derrida y su diferencia con Heidegger» (Trujillo, 2016).

² En «El tiempo de los adioses», extenso comentario al texto de Catherine Malabou, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Derrida la interrogación de Malabou de la discutible interpretación que Heidegger habría propuesto del tiempo en Hegel. Destaca ahí que lo que Heidegger llama concepto vulgar de tiempo está relacionado «con el concepto corriente dominado por el esquema del flujo, por la sucesión del curso fluvial de los “ahora” presentes, etc.». (Derrida, 2013: 360).

presente. En la medida en que este pensamiento se encuentra no sólo en Kant, sino también en Hegel, la tradición del concepto vulgar de tiempo que, según Heidegger en *Ser y Tiempo*, va de Aristóteles a Hegel, debe confrontarse enteramente con este no dominio del presente. Es lo que explicará la negatividad dialéctica. Todo el trabajo sobre de la *estructura* dialéctica en *Glas* (Derrida, 1974), no hace sino mostrar la dificultad de asegurar un único tiempo.

Pero si el trabajo de Derrida ha comenzado por la teleología husserliana es porque ha podido cernir en ella una complicación dialéctica que la historicidad trascendental no ha hecho sino poner de relieve. La teleología husserliana, en efecto, comporta un pensamiento de la infinitud como «lo indefinido de un “al infinito”» y por lo cual difiere de la teleología hegeliana. Porque en Husserl la transparencia del sentido no es nunca ni inmediata ni total, Derrida ha dicho que, al menos hasta un cierto punto, «deja creer que él no ha *derivado* jamás la diferencia de la plenitud de una parousia, de la presencia plena de un infinito positivo; que no ha creído jamás en el cumplimiento de un “saber absoluto”, como presencia junto a sí, en el Logos, de un concepto infinito» (Derrida, 1985: 164). Es lo que muestra, según Derrida, el movimiento de la temporalización, el cual pone en aprietos la forma matricial del presente viviente.

Y es el presente viviente precisamente lo que el espectro interviene como lo que, más allá de toda presentación, incluso de toda representabilidad, queda como lo absolutamente pasado o lo absolutamente porvenir. Ya en *De la gramatología* se hablaba de la huella y de la relación con una pasividad, «con un pasado, con un allí-desde-siempre al que ninguna reactivación del origen podría dominar plenamente y despertar a la presencia» (Derrida, 2005: 86). Es la relación con un «pasado absoluto» que no puede ser comprendido como un presente-pasado. Y por eso simplemente como un pasado. Es que su pasividad es también su relación con el “porvenir”. Derrida tiene la precaución de hablar de porvenir entre comillas, para no designar el futuro. La apelación más tardía a un *esjaton*, es la apelación al que está porvenir, al arribo del arribante que no se deja pensar sino desde este por-venir. Se podría intentar cernir aquí, como lo hace Montag, la última instancia althusseriana. Y esto en contra de lo que de ella ha dicho Derrida en la entrevista con Michael Sprinker a fines de los años 80 (Derrida, 2012). Lo que Derrida «se perdió de Althusser» según Montag en virtud de las incapacidades, desplazamientos y olvidos a los que ya hemos aludido, es «la necesidad de postular simultáneamente una instancia (*instantia* o presencia) que es la última, que sigue a las otras y pre-eminentemente sobre ellas [...] y el hecho de que la última instancia no llega jamás [...] que no está presente en ningún lugar y en ningún tiempo» (Montag, 2010). Y lo que se perdió Derrida tiene que ver con el olvido de lo que él mismo pensaba en el «Exergo» con el que comienza *De la gramatología*, a saber, el mundo por venir, el mundo que, en palabras de Derrida, «se anuncia en el presente más allá de la clausura del saber» (Derrida, 2005: 10). Este mundo es, para Montag, la «última instancia» de Derrida: «el mundo que está presente sólo en el sentido en que está irreductiblemente por llegar, la escatología negativa, la parousia de la ausencia [...], antes que la ausencia de parousia, el mundo cuyo efecto no consiste sino en el hecho de que no llegará jamás» (Montag, 2010). Montag añadirá enseguida que de lo que se trata es de «figuras de un origen no originario y de una finalidad sin fin».

¿No deberíamos reconocer, en la «última instancia» de Derrida, el recurso a unas figuras que todavía con dificultad se pueden distinguir del origen y de la fin? Todavía con dificultad, luego también, no sin el recurso a la *estrategia*. No se le puede recriminar a Derrida, como pretende Morfino, el hecho de no tomar distancia de la tradición teológica sobre la base de su repetición, toda vez que la repetición, el pensamiento de la repetición, por ejemplo del re-aparecido, es lo que interviene la tradición. Además de lo que muestra Montag en su texto sobre la relación del Althusser con la tradición teológica, ¿no habría que decir lo mismo de la

relación sin relación (la indiferencia) entre el tiempo vacío y el tiempo pleno en «El "Piccolo", Bertolazzi y Brecht»?

Finalmente, lo que Derrida llama «mesianicidad» en *Espectros de Marx* y que considera «una estructura universal de la experiencia», es una figura que bien podría ser tomada junto a la «auto-afección», considerada de la misma forma en *De la gramatología*. En ambos casos, se trata de la experiencia del otro, del tiempo y de la muerte. Quizás se pueda decir que se trata de una relación a–teleológica en el primer caso, en tanto que experiencia de «la venida del otro, de la singularidad absoluta e inanticipable del arribante *como justicia*» (Derrida, 1995: 42) y de una relación an–árquica en el segundo, en tanto la «auto-afección constituye lo mismo (autó) dividiéndolo. La privación de la presencia es la condición de la experiencia, es decir de la presencia » (Derrida, 2005: 211). Bajo los términos de semejante alteridad, lo que sin duda ya no tiene lugar es tanto la conciencia como el afuera que la conciencia necesita para ser seguir siendo la conciencia.

Bibliografía

- Althusser, L. (2013a). *Cursos sobre Rousseau*, Buenos Aires: Nueva Visión.
- Althusser, L. (2013b). Dos cartas de Althusser a Derrida. En *Escrituras aneconómicas*. <http://www.escriturasaneconomicas.cl>
- Althusser, L. (2008). Sobre el "Contrato Social". En *La Soledad de Maquiavelo*. (63-109). Madrid : Akal.
- Althusser, L. (1993). L'unique tradition matérialiste. En *Revue Cairn. Info*. www.cairn.info/revue-lignes0-1993-1-page-75.htm
- Althusser, L. (1992). *El porvenir es largo. Los hechos*. Barcelona: Destino.
- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Carlos Marx*. México: Siglo XXI.
- Balcarce, G. (2014). Desajustes de la justicia. Por una filosofía materialista derrideana. En *Eikasía*. www.revistadefilosofia.org
- Balibar, E. (2009). Eschatology versus Teleology: the Suspended Dialogue between Derrida and Althusser. En Pheng Cheah et al (ed.). *Derrida and the Time of the Political*. Durham: Duke University Press.
- Balibar, E. (1996). Avant-propos. En Althusser, L. *Pour Marx*. Paris. La Découvert.
- Bidet, J. (2007). *Refundación del marxismo. Explicación y reconstrucción de El Capital*. Santiago: Lom.
- Bórquez, Z. (2015). Introducción. En *Fenomenología, firma, traducción* (11-64). Santiago: Editorial Pólvora.
- Bórquez, Z. / Rodríguez, M. (2012). Althusser y Derrida. Estrategia e implicaciones conceptuales. En *Revista Pensamiento Político*. Santiago: Universidad Diego portales. www.humanidades.udp.cl
- Collazo, C. *Althusser y Derrida. Una alianza política*. www.academia.edu.
- De Man, P. (1979). *Allegories of Reading*. New Haven and London: Yale University Press.
- De Man, P. (1971). The Rethoric of Blindness. En *Blindness and Insight*. (102-141). New York: Oxford University Press.
- Derrida, J. (2013). El tiempo de los adioses. En Malabou, C. *El porvenir de Hegel*. Santiago: Palinodia.
- Derrida, J. (2012). *Política y amistad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Derrida, J. (2005). *De la gramatología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. / Roudinesco, E. (2002). *Y mañana qué...* México: FCE.

- Derrida, J. (2002). Marx e Hijos. En Sprinker, M. (ed.). *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- Derrida, J. (2001a). *La tarjeta postal*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J., (2001b), *La verdad en pintura*. Buenos Aires: Paidós.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J. (1990). *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. París : PUF.
- Derrida, J. (1989a). *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1989b). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Madrid: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1972). *Positions*. París: Minuit.
- Derrida, J. (1962). Introduction à L'origine de la géométrie de Husserl. París : PUF.
- Labandeira, M.C. (2009). Althusser/Derrida. Una herencia invertida. En *AdVersus*, VI, 14-15. www.adversus.org
- Marrati, P. (1998). *La genèse et la trace*. Kluwer Academic Publishers.
- Montag, W. (2002). Espíritus armados y desarmados. Los *Espectros de Marx* de Jacques Derrida. En Michael Sprinker (ed.) *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- Montag, W. (2015). Althusser y el problema de la escatología. *Revista Demarcaciones*. 3. Recuperado de: <http://revistademarcaciones.cl>. Tr. Natalia Romé.
- Montag, W. (2010). El Althusser Tardío : ¿Materialismo del Encuentro o Filosofía de la Nada?. En *Décalages*. 2(1), 1-20. Recuperado de <http://scholar.oxy.edu/decalages>. Tr. Aurelio Saonz Pezonaga.
- Montag, W (2006). La dialectique à la cantonade: Althusser devant de l'art. En *Marxismes au XX^e siècle*. Recuperado de <http://www.marxau21.fr>
- Morfinio, V. (2015). *El tiempo de la multitud*. Santiago: Doble ciencia.
- Morfinio, V. (2014). *El materialismo de Althusser*. Santiago: Palinodia.
- Morfinio, V. (2013). Althusser, Spinoza et la temporalité plurielle. En *Penser la transformation*. Recuperado de www.penser-la-transformation.org
- Sprinker, M. Ed. (2002). *Demarcaciones espectrales*. Madrid: Akal.
- Trujillo, I. (2016). Una diferencia sin como tal. Derrida y su diferencia con Heidegger. En *Revista Pensamiento*. Madrid: Universidad de Comillas. (Por aparecer)
- Trujillo, I. (2015). Ficción histórica. Aproximación al problema histórico de la ficción en Jacques Derrida. (Tesis doctoral inédita). Facultad de Artes Universidad de Chile / Ecole Doctorale, Université Paris X.
- Trujillo, I. (2009). La dialéctica en sentido estricto. Derrida y el Mittelpunkt hegeliano. En Alonso, A. / Jimenes, M. (eds.) *Figuraciones contemporáneas de lo absoluto*. Valencia: Universidad de Valencia.

Ideología y medios de comunicación masiva. Una aproximación

Carlos Riveros Palavecino*

En el presente texto se muestra cómo operan los aparatos ideológicos de Estado de información, que también podríamos llamar de comunicación masiva (televisión, internet, radio, periódicos, etc.), en particular a través de las modalidades de la publicidad, los noticiarios y las telenovelas, en orden a posibilitar la reproducción de las relaciones capitalistas de producción (la explotación) y las relaciones que de ella dependen (consumo excesivo, etc.). Se explicita cómo, de acuerdo a Althusser, esta reproducción posibilitada por estos aparatos ideológicos de Estado, al igual que por la totalidad de aparatos ideológicos de Estado, depende de una representación imaginaria de la relación entre los individuos y las relaciones reales de producción, vale decir, depende del modo en que nos relacionemos con la explotación, en cómo la concibamos. Se muestra, por lo tanto, cómo los aparatos ideológicos de Estado promueven y encarnan esta representación imaginaria con la cual nos enfrentamos, a final de cuentas, con la totalidad del mundo.

La ideología y los aparatos ideológicos de Estado que la encarnan y la promueven tienen como función, de acuerdo al texto de Louis Althusser *Ideología y aparatos ideológicos de Estado* (en adelante IAIE), el posibilitar la *reproducción de las relaciones de producción*¹ al representar *la relación imaginaria de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan*², es decir, en otras palabras, y atribuyéndolo al modo capitalista de producción, tienen como función el posibilitar la reproducción de la explotación al representar la relación que tengamos con el modo de producción dominante mediante ficciones, vale decir, mediante una deformación imaginaria de la realidad. La ideología y los aparatos ideológicos de Estado, entonces, tienen como función el *pintarnos un mundo ficticio*³ que posibilite la perpetuación y legitimación del modo de producción dominante, esto es, la explotación.

Pero, ¿de qué modo logra la ideología y aquellos aparatos *convencer* de que la representación imaginaria que entregan es legítima? Lo logran mediante el mecanismo de toda ideología que consiste en su *estructura especular redoblada*⁴, vale decir, en la forma en que logra, como un espejo, que todos aquellos que se vean interpelados por la ideología se reconozcan en ella. La ideología es una representación imaginaria que les da sentido a los individuos que se ven interpelados, llamados, hacia y por ella. Pero vayamos de a poco para esclarecer bien esto y definamos qué son los aparatos ideológicos de estado, de manera de entender bien qué es una

* Universidad Alberto Hurtado.

¹ Ver Althusser (2011), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires: Nueva Visión, página 31. En adelante todas las citas a IAIE referirán a esta versión en español del texto.

² IAIE, p. 46.

³ Cf. Althusser (1967), *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 194: "En la ideología los hombres expresan, en efecto, no su relación con sus condiciones de existencia, sino la *manera* en que viven su relación con sus condiciones de existencia: lo que supone a la vez una relación real y una relación "vívida", "imaginaria". La ideología es, por lo tanto, la expresión de la relación de los hombres con su "mundo", es decir, la unidad (sobredeterminada) de su relación real y de su relación imaginaria con sus condiciones de existencia reales. En la ideología, la relación real está inevitablemente investida en la relación imaginaria: relación que *expresa* más una *voluntad* (conservadora, conformista, reformista o revolucionaria), una esperanza o una nostalgia, que la descripción de una realidad."

⁴ Ver IAIE, p. 62.

ideología y cómo es que ésta opera sobre los individuos, para luego trabajar sobre el objetivo principal de este texto, a saber, entender cómo es que los medios de comunicación masivos (la televisión, el internet, el periódico, revistas, etc.), como aparatos ideológicos de estado que son, cumplen con la función, entre otras, de mantener, perpetuar y legitimar el estado de cosas puesto por la clase dominante. Pero para comenzar con lo anterior partamos analizando qué es, según el texto en cuestión, el Estado.

De acuerdo a la tradición marxista, de la cual Althusser rescata, entre muchos otros, este punto en particular, el Estado es un aparato cuya función esencial es mantener y perpetuar el orden de cosas impuesto por la clase dominante.

Presentada en esta forma, la "teoría" marxista-leninista del Estado abarca lo esencial, y ni por un momento se pretende dudar de que allí está lo esencial. El aparato de Estado, que define a éste como fuerza de ejecución y de intervención represiva "al servicio de las clases dominantes", en la lucha de clases librada por la burguesía y sus aliados contra el proletariado, es realmente el Estado y define perfectamente su "función" fundamental. (IAIE, p. 19).

El Estado es entendido como aparato de Estado cuya función es contener a la clase dominada (los trabajadores) mediante la represión y la violencia. Se constituye, por lo tanto, de todo el aparataje administrativo de gobierno junto a la policía, los tribunales y el ejército. Quien tiene, por lo tanto, el *poder* de Estado, vale decir, quien se ha hecho con todo ese aparataje represivo (además de los aparatos ideológicos, de los cuales hablaremos más adelante), tiene la capacidad de mantener y perpetuar, incluso legitimar, el estado de cosas que se *ponga*. El Estado, por consiguiente, se vale y se constituye de este aparato represivo para contener a la clase explotada.

Distinto es el caso de los aparatos ideológicos de estado. Éstos, a diferencia del aparato represivo de estado (ejército, tribunales, etc.) corresponden más bien al ámbito *privado* y no *público* y su función, al igual que el aparato represivo, es mantener y legitimar el estado de cosas puesto por la clase dominante, pero con la diferencia de que no operan principalmente con la violencia sino que con la ideología. La violencia, y la represión, aparecen de manera secundaria en estos aparatos ideológicos de estado.

Hay una diferencia fundamental entre los aparatos ideológicos de estado y el aparato (represivo) de estado: el aparato represivo de estado "funciona mediante la violencia", en tanto que los aparatos ideológicos de estado funcionan mediante la ideología... De la misma manera, pero a la inversa, se debe decir que, por su propia cuenta, los aparatos ideológicos de estado *funcionan masivamente con la ideología* como forma predominante pero utilizan secundariamente, y en situaciones límite, una represión muy atenuada, disimulada, es decir simbólica. (no existe aparato puramente ideológico). (IAIE, p. 26-27).

Los aparatos ideológicos de estado operan principalmente con la ideología y de manera secundaria con la violencia, y el aparato represivo de estado opera principalmente con la violencia, y de manera secundaria con la ideología. Pero, ¿cuáles son estos aparatos ideológicos de estado y, más importante aún, para esclarecer las cosas, qué es la ideología?

Althusser especifica los aparatos ideológicos de estado (AIE) de la manera siguiente:

AIE religiosos (el sistema de las distintas iglesias),
 AIE escolar (el sistema de las distintas "escuelas", públicas y privadas),
 AIE familiar,
 AIE jurídico,
 AIE político (el sistema político del cual forman parte los distintos partidos),
 AIE sindical,
 AIE de información (prensa, radio, T.V., etc.),
 AIE cultural (literatura, artes, deportes, etc.).¹

Como decíamos con anterioridad, todos estos aparatos ideológicos de estado, que se manifiestan en distintas instituciones, tienen la función de posibilitar la reproducción de las relaciones de producción, es decir, la explotación. Todos estos AIE cumplen con el rol de legitimar, mantener y perpetuar el estado de explotación que opera sobre la clase dominada.² Veamos un ejemplo, el mismo que utiliza Althusser, para esclarecer las cosas, junto con abrir paso hacia una comprensión de lo que es la ideología.

El aparato ideológico de estado escolar, por ejemplo, una escuela, cumple con la función de entregar conocimientos a sus estudiantes de manera que éstos los apliquen en algún aspecto de sus vidas, sobre todo en el trabajo. Es sabido que, tal como Marx lo indica, las relaciones de producción, el producir algo, necesita de conocimientos específicos dependiendo de lo que se produzca. Si produzco mesas, por ejemplo, necesito saber de carpintería, de matemáticas, etc., cuestiones que Althusser, y la tradición marxista, denomina la *calificación de la fuerza de trabajo*³. Toda producción necesita de un saber, y la escuela es la institución fundamental, junto con la familia, en entregar este tipo de conocimientos. Esta calificación de la fuerza de trabajo, que es el conocimiento que necesitan los trabajadores para producir algo, tiene relación con el hecho de que toda producción necesita reproducir sus condiciones de producción, vale decir, siguiendo el ejemplo de fabricar una mesa, toda fabricación de mesas tiene sus condiciones, sus normas para construirlas (debo saber dónde clavar, qué madera utilizar, con qué pintar, qué medidas son las adecuadas, etc.), no puedo producir una mesa de cualquier manera si he de querer insertarla en el flujo del intercambio capitalista de mercancías: debo ceñirme a un método específico de manera que esa mesa calce con el prototipo de mesa deseable y necesaria en el modo de vida dominante, debo, por lo tanto, reproducir las condiciones de producción. La escuela cumple esta función fundamental para el modo dominante de producción al entregar los contenidos que la fuerza de trabajo (los trabajadores) necesitan conocer. Pero, junto con entregar estos contenidos, la escuela los cubre con una ideología dependiendo de si se trata de una educación para futuros trabajadores explotados o

¹ Ver IAIE, p. 25.

² Confróntese a este respecto Javier Burdman (2011) *Distorsión, transparencia y universalidad en la teoría de la ideología*, en *Lecturas de Althusser*, Buenos Aires: Imago Mundi, p. 82: "Toda formación social requiere, además de la reproducción de la fuerza de trabajo (es decir, de los trabajadores), la reproducción de las relaciones de producción. Ello implica que, además de producir los bienes necesarios para su vida, los sujetos asuman sus posiciones dentro del modo de producción. Un trabajador no solo debe asumirse como tal porque el proceso de producción y circulación lo obligue a vender su fuerza de trabajo (aunque este factor sea determinante), sino también porque una serie de instituciones, principalmente la escuela y la familia, lo insertan en las prácticas correspondientes a su función (respeto a la autoridad, sentido del deber, conocimiento técnico, etc.) Lo mismo ocurre con los capitalistas: son los aparatos ideológicos del Estado quienes los amoldan a la función que habrán de cumplir al frente de las empresas y de las fábricas. De este modo, los aparatos ideológicos del Estado funcionan como difusores de la ideología dominante y como soporte de su hegemonía."

³ Cf. IAIE, p. 15.

para futuros explotadores. Si se trata de los primeros, por ejemplo, se enseña lenguaje pero además la manera correcta de responder a las órdenes, la manera correcta de dirigirse a los superiores, la manera correcta de obedecer, etc. Si se trata de los segundos, los futuros explotadores, se enseña lenguaje pero también la manera correcta de dar órdenes, la manera correcta de dirigirse a los súbditos del modo menos violento posible, etc. La educación no es nunca neutra a pesar de que se presente de esa manera.¹ En este sentido, y tal como lo dice Althusser, la calificación de la fuerza de trabajo, el saber que necesitan los trabajadores, está siempre ligado a un sometimiento a la ideología dominante, vale decir, el trabajador, junto con aprender a trabajar, aprende también a obedecer, a respetar la división del trabajo, etc., los futuros agentes de la explotación, los futuros explotadores, aprenden a llevar a cabo sus negocios, pero también aprenden a dirigirse a sus trabajadores, a dar órdenes, a hacerse respetar, etc.² El sometimiento a la ideología dominante es parte constitutiva de la calificación de la fuerza de trabajo, y de esta manera se reproducen las relaciones dominantes de producción, a saber, la explotación.

En otros términos, la escuela (y también otras instituciones del estado, como la iglesia, y otros aparatos como el ejército) enseña las “habilidades” bajo formas que aseguran el *sometimiento a la ideología dominante* o el dominio de su “práctica”. Todos los agentes de la producción, la explotación y la represión, sin hablar de los “profesionales de la ideología” (Marx) deben estar “compenetrados” en tal o cual carácter con esta ideología para cumplir “concienzudamente” con sus tareas, sea de explotados (los proletarios), de explotadores (los capitalistas), de auxiliares de la explotación (los cuadros), de grandes sacerdotes de la ideología dominante (sus “funcionarios”), etcétera.

La condición *sine qua non* de la reproducción de la fuerza de trabajo no sólo radica en la reproducción de su “calificación” sino también en la reproducción de su sometimiento a la ideología dominante, o de la “práctica” de esta ideología, debiéndose especificar que no basta decir: “no solamente sino también”, pues la reproducción de la calificación de *la fuerza de trabajo se asegura en y bajo las formas de sometimiento ideológico*, con lo que reconocemos la presencia eficaz de una nueva realidad: la ideología. (IAIE, p. 15).

La escuela, por lo tanto, como aparato ideológico de estado, cumple con la función fundamental de posibilitar la reproducción de la calificación de la fuerza de trabajo, es decir, con otorgarles el saber necesario (o, mejor dicho, el básico, ya que en estos momentos las condiciones de producción requieren de conocimientos cada vez más avanzados, por lo que los conocimientos entregados por la escuela deben ser, cada vez más, complementados por conocimientos otorgados en universidades o institutos técnicos, entre otros, los cuales,

¹ Pues uno de los rasgos esenciales de la ideología es presentarse como si fuera neutra. Cf. IAIE, p. 38.

² Respecto a estas distinciones sociales que contiene la ideología y a la división de las tareas que ello implica, confróntese el siguiente texto de Althusser (1968) *Práctica teórica y lucha ideológica*, en *La filosofía como arma de la revolución*, Córdoba: Ediciones Pasado y Presente, p. 49: “Todo sucede como si para existir los seres sociales y activos en la sociedad que condiciona toda su existencia necesitaran disponer de cierta representación de su mundo, la cual puede permanecer en gran parte inconsciente y mecánica, o al contrario ser más o menos consciente y reflexiva. La ideología aparece así como una cierta representación del mundo, que liga a los hombres con sus condiciones de existencia y a los hombres entre sí en la división de sus tareas, y la igualdad o desigualdad de su suerte.”

también están cubiertos por la ideología dominante, ya que estas instituciones de conocimiento avanzado también pertenecen al AIE escolar) a los futuros trabajadores para cumplir con las condiciones capitalistas de producción, junto con el sometimiento a la ideología dominante (que es parte, también, del modo capitalista de producción). Podríamos decir: el AIE escolar cumple con la función de entregar los conocimientos necesarios (o básicos) para satisfacer las condiciones de producción (saber producir algo “como corresponde”) y además recubre estos conocimientos con la ideología dominante de manera de posibilitar la reproducción de las relaciones de producción, es decir, la explotación (que eso producido se realice bajo condiciones de explotación). Pero, ¿qué es, entonces, la ideología?

Althusser define la ideología como la representación imaginaria de la relación de los individuos con las relaciones reales de producción y aquellas relaciones que de ella se desprenden. Es, entonces, en palabras más simples, una ficción que le da sentido a la relación que tenga con el modo de producción y lo que de él se desprende. Si volvemos al ejemplo de la escuela, como AIE que encarna la ideología dominante, podemos entenderlo mejor. Sabemos que las relaciones de producción, en un sistema capitalista, corresponden a una explotación, junto con condiciones definidas de producción. Respecto a estas últimas, la escuela, o instituto, o universidad, entre otros, nos entregan los conocimientos necesarios para llevar a cabo la producción conforme a las condiciones establecidas (reproducir las condiciones de producción). Para ello, incluso, ahora existen normas internacionales de producción las cuales, con el objeto de asegurar la calidad y la seguridad de los productos, promueven esta reproducción de las condiciones de producción. La fuerza de trabajo, por lo tanto, debe estar calificada. Se deben utilizar, además, la maquinaria o las herramientas necesarias conforme a estas condiciones de producción. Pero junto con todo ello existe también un modo de relacionarse con estas condiciones, a saber, la manera legal, conforme a contrato de trabajo u otras condiciones legales, de ejecutar la producción bajo el alero del capitalista que invierte tanto en la fuerza de trabajo (salario de los trabajadores, maquinaria, capacitación, etc.) como en las materias primas y otras condiciones de producción y posterior comercialización. Esta relación de los trabajadores (como fuerza de trabajo) con el capitalista (que es el jefe de los trabajadores) ha sido denominada por la tradición marxista como una relación de explotación, y consiste en que el valor que se entrega a cambio al trabajador por su trabajo realizado no corresponde al valor “real”¹ de lo producido. Y digo valor, porque no se trata solamente de que al trabajador se le pague una cantidad baja en relación a lo que cuesta, en términos de dinero, el producto final. No se trata solamente de que al trabajador sólo se le pague lo que cuesta reproducir su fuerza de trabajo (es decir, lo que cuesta su alimento, su locomoción, su educación y la de sus hijos, su divertimento, etc.) de manera de que pueda, uno y otro día, volver *recargado* a ejecutar su labor a la empresa. La explotación no tiene que ver sólo con el dinero, con el hecho de que el trabajador cubra su salario (aquel valor monetario que cubre los gastos de la reproducción de sus fuerzas) en una cantidad baja del total de las horas trabajadas y todas las demás sean pura ganancia para el capitalista (plusvalía). La explotación tiene que ver además con el valor humano, por decirlo así, que está en juego en esa relación: el trabajador es prácticamente reducido a máquina, a objeto, mientras que el capitalista aumenta su valor como persona.² En la relación de explotación está en juego el dinero, pero también la dignidad

¹ “Real”, entre comillas, porque todo valor es una ficción. Cómo justificar, por ejemplo, que una vaca vale lo mismo que dos chanchos. Todo valor, y la equivalencia de valores, son ficciones establecidas institucionalmente. En este sentido, la explotación sólo existe bajo la lógica capitalista de esta ficción de los valores.

² Debemos entender la explotación no sólo en un sentido económico, vale decir, no sólo como extracción de plusvalía y todo lo económicamente relacionado a ella. Debemos entenderla, también, como una relación desigual

humana. Es en esta relación donde el capitalista se hace obedecer y el trabajador debe saber obedecerle, donde el capitalista se presenta como si tuviese un valor humano superior al del trabajador. Es esta relación de explotación, en todos sus aspectos, la que perpetúa y legitima la ideología. Hablábamos del AIE escolar: en él aprendemos todos los conocimientos relativos a la satisfacción de las condiciones de producción, pero también aprendemos a obedecer, a respetar la división del trabajo, a respetar las jerarquías, etc., (si estamos en un AIE escolar destinado a los trabajadores) o aprendemos también a dar órdenes, a hacernos respetar, a dirigirnos de manera sutil a nuestros súbditos, etc., (si estamos en un AIE destinado a los explotadores). La ideología es, entonces, esta relación que tengo con el modo de producción dominante: puede ser una relación de sumisión o de mandato, todo depende de la situación de clase en la que me encuentre (a saber, si pertenezco a la clase dominada, proletaria, o a la clase dominante, burguesa, burocrática, capitalista). Y se dice que esta relación es imaginaria, porque no hay razones reales, vale decir, biológicas, físicas, químicas, etc. (que corresponden a ciencias que estudian las propiedades y las relaciones de lo real) para que deba actuar ya sea como sumiso o como dominante, todo depende de la situación de clase en la que me encuentre y de la ficción institucionalizada que mantenga mi creencia y legitime mi estado. Si soy trabajador, soy sumiso, debo someterme a las relaciones capitalistas de producción, por ejemplo, recibir un sueldo que corresponde en dinero sólo a la mitad de las horas totales que trabajo (es decir, en sólo la mitad de la jornada laboral produzco lo que equivale a mi sueldo, todas las demás horas son ganancias para el jefe), debo, como se dice, “agachar el moño”, sentirme inferior al jefe, etc., no porque mis condiciones reales así lo permitan, vale decir, mis condiciones biológicas o físicas¹, sino que sólo actué así, de manera sumisa, porque mi condición política, reafirmada por cuestiones ideológicas, así lo permiten, y estas cuestiones son, en última instancia, ficciones. Ficciones presentadas como realidades debido a su institucionalización.² La ideología es, entonces, como lo dice Althusser, la relación imaginaria de los individuos con las relaciones reales de producción y las relaciones que de ella se desprenden.

Toda ideología, en su deformación necesariamente imaginaria, no representa las relaciones de producción existentes (y las otras relaciones que de allí derivan) sino ante todo la relación (imaginaria) de los individuos con las relaciones de producción y las relaciones que de ella resultan. En la ideología no está representado entonces el sistema de relaciones reales que gobiernan la existencia de los individuos, sino la relación imaginaria de esos individuos con las relaciones reales en que viven. (IAIE, p. 46).

La ideología es la representación imaginaria que posibilita la reproducción de la explotación, aquella que mantiene sumisos a los trabajadores y dominantes a los explotadores

en la cual está en juego la dignidad humana. Una relación en la cual, por ejemplo, el explotado, en su sumisión, vive lo que se ha denominado la *alienación*. Confróntese a este respecto Marcuse, Herbert, *Marx y el trabajo alienado*, (trad. Marcelo Pérez Rivas), Carlos Pérez Editor, Buenos Aires, 1969, p. 18-19.

¹ Se trata, en el fondo, de explicitar que no hay nada en la *naturaleza* de los trabajadores que los vuelva sumisos, o que sea la razón de su sumisión, sino que ésta se deriva sólo de construcciones políticas que se van dando a través de la historia, construcciones cuyo fundamento último es la imaginación. Para un trabajo más detallado de esto, confróntese el concepto de *imaginario social instituyente* de Cornelius Castoriadis.

² Michel Pecheux en *El mecanismo del reconocimiento ideológico*, muestra que la ideología funciona como sostenedora de un orden social determinado asegurando que las cosas están bien como son y no pueden (o no deben) ser de otra manera. Cf. Michel Pecheux (2003) *El mecanismo del reconocimiento ideológico*, en *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Compilado por Slavoj Žižek, Buenos Aires: FCE, p. 163-165.

(capitalistas, burgueses, burócratas).¹ Ya lo veíamos con la educación, los AIE escolares entregan conocimientos necesarios para el trabajo y otros ámbitos de la vida pero además impone una manera determinada de relacionarse con el trabajo y con otros ámbitos de la vida: una manera, en el fondo, sumisa si se trata de una educación para futuros trabajadores (clase explotada) y una manera dominante, altanera, si se trata de una educación destinada a futuros explotadores. Esta *visión de mundo* sumisa para la clase trabajadora y altanera para la clase dominante es la que imponen los distintos aparatos ideológicos de estado, en este caso, de acuerdo al ejemplo, la educación. Pero podemos ver lo mismo respecto a otros AIE, como es el caso de los AIE religioso y de los AIE de información o, también, de comunicación masiva, que son aquellos que estudiaremos con más detalle más adelante. Los primeros, los AIE religiosos, como por ejemplo la iglesia católica o cristiana, además de entregar toda una cosmovisión nos dice de dónde venimos, y qué debemos hacer si hemos de llegar al reino de Dios. Nos muestra que debemos amar al prójimo incluso perdonando sus ofensas, al punto de que si nos ha golpeado una mejilla debemos poner la otra, vale decir, y traspasándolo al ámbito del trabajo donde todo cristiano o católico que se vea involucrado va a operar de acuerdo a lo que su representación religiosa del mundo le dicta: si nuestro jefe nos ha tratado mal, no importa, el perdón ante todo; la violencia ejercida por la explotación del jefe (y de todas las instituciones que perpetúan y legitiman el estado de cosas que favorece a la clase dominante) debe ser, para un devoto, respondida con amor, con perdón. Incluso, algún creyente más ingenuo, por decirlo de alguna manera, puede llegar a creer que su jefe está destinado por obra de Dios a ser como es, y él, como trabajador, también ha sido destinado por obra divina a ser como es y, no hay nada que hacer. La representación ideológica de los AIE religiosos, sin duda, favorece la reproducción de la explotación. Lo mismo ocurre con los AIE de información o de comunicación masiva, como la televisión, la radio, el internet, etc., que muestra, por ejemplo, en el noticiario (que supuestamente debe mantener un cierto grado de neutralidad u objetividad; recordemos que toda ideología pretende presentarse como neutra), lo deplorable y dañino que es que la gente se manifieste en las calles contra el estado capitalista de cosas, contra las condiciones de trabajo. Los noticiarios se dedican, en su mayoría, a mostrar a toda la gente que los ve, los daños materiales que se realizan en las calles cuando hay alguna protesta: la ruptura de letreros, de semáforos, la quema de neumáticos (barricadas), los pedrazos a la locomoción colectiva, etc., y muy poco tiempo se dedican a mostrar o analizar las propuestas de cambio por las cuales los trabajadores están luchando. Por otro lado, estos medios de comunicación, a través de la publicidad, incitan al consumo excesivo y a la mantención y legitimación de la clase trabajadora como sumisa, pero eso lo trabajaremos en detalle más adelante. Por ahora cabría preguntarnos, ¿cómo es que opera esta ideología, y con ello los AIE, sobre los individuos?

Althusser lo dice de la siguiente manera: la ideología interpela a los individuos como sujetos; esa es la manera en la que funciona sobre nosotros. La ideología hace un llamado a los individuos y cuando éstos *vuelven la mirada* hacia la ideología, sabiendo que es a ellos a quienes llama, y no a otros, es cuando se constituyen como sujetos: pues la ideología llama, interpela, a individuos determinados (sujetos a una determinación). Si uno reconoce que es a uno a quien se llama, y no a otro, es porque el llamado nos interpela en tanto sujetos determinados. De esta

¹ A este respecto Althusser en *La revolución teórica de Marx* escribe que la función práctico social de la ideología consiste en que "es indispensable a toda sociedad para formar a los hombres, transformarlos y ponerlos en estado de responder a las exigencias de sus condiciones de existencia" (Althusser, 1967, *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 195).

manera, y como detallaremos a continuación, uno se reconoce en el llamado de la ideología, más aún, en la ideología misma: uno se siente parte de ella.

Sugerimos entonces que la ideología “actúa” o “funciona” de tal modo que “recluta” sujetos entre los individuos (los recluta a todos), o “transforma” a los individuos en sujetos (los transforma a todos) por medio de esta operación muy precisa que llamamos *interpelación*, y que se puede representar con la más trivial y corriente interpelación, policial (o no), “¡Eh, usted, oiga!”

Si suponemos que la hipotética escena ocurre en la calle, el individuo interpelado se vuelve. Por este simple giro físico de 180 grados se convierte en sujeto. ¿Por qué? Porque reconoció que la interpelación se dirigía “precisamente” a él y que “era precisamente él quien había sido interpelado” (y no otro). La experiencia demuestra que las telecomunicaciones prácticas de la interpelación son tales que la interpelación siempre alcanza al hombre buscado: se trate de un llamado verbal o de un toque de silbato, el interpelado reconoce siempre que era precisamente él a quien se interpelaba. (IAIE, p. 55).

¿Pero cómo es posible que uno reconozca que es a uno a quien llama la ideología y no a otro? Como lo mencionábamos al inicio de este texto: debido a la *estructura especular redoblada* que toda ideología posee. Para explicar esto revisemos el mismo ejemplo que utiliza Althusser en *IAIE* y luego analicemos, conforme a la idea que de todo esto desprendamos, los medios de comunicación masivos en tanto aparatos ideológicos de estado.

Un ejemplo claro para entender esta estructura de la ideología que permite que nos reconozcamos en ella (además de posibilitar otras cosas que luego detallaremos) es la doctrina del cristianismo, como ideología encarnada en la iglesia como AIE religioso. La biblia, como el texto fundamental, y el más difundido masivamente, interpela a todos sus lectores a reconocerse como parte activa de lo que ella muestra: en efecto, indica de dónde venimos *nosotros*, de dónde viene toda la naturaleza que nos rodea y en la cual habitamos, etc., pues Dios es el creador de todas las cosas. Las historias que muestra, por lo tanto, son historias que nos competen a todos nosotros. Y para *convencernos* de que efectivamente todos venimos del mismo Padre, y de que debemos hacer lo que su Palabra nos indica si hemos de llegar alguna vez a su Reino, nos entrega evidencia *empírica* de su realidad al *desdoblarse* en Cristo, su hijo, que también es hombre, como nosotros. No se trata de un Dios *abstracto* del cual no sepamos nada sino que tenemos la evidencia *concreta* de su hijo, que es hombre y Dios a la vez. De esta manera todos los lectores (o posibles cristianos) al reconocerse en Cristo pueden reconocerse a la vez en Dios, y en su Palabra. Cristo es, por decirlo así, el *punte* entre Dios y los hombres, entre estos individuos que se sujetan a la doctrina de Dios, a sus órdenes, y que por ello se reconocen como sujetos (el sujeto cristiano). Cristo es el *punte* entre los sujetos, interpelados por la ideología, y el Sujeto (con mayúscula) que es quien da las órdenes, dicta la pauta y otorga un sentido a la vida, y también a la muerte, de todos quienes se sujeten a su Palabra.

La ideología, entonces, si seguimos el ejemplo del cristianismo, *transforma* a los individuos en sujetos, y esto de acuerdo a la doble acepción corriente que tiene el término sujeto: por un lado, se trata de un *individuo* libre¹, con voluntad propia (sujeto de las acciones),

¹ En efecto, la ideología interpela a los individuos como sujetos “libres” de decidir por una u otra postura ideológica. Confróntese al respecto el siguiente texto de Javier Burdman (2011) *Distorsión, transparencia y universalidad en la teoría de la ideología*, en *Lecturas de Althusser*, Buenos Aires: Imago Mundi, p. 82-83: “De ese modo,

pero por otro de alguien que se sujeta a algo (a alguien o a alguna institución, o lo que sea), un *individuo* que depende de algo y que, por lo tanto, no es absolutamente libre. Esta acepción paradójica del término sujeto da cuenta muy bien del sujeto-sujetado que crea la ideología pues, si se trata de un creyente de la ideología cristiana, se trata de alguien que es libre de elegir esa creencia, u otra, pero que una vez aceptada esa creencia, insertada en su modo de vida, sujeta la mayoría de sus acciones (quizás todas) a los dictámenes que impone *su* ideología, vale decir, la de vivir como un cristiano. Si uno cree en el Islam, por otra parte, vive como musulmán, etc. La ideología nos vuelve sujetos en esta doble acepción del término.¹

El individuo es interpelado como sujeto (libre) para que se someta libremente a las órdenes del Sujeto, por lo tanto para que acepte (libremente) su sujeción, por lo tanto para que "cumpla solo" los gestos y actos de su sujeción. (IAIE, p. 63).

Cabe decir, sin embargo, algo muy importante: el individuo que es interpelado como sujeto por la ideología es siempre-ya sujeto, la categoría de individuo es sólo una abstracción que nos permite pensar algo así como un estado anterior a la ideología. Pero no hay estado anterior a la ideología, sólo hay sujetos en tanto sujetados a lo que la ideología impone. En este sentido, como dice Althusser, la ideología es *eterna*². Eterna en el sentido de que está presente en toda la historia y en todo momento de la vida de los sujetos, incluso antes de nacer.

Con respecto a esto último, Althusser, refiriéndose al AIE familiar nos muestra que, incluso antes de nacer alguien, ya se concibe como sujeto al otorgarle de antemano una identidad, al comprarle de antemano ropa de niña o de niño, al proyectarlo en qué podría llegar a ser, etc. Pero en otro texto, denominado *Freud y Lacan*³, en relación a esto mismo Althusser explicita en qué consiste ese Sujeto, esa Ley, respecto del cual uno se sujeta. Se trata de esa Ley de la Cultura, que nos dice qué hacer y qué no hacer y respecto a la cual sujetamos nuestras vidas. Pues en ese texto, *Freud y Lacan*, se habla respecto de un posible estado pre-edípico, que tiene que ver con una mala lectura de Freud, en el cual un niño no estaría sometido al orden de lo Simbólico (a estas Leyes de la Cultura, como las llama Althusser) sino que sólo a leyes orgánicas relativas a una especie de *naturaleza* propia de lo humano y que sería, por lo tanto,

aunque los individuos son desde su nacimiento introducidos en un entramado de aparatos ideológicos que los atrapan en una red de prácticas preestablecidas (obedecer a los padres, hacer los deberes, ir a la iglesia, etc.), ellos viven dichas prácticas como si fueran el producto de su "libre albedrío." En ello consiste, precisamente, el mecanismo de la interpelación ideológica: los individuos se relacionan imaginariamente con sus relaciones reales, con sus condiciones de existencia, como si ellos fueran sujetos libres que preceden a dichas relaciones."

¹ A este respecto Terry Eagleton (1997) *Ideología. Una introducción*, Barcelona: Paidós, p. 188, escribe lo siguiente: "El carácter políticamente sombrío de la teoría de Althusser se aprecia en su misma concepción de la formación del sujeto (...) "Ser *subjetivado*" es ser "*sometido*": nos volvemos sujetos humanos "libres", "autónomos" sometiéndonos precisamente de manera obediente al Sujeto o a la ley. Una vez hemos "interiorizado" esta ley, nos hemos apropiado de ella, empezamos a obrar de manera espontánea e incuestionable conforme a sus dictados. Empezamos a obrar, como comenta Althusser, "por nosotros mismos", sin necesidad de una constante supervisión coercitiva; y esta lamentable condición es la que confundimos con nuestra libertad (...) El modelo subyacente en este argumento es la sujeción del yo freudiano al superyó, fuente de toda conciencia y autoridad. Así pues, la libertad y la autonomía no serían más que meras ilusiones: significan simplemente que la ley está tan profundamente inscrita en nosotros, tan íntimamente ligada a nuestro deseo, que la confundimos con nuestra propia iniciativa libre."

² Cf. IAIE, p. 42.

³ En este texto nos referiremos a la edición 2011 en español de la Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, cuyo texto viene a continuación del IAIE, por lo tanto, el número de páginas comienza donde termina este último.

anterior a la ideología. Althusser demuestra, con Lacan, que incluso ese estadio pre-edípico está atravesado por el Orden de lo Simbólico, que es el Orden de lo humano, o la Ley de la Cultura, pues el niño, o el bebé, está siempre sometido, por ejemplo, a ciertos tiempos en los cuales alimentarlo, a ciertos cuidados culturalmente establecidos, de higiene (una madre en una tribu en África, por ejemplo, cuida de su bebé de manera muy distinta a una madre en una ciudad Norteamericana, son otros tiempos, otros tratos). El niño, por lo tanto, incluso antes de pasar por la etapa edípica donde diferencia entre el Padre, la Madre, y él, vale decir, donde entra al Orden de lo Simbólico, ya está siempre en ese Orden, pues desde siempre ha estado sometido a estos tiempos de cuidado, a estas costumbres ordenadas: de siempre ha estado sometido a la Ley de la Cultura, y claramente su *inconsciente* va registrando el hecho de que existe una norma, un modo de ordenar la vida y de ordenarse en ella.

Allí donde una lectura superficial u orientada de Freud no veía más que la infancia feliz y sin leyes, el paraíso de la "perversidad polimorfa", una especie de estado de naturaleza escandido solamente por fases de aspecto biológico, vinculadas a la primacía funcional de una parte del cuerpo humano, lugares de necesidades "vitales" (oral, anal, genital), Lacan ve la eficacia del Orden, de la Ley, que asecha desde antes de su nacimiento a todo hombrecito por nacer, y se apodera de él desde su primer grito, para asignarle su lugar y su rol, por consiguiente su destinación forzada. Todas las etapas por las que pasa el hombrecito son atravesadas bajo el reinado de la Ley, del código de asignación, de comunicación y de no-comunicación humanos; sus "satisfacciones" llevan la marca indeleble y constituyente de la Ley, de la pretensión de la Ley humana que, como toda ley, no es "ignorada" por nadie, particularmente por quienes son ignorantes de ella, pero puede ser desviada o violada por todos, particularmente por sus puros fieles. Por eso, toda reducción de los traumatismos infantiles a la decepción de las "frustraciones" biológicas está falseada en su principio, ya que la Ley que les concierne hace abstracción, como Ley, de todos los contenidos, sólo existe y actúa como Ley por y en esa abstracción, y ya que el hombrecito sufre y recibe esta regla desde su primer aliento. Así comienza, y así ha comenzado siempre, incluso sin ningún padre vivo, aquello que es la presencia en acto del Padre (que es Ley), por consiguiente del Orden del significante humano, es decir de la Ley de Cultura: ese discurso que es condición absoluta de todo discurso, ese discurso presente desde arriba, o sea ausente en su abismo, en todo discurso verbal, el discurso de ese Orden, ese discurso del Otro, del gran Tercero, que es ese Orden mismo: *el discurso del inconsciente*. (Freud y Lacan, p. 88-89).

La ideología está, por lo tanto, íntimamente relacionada con el inconsciente pues, tal como lo explicita Vittorio Morfino refiriéndose a las "Trois notes sur la théorie des discours" de Althusser, en relación a las tesis del IAIE, el inconsciente permite que los individuos interpelados por la ideología asuman su función como sujetos ideológicos:

El discurso ideológico, como repetirá en "Ideología y aparatos ideológicos de Estado", es un discurso de "centration spéculaire", pero la tesis que presenta Althusser en las "Trois notes" es más radical: la interpelación como sujetos de los individuos humanos produce en ellos

un efecto específico, el efecto inconsciente que les permite a los individuos asumir la función de los sujetos ideológicos.¹

La ideología también es eterna, en el sentido en que está presente en toda la historia. Por otra parte, además, este Sujeto respecto del cual los sujetos se sujetan opera como una Ley o un Orden de lo humano. Ya lo veíamos: el AIE familiar dicta los modos de cuidar a un bebé, pero también dicta cómo debe comportarse un padre, una madre, un hermano, y es la Cultura donde se habita, a través de los aparatos ideológicos de estado (instituciones), la que se encarga de establecer y difundir estos modos de actuar en la vida; modos que, como podemos ver, van cambiando de cultura en cultura, lo que nos indica el hecho de que estas Leyes de Orden humano son fundamentalmente imaginarias (pues no podemos decir que los modos de ser de una tribu en África están errados, o no tienen *razones* de ser, en comparación a los modos de ser de una ciudad cualquiera: cada cultura establece sus modos de ser, de convivencia, de subsistencia, de acuerdo a sus propias suposiciones y creencias).² Pero volvamos a la estructura especular redoblada de toda ideología.

Decíamos, siguiendo el ejemplo del cristianismo como ideología encarnada por el AIE religioso cristiano, que interpela a los *individuos* a vivir de acuerdo a lo que la Palabra de Dios dicta, vale decir, a convertirse en sujetos cristianos y a vivir en relación a sus preceptos. Pero sólo puede hacerlo, vale decir, que aquellos individuos *vuelvan la mirada* hacia su llamado, si logra que éstos se vean, justamente, reflejados en ese llamado; que sepan que es a ellos a quienes se llama, y no a otro. Para esto Dios debe *desdoblarse* en su hijo, Cristo, que es hombre y a la vez Dios, que es sujeto y a la vez Sujeto. De esta manera la Palabra de Dios, que es Ley, se encarna en un hombre como nosotros, Cristo, el cual nos explicita, mediante sus actos, el modo de acercarnos, o de llegar, al Padre: a través del amor, del perdón, etc., vale decir, la Palabra de Dios, encarnada en un hombre como nosotros, se muestra como posible de encarnarla en nosotros mismos, ya que estamos hechos de carne y hueso como Cristo. Éste, entonces, es el ejemplo vivo, concreto, de que llevar una vida conforme a la Palabra de Dios es algo posible, más aún, deseable. Y el hecho de que sea hombre, de carne y hueso como nosotros, permite que reconozcamos la posibilidad de seguir su ejemplo, permite, por lo tanto, que nos reconozcamos en Dios (pues nosotros también somos hijos de él). La Palabra de Dios, entonces, encarnada en Cristo, funciona como un espejo en el cual nos vemos reflejados o, en otras palabras, el Sujeto funciona como un espejo donde todos los sujetos se ven reflejados o, la Ley funciona como un espejo donde todo lo que ordena se ve reflejado. De esta manera la ley que se impone a los sujetos no se muestra como una imposición forzada sino que se muestra como algo que contiene nuestro reflejo, vale decir, nos hace parte de ella: permite que nos reconozcamos en ella. Es por esta razón que Althusser dice que la ideología interpela a los individuos como sujetos *desde el centro*, que está centrada, ya que va reclutando en nombre de un

¹ Morfino, Vittorio (2014) *Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser* en *El materialismo de Althusser*, Santiago: editorial Palinodia, p. 40. Confróntese también a este respecto Althusser (1967) *La revolución teórica de Marx*, Buenos Aires: Siglo XXI, p. 193: "En realidad, la ideología tiene muy poco que ver con la "conciencia", si se supone que este término tiene un sentido unívoco. Es profundamente inconsciente, aun cuando se presenta bajo una forma reflexiva (como en la filosofía premarxista). La ideología es, sin duda, un sistema de representaciones, pero estas representaciones, la mayor parte del tiempo, no tienen nada que ver con la "conciencia": son la mayor parte del tiempo imágenes, a veces conceptos, pero, sobre todo, se imponen como estructuras a la inmensa mayoría de los hombres, sin pasar por su "conciencia". Son objetos culturales percibidos-aceptados-soportados que actúan funcionalmente sobre los hombres mediante un proceso que se les escapa. Los hombres "viven" su ideología como el cartesiano "veía" o no veía (si no la fijaba) la luna a doscientos pasos: *en absoluto como una forma de su conciencia, sino como un objeto de su "mundo", como su "mundo" mismo.*"

² De la misma manera cada cultura se enfrenta y responde a la cultura capitalista globalizada y globalizadora a su propia manera.

Sujeto Único a todos los sujetos a su alrededor de manera de que éstos se sujeten a aquel y que a la vez se vean reflejados en él.

Observamos que la estructura de toda ideología, al interpelar a los individuos como sujetos en nombre de un Sujeto Único y Absoluto es *especular*, es decir en forma de espejo, y *doblemente* especular: este redoblamiento especular es constitutivo de la ideología y asegura su funcionamiento. Lo cual significa que toda ideología está *centrada*, que el Sujeto Absoluto ocupa el lugar único del Centro e interpela a su alrededor a la infinidad de los individuos como sujetos en una doble relación especular tal que *somete* a los sujetos al Sujeto, al mismo tiempo que les da en el Sujeto en que todo sujeto puede contemplar su propia imagen (presente y futura), la *garantía* de que se trata precisamente de ellos y de Él y de que, al quedar todo en Familia (la Santa Familia: la Familia es por esencia santa), “Dios reconocerá en ella a los suyos”, es decir que aquellos que hayan reconocido a Dios y se hayan reconocido en Él serán salvados. (IAIE, p. 61).

Este Sujeto, entonces, que es la Ley que impone cada ideología, promovida por cada AIE, opera de manera tal que refleja a los sujetos que a la vez sujeta. El sujeto cristiano, que vive de acuerdo a la ideología cristiana, se ve reflejado en Dios, mediante Cristo, y de esta manera se sujeta a él: vive de acuerdo a lo que su Palabra dicta.¹ Si volvemos al AIE familiar que revisábamos más arriba, vemos que esa Ley de la Cultura que opera como un orden del cuidado, higiene y alimentación de los niños o bebés (incluso antes de la etapa pre-edípica) tiene como ese Gran Sujeto, que encarna la Ley, al Padre o a la Madre, vale decir, se cuida un niño, y luego éste comenzará a cuidarse por sí mismo, en orden a que se convierta en un Padre o una Madre², no en cualquier persona. A este respecto, por ejemplo, el niño (varón) que entiende que no tiene el derecho de poseer a la Madre (castración) debido a que no tiene los medios para ello (falo), debe ordenar su vida para lograr llegar a ser como el Padre, y no como cualquier persona. Debe, por lo tanto, someterse a las Leyes del orden humano que así lo permitan y, como dice Althusser, “tomarse toda la sopa”, vale decir, hacer lo que está establecido culturalmente que se debe hacer para llegar a ser Padre. Lo mismo en el caso de una niña.

La última etapa del Edipo, la “castración”, puede darnos una idea de ello. Cuando el niño vive y resuelve la situación trágica y benéfica de la castración, acepta no tener el mismo derecho (falo) que su padre, en particular no tener el derecho del padre sobre su madre, que se revela entonces dotada del intolerable status del doble empleo, madre para el chico y mujer para el padre; pero asumiendo el hecho de no tener el mismo derecho que su padre, gana la seguridad de tener un día, más adelante, cuando sea adulto, el derecho que ahora se le niega, por falta de “medios”. Sólo tiene un pequeño derecho, que llegará a ser grande si él mismo sabe llegar a grande y “toma toda la sopa”. Cuando, por su parte,

¹ A manera de comparación, confróntese Althusser (1996) *Escritos sobre psicoanálisis*, México D.F.: Siglo XXI, p. 126: “¿No sería posible replantear el problema del estatuto de ciertas categorías que figuran en las tópicas freudianas a partir de esta observación? El ego que dice “yo” está desde luego muy cerca del “sujeto” del discurso ideológico; el “superego” está muy cerca del sujeto que interpela en forma de sujeto a todo sujeto ideológico.”

² O un Hermano, o un Hijo, o un Tío, etc., dependiendo del caso.

la niña vive y asume la situación trágica y benéfica de la castración, acepta no tener el mismo derecho que su madre, acepta pues doblemente el hecho de no tener el mismo derecho (falo) que su padre, ya que su madre no lo tiene (no hay falo), aun siendo mujer y por ser mujer, y acepta al mismo tiempo no tener el mismo derecho que su madre, es decir no ser todavía una mujer, como lo es su madre. Pero gana en cambio su pequeño derecho: el que le corresponde como niña, y las promesas de un gran derecho, derecho completo de mujer cuando sea adulta, si sabe crecer aceptando la ley del orden humano, o sea sometándose a ella, en caso necesario para transgredirla no tomando "bien" la sopa. (Freud y Lacan, p. 90-91).

Está, por lo tanto, este sometimiento a la Ley debido a estas *imágenes* que operan como un espejo en el cual nos vemos reflejados y por las cuales nos sujetamos a la Ley. Nos sujetamos a la Ley divina a través de la imagen de Cristo, nos sujetamos a la Ley cultural de la Familia (en qué consiste ser padre, en qué consiste ser madre, etc.) a través de la imagen de Padre, de Madre, de Hermano, etc. Estas imágenes son a la vez la Ley y a la vez nosotros (así como Cristo es a la vez Dios y a la vez hombre). Nos sujetamos a la Ley divina, a Dios, debido a la imagen de Cristo que es Dios y a la vez nosotros. Nos sujetamos a la Ley Cultural de la Familia, debido a la imagen de Madre, de Padre, Hermano, etc., que es la Ley y a la vez nosotros. De la misma manera en que siguiendo el ejemplo de Cristo podemos llegar a Dios, y podemos seguir el ejemplo ya que él es hombre igual que nosotros, podemos llegar a constituir una Familia si seguimos el ejemplo de lo que la imagen de Padre, Madre, etc., nos dicta, vale decir, si *sabemos* llegar a ser Padres, o Madres, o lo que sea que la Familia implique. Esta fórmula es la que aplicaremos al momento de concebir en este texto los medios de comunicación masivos, a saber, que operan a través de una estructura especular redoblada: como un espejo que a la vez refleja y nos sujeta, nos hace depender de la Idea o Imagen que exhibe. Debemos, a la vez, recordar algo que es muy importante y que no podemos perder de vista: este sometimiento a la Ley que implica toda ideología permite la reproducción de las relaciones de producción, es decir, en un modo capitalista de producción: la explotación.

Los medios de comunicación masivos, que constituyen los AIE de información para Althusser, ya sea la televisión, la radio, el internet, etc., operan con una diversidad de contenidos y formas distinguibles entre sí: la publicidad, las telenovelas, los noticiarios, entre otros, pero todos ellos se unifican en lo siguiente: posibilitan la reproducción de la explotación. Ahora bien, debemos ser claros y justos, existen medios de comunicación masivos que, tal como lo dice Althusser, y lo expuso mucho antes Marx, están a favor de la clase proletaria.¹ Se trata de AIE de información como la escritura, periódicos, noticiarios, etc., que se dedican, parcial o totalmente, a defender las ideas y las luchas de la clase explotada. Ahora nos referiremos solamente a aquellos AIE de información o de comunicación masivos cuya función es, explícita o implícitamente, mantener y legitimar el estado capitalista de cosas, esto es, el estado de explotación, y todo lo que de ahí deriva.

Trataremos por cuestiones de espacio sólo tres *modalidades* de comunicación que aparecen en estos medios masivos, a saber, la publicidad, los noticiarios y las telenovelas, y con ello daremos una idea general de cómo operan estos aparatos ideológicos, a pesar de que sus modalidades de comunicación y sus contenidos son muy amplios y podrían haber algunas

¹ Cf. IAIE, p. 28.

excepciones, en orden a posibilitar la reproducción de las relaciones capitalistas de producción (ya que ésta, como lo mencionábamos al inicio de este texto, es la finalidad de todo AIE). Para Althusser los AIE de información o de comunicación masivos posibilitan esta reproducción de las relaciones de explotación *atiborrando a todos los "ciudadanos" mediante la prensa, la radio, la televisión con dosis diarias de nacionalismo, chauvinismo, liberalismo, moralismo, etcétera.*¹ Nosotros, ahora, podríamos decir que sí, pero que atiborran a estos ciudadanos con muchas cuestiones más. Es obvio que Althusser no vivió el auge de estos medios masivos de comunicación como lo estamos viviendo ahora nosotros, donde prácticamente un ciudadano promedio pasa más tiempo frente al televisor, o al internet, que frente a muchas otras cosas. En efecto, y como lo detallaremos a continuación, la publicidad, por ejemplo, posibilita el consumo excesivo de productos que, conforme a la lógica capitalista de producción, se fabrican en exceso. Posibilita, junto con ello, la sumisión por parte de los explotados y la altanería o la soberbia por parte de los explotadores, sobre todo en Latinoamérica donde el consumo tiene como función, entre otras, el llegar a ser como son estos explotadores (como si se tratara de una especie de humano superior o arquetípico [claramente esta situación tiene como fundamento la Imagen como Ley que nos presentan estos medios de comunicación]). Los noticiarios, por otro lado, difunden la visión de mundo que favorece a la clase explotadora. Como mencionábamos más arriba, cuando presentan, por ejemplo, alguna protesta que realizan los trabajadores luchando por condiciones más justas, dedican la mayor cantidad de tiempo a mostrar los destrozos que se realizaron en dicha protesta (letreros o semáforos rotos, barricadas, piedrazos a los automóviles, piedrazos a la policía, etc.), exponiendo a aquellos que se manifiestan como si fuesen criminales, "pues no sólo es criminal quien ha lanzado la piedra, sino que también es criminal todo aquel que lo acompaña en su lucha." Muy poco tiempo o, incluso a veces, nada de tiempo, se dedican a exponer o analizar las propuestas por las que estos trabajadores, o estudiantes, o quienes sean, protestan; de manera que la Imagen que terminan promoviendo es la de que todos aquellos que se manifiestan protestando son criminales (o potenciales criminales). Dedican, por otro lado, parte del tiempo que dura su transmisión en televisión, o parte de las páginas que ocupan en los periódicos o en internet, a mostrar encuestas muy sospechosas, porque nadie nunca fue encuestado, que indican que la situación del país está bien, cuando conviene que vaya bien, o que está mal, cuando conviene que vaya mal. Dedican, también, gran parte del tiempo o del espacio que ocupan, a enajenar a la gente con los resultados del fútbol, como si esa fuese una de las más importantes de las preocupaciones. Las telenovelas, por otro lado, y aquí la tesis que vamos a mostrar es muy polémica, posibilitan algo que tal vez sólo es particular en Latinoamérica: que la clase explotada se sienta inferior y la clase explotadora se sienta superior por cuestiones de orden estética. Pues ocurre que en esta parte del mundo gran parte de las empresas son extranjeras, transnacionales de origen europeo o norteamericano, por lo que los jefes (los explotadores) son nativos o derivados de aquellos lugares y, por lo tanto, son rubios, altos, de ojos claros y con apellidos llamativos. Poseen ese llamativo estético que poseen los héroes de las telenovelas (los cuales normalmente son interpretados por actores, pues los actores que actúan en televisión no son, en su mayoría, *del pueblo*, que pertenecen a familias de clase explotadora [burgueses, capitalistas o burócratas]), de manera que el jefe es de la misma calaña que el héroe de la telenovela, y eso lo convierte, de manera extraña (pero que se puede explicar con la ideología), en alguien de orden superior. Veremos los tres casos (publicidad, noticiario, telenovela) con más detalle a continuación, aplicando la fórmula de la estructura especular redoblada.

¹ Ibid., p. 35.

La publicidad tiene como fin el incrementar o el promover el consumo de un producto determinado. Pero no lo hace de cualquier manera sino que haciéndonos partícipes del deseo, o de la necesidad, de consumir ese producto. De modo que utiliza, tal como lo ha dicho Althusser respecto de todo AIE, el mecanismo de la interpelación y nos dice, por ejemplo, “¡Eh!, usted, nosotros sabemos que agota todas sus fuerzas a lo largo de su esforzada y extenuante jornada de trabajo, por lo tanto usted debe consumir XXX para reponer sus fuerzas, ya que XXX tiene todas las propiedades, verificadas científicamente, que usted necesita.” En la interpelación que realiza nos reconocemos, vale decir, sabemos que es a nosotros a quienes llama a consumir el producto y no a otro. Hace un tiempo, para dar otro ejemplo, en Chile aparecía la publicidad de un Casino. Estaba protagonizada por un personaje que se llamaba “usted”, y decían algo así como “usted ha trabajado durante mucho tiempo y necesita un relajo, necesita distraerse. Nosotros sabemos que usted es una persona de esfuerzo y que realizar actividades extraordinarias – como ir a jugar a un Casino – no significa nada malo. Usted se merece venir a este Casino”. Ojo en el “se merece”. Al igual que en el ejemplo anterior, se utiliza la interpelación para dirigirse a los potenciales consumidores, es decir el hecho de que todos ellos se vean reflejados en el llamado: sepan que el llamado es para ellos (porque se lo merecen, o porque lo necesitan). En ambos casos se utiliza la Idea o Imagen de alguien que satisface lo que necesita, o lo que se merece, y esta es la imagen que opera como Ley en ambos casos, vale decir, ponen a una Persona arquetípica a la cual aspiramos llegar al consumir el producto ofrecido. Lo mismo ocurre, por ejemplo, en la publicidad de cosméticos para la mujer: “porque mujer es sinónimo de belleza, compra XXX y satisface lo que tu naturaleza femenina exige”. Se pone la Imagen arquetípica de una persona que satisface todo lo que necesita o se merece (alguien que, por supuesto, no existe) y que es encarnada por modelos o actores que representan muy bien ese ideal: normalmente personas rubias, con ojos claros, bellas, siempre sonrientes, con dientes perfectos, brillantes; personas a las cuales aspiramos semejarnos al consumir el producto. Queremos ser como ese modelo que promociona el producto, y sólo podemos serlo si, como él, satisfacemos todo lo que “nos merecemos” o “necesitamos”, es decir, consumiendo. “Sólo tendrás Esta sonrisa si, como Él, consumes Ésta pasta de dientes.” Se ocupa, por lo tanto, tal como lo expusimos más arriba, este Sujeto Único, arquetípico, que funciona como Ley (en este caso la persona que satisface todos sus deseos o necesidades o, lo que se merece) el cual se desdobra en sujetos en los cuales podemos vernos reflejados (el modelo que consume el producto y consigue, con ello, “su sonrisa perfecta”, “su musculatura”, etc.; consigue adecuarse a las exigencias del Ideal) de manera que, al reconocernos en estos modelos, porque queremos ser como ellos, y por eso compramos el producto, nos sujetamos al Ideal, vale decir, dependemos de la idea de consumir, una y otra vez, aquello que deseamos o necesitamos o, también, lo que nos merecemos. La gracia de todo esto es que nunca lograremos satisfacer lo que ese Ideal exige o, mejor dicho, nunca podremos encarnar ese Ideal (nunca podremos satisfacer todo lo que queremos, o lo que necesitamos, o lo que nos merecemos). De esta manera la publicidad posibilita el consumo excesivo, el cual, como ha sido demostrado por la tradición marxista, es resultado del modo mismo de producción capitalista, es decir, es resultado de las relaciones capitalistas de producción. De manera que estos mecanismos de la publicidad, la estructura especular redoblada, y con ello la interpelación, posibilitan la reproducción de las relaciones que dependen de las relaciones capitalistas de producción, esto es, el consumo excesivo. Pero también posibilita la reproducción misma de las relaciones capitalistas de producción, es decir, la explotación, al volver, en cierta medida, sumiso al explotado y altanero al explotador. Esto último está en íntima relación con lo que ocurre con las telenovelas en Latinoamérica y que mencionábamos

más arriba: en Latinoamérica el explotador normalmente es de origen, o de familia, europea o norteamericana, vale decir, es rubio, alto, de ojos claros, con apellido llamativo, etc. Estos modelos que aparecen en la publicidad cumplen con esas mismas características por lo que, en cierto sentido ideológico, vale decir, imaginario, el explotador se presenta como si cumpliera con las exigencias del Ideal que pretende satisfacer el consumo (alguien que todo lo tiene, que consigue lo que necesita, lo que desea, ya que además tiene los medios para hacerlo), de modo que el explotador está a la misma altura ideológica que los modelos de la publicidad: como encarnación de un Ideal (ya sea de belleza, de consumo, etc.). Esto pone al explotador por sobre los explotados ya que son éstos, ya sea trabajadores, estudiantes, lo que sea, los que deben hacer el esfuerzo de consumir, una y otra vez los productos con los cuales podrían llegar a semejarse al modelo que encarna el Ideal (o al jefe que también lo encarna). Es por esta razón que por ejemplo, en Chile, algo que podría parecer una verdadera estupidez realmente opera en las relaciones de trabajo: si un jefe no es rubio, no es alto, no tiene apellido europeo, vale decir, no se parece a los modelos que muestra la publicidad, es tratado, se ve de manera distinta a aquel que sí cumpla con esas características. El jefe chico, moreno, feo, etc., es casi tratado como un trabajador más. El jefe con rasgos europeos, por el contrario, es tratado con respeto, con miedo, con distancia. Son cuestiones puramente ideológicas que pueden ser, no obstante, corroboradas empíricamente. Existe, sin duda, también un componente racista en este ámbito. Racista, clasista y estético, por lo que el tema es bastante complejo.

Los noticiarios cumplen con la función de informar a la ciudadanía, supuestamente de manera neutra, aunque nunca es así, el acontecer nacional e internacional que tenga alguna relevancia en el estado de cosas presente (o futuro), es decir, que importe para cuestiones capitalistas. Pues no muestran, por ejemplo, que un poeta poco conocido ganó tal o cual premio de literatura, para el estado capitalista de cosas eso no importa; lo que sí muestran es que apareció un nuevo iPhone, que ganó tal equipo de fútbol, que se aprobó un nuevo tratado comercial, que existen nuevos grupos terroristas, que apareció una nueva píldora para paliar tal enfermedad, etc., es decir, establecen lo que debería ser realmente importante (lo que es decir: imponen una visión de mundo). Pero lo más importante respecto a esta modalidad de la comunicación es que posibilita la reproducción de la explotación al legitimar el punto de vista de la clase explotadora mostrando como deplorable, malo, en detrimento del supuesto progreso, todo aquello que aparezca como yendo en contra del estado capitalista de cosas. Como decíamos con anterioridad, si muestran, por ejemplo, una protesta, o una marcha, donde se manifiesta el descontento de la clase explotada, dedican la mayor cantidad de tiempo a mostrar los destrozos que la protesta haya dejado (semáforos rotos, barricadas, pedrazos a la policía, etc.), como advirtiendo de manera implícita (aunque cada vez es más explícito) que realizar ese tipo de destrozos, defiéndose lo que se defiende, es deplorable, casi criminal. Por lo que terminan por catalogar de delincuentes a todos aquellos que asistieron a la protesta o a la marcha. Cuando algún policía sale herido (peor aún, muerto) producto de estas manifestaciones dedican una cantidad inmensa de tiempo, o de espacio, a defender la dignidad de ser policía, a los mártires de la patria, y a denigrar todo acto ofensivo o violento contra la institución represiva del estado (la policía). Podemos ver cómo opera, siguiendo la estructura especular redoblada de toda ideología, la Idea de un estado de cosas que va bien (el capitalista), en contra de la Idea de un estado de cosas que va mal (aquel que se manifiesta contra el estado capitalista de cosas). Los noticiarios lo que hacen es defender el primero y meter miedo en relación al segundo, mostrar que toda manifestación que vaya en contra del capitalismo es potencialmente criminal, que el resultado de una revolución es insostenible, bárbaro, sucio, caótico, etc. (como si el estado capitalista no lo fuera). Los noticiarios nos interpelan, nos

reflejan en, aquellas personas que ponen como ejemplo a imitar o a evitar. Nos muestran como un acto bueno, caritativo, inteligente, valiente, esforzado, etc., el seguir el modo de vida capitalista y nos muestra, por otro lado, como un acto malo, deplorable, infantil, cobarde, gandul, etc., el manifestarse contra el estado de cosas. Para ello utilizan, cuando se trata del noticiario en televisión, técnicas como el uso de la música o distintos tonos de voz dependiendo de la noticia que vayan a mostrar: si muestran un acto ejemplar, vale decir, acorde al modo de vida capitalista, como por ejemplo, el consumo excesivo, la aparición de nuevas empresas transnacionales (la apertura de una nueva tienda comercial, etc.) aparece al inicio, o en la misma escena, una música alegre, o que manifieste fuerza, los conductores se rien entre ellos, hablan de manera alegre y fluida, los periodistas que están en el suceso entrevistan a la gente que consume y todos se muestran felices, etc. Cuando se trata, por el contrario, de mostrar acontecimientos que van en contra del estado capitalista de cosas, como protestas, robos a bancos, robos a casas comerciales, toma de casas o terrenos abandonados, etc., aparece, al inicio o durante la transmisión de la noticia, una música más fría, más oscura. Los conductores hablan con una voz más débil como asustada, cuando se trata de hechos que atentan contra la moral conservadora pueden incluso manifestar su descontento con una voz más enojada, más firme. Los periodistas in situ aparecen con cascos, si entrevistan a alguien aparecerá llorando en pantalla, etc. Normalmente, también, cuando finalizan este tipo de noticias "trágicas" el conductor dice "y ahora pasando a una noticia mejor" o, "y ahora una buena noticia" y nuevamente se refiere a lo deseable que supuestamente es el progreso capitalista mostrando una noticia que vaya acorde a aquel. Está esta Idea, entonces, en general, de Estado Capitalista = Bueno; Estado en Contra del Capitalismo = Malo, con todas las categorías o conceptos que acompañan a lo bueno o a lo malo. De esta manera, entonces, los noticiarios como manifestación del AIE de información o de comunicación masiva posibilitan la reproducción de la explotación ya que mantienen y legitiman el estado de cosas que favorece a la clase explotadora, vale decir, mantienen y legitiman la sumisión, mantienen y legitiman la idea de progreso, etc., al mostrar que todo acto que vaya en contra del estado de cosas, que quiera eliminar el estado de sumisión en que se encuentra la clase explotada, es deplorable, delincuente, en contra de la idea de progreso. Los noticiarios se encargan, en relación a diferentes contenidos, de defender y legitimar el estado capitalista de cosas, de manera que los explotados sigan siendo explotados, y los explotadores sigan explotando. Podríamos alargarnos muchas páginas en relación a los noticiarios.

Las telenovelas, por último, tienen relación con esta Idea racista-clasista que opera particularmente en Latinoamérica, y también con la Idea del consumidor excesivo que consigue todo lo que necesita que opera en la publicidad, por lo tanto el mecanismo es el mismo que en ella. Los héroes de telenovela no son de cualquier tipo, están bien definidos: normalmente son personas estéticamente bellas, esforzadas, si en algún momento fueron pobres logran, de alguna manera, salir de la pobreza (ya que esta es vista de manera peyorativa en las telenovelas). Si no fue pobre es de clase acomodada, si en algún momento fue dependiente de alguien como trabajador, termina emancipándose y pone su propio negocio (de hecho, a veces es tan así, que termina yéndose al caribe o a "playas paradisíacas" con su novia). El héroe de telenovela normalmente es lo que en el léxico capitalista se denomina "un ganador". Lo mismo con la novia de estos héroes, si alguna vez fue pobre, o dependía de alguien como trabajadora, termina emancipándose ya sea porque el héroe de telenovela, su novio, costea todos sus gastos (de manera que promueven la idea machista y patriarcal de que el hombre mantiene a la mujer) o porque ella misma de alguna manera logra poner su propio negocio, o cobra una herencia millonaria, etc. Los héroes de telenovela no son nunca pobres, y

si lo fueron, salen de la pobreza. No son nunca trabajadores dependientes, y si lo fueron, se independizan. Son "ganadores". De la misma manera, estos héroes tampoco son feos, ni sucios, ni morenos (cuando son morenos es porque su belleza se dice que es "exótica", vale decir, fuera de lo común en consideración a los morenos), sino que son rubios, altos, de apellido llamativo (al menos el actor que lo representa sí tiene este apellido "fuera de lo común", es decir, europeo o norteamericano, porque llega un punto en que el héroe representado se confunde con el actor que lo representa). Si pensamos las telenovelas con la estructura especular redoblada de toda ideología podemos notar que éstas nos interpelan, a través de estos héroes, a conseguir lo que ellos logran, a saber: dinero, mujeres hermosas, en fin, a ser "ganadores". La idea que opera acá es la de un Ganador, el cual, como ya hemos notado, es rubio, bello, piensa positivo, se esfuerza en lograr lo que quiere de manera de independizarse y poner su propio negocio, vale decir, es un arquetipo de persona que pone en juego la ideología capitalista: una persona a la cual, mediante el consumo y el modo de vida capitalista, aspiramos encarnar. Queremos ser como los héroes de la novela, lo que él consigue (mujeres hermosas, dinero, negocio propio, autos, etc.) quiero conseguirlo, ya que al final de la telenovela este modo de vida que lleva el héroe lo condujo, siempre, a la felicidad. Todas las telenovelas tienen, de una u otra manera, un final feliz. Y nosotros, interpelados por ella, viéndonos reflejados en ella, ya que todos podemos, en principio, esforzarnos como lo hace el héroe, queremos llegar también a concretar nuestro propio final feliz (el final que nos dicen que es feliz). De esta manera las telenovelas posibilitan la reproducción de las relaciones que dependen de las relaciones capitalistas de producción, a saber, el consumo excesivo. Pero también, al igual que la publicidad, posibilitan la reproducción misma de las relaciones de producción capitalista, es decir, la explotación. Porque, como ya lo dijimos, el jefe en Latinoamérica normalmente es de "afuera", de origen europeo o norteamericano y, si no es así, tiene descendencia de esos lugares. El jefe, o todos los considerados como explotadores (capitalistas, burócratas, burgueses), son de la misma calaña que los héroes de la telenovela: rubios, con dinero, con mujeres hermosas, con auto último modelo, viajan al caribe, y parece que son felices. Esto pone, sin duda, en un lugar ideológicamente superior a los explotadores ya que, los trabajadores, los explotados, se sienten menos frente a la presencia de aquellos: se sienten feos, infelices, incapaces, etc. Exactamente lo mismo que mencionábamos en el caso de la publicidad. Las telenovelas, por lo tanto, posibilitan el consumo excesivo, incentivan a ello, y posibilitan la relación sumisa de producción, del feo frente al bello, del ignorante frente al inteligente, del infantil frente al maduro, del que no sabe frente al que sabe, etc.

De esta manera, entonces, vemos cómo, aplicando la fórmula althusseriana de la estructura especular redoblada a estas manifestaciones de los AIE de información o comunicación masiva, posibilitan la reproducción tanto de las relaciones mismas de producción capitalista, esto es, la explotación, como de las relaciones que de ella dependen, como lo es el consumo excesivo, entre otras. Este Sujeto, o esta Ley o Idea, respecto de la cual se sujetan todos aquellos individuos interpelados por la ideología sin dudas puede variar o ser más de uno en el caso de los AIE de información o comunicación masiva. Lo importante a señalar acá es que opera como Althusser lo describe, vale decir, de acuerdo a la estructura especular redoblada, la cual permite que la ideología, como un espejo, refleje a estos individuos en el Sujeto y en la Ley, al mismo tiempo que los sujeta, los hace depender, los somete, a éstos. Los AIE, por lo tanto, nos pintan (en el sentido de que lo crean) un mundo imaginario conforme al cual nos relacionamos con las relaciones reales de producción. De esta manera la sumisión, el sentirse inferiores, el sentirse ignorantes, etc., frente a un explotador que es altanero, que se siente superior, que se siente más capaz e inteligente, es decir, esta relación de

explotación, que es, por lo mismo, desigual, está posibilitada, mantenida y legitimada por el mundo que nos pintan estos aparatos ideológicos de estado.

Pero, siguiendo la metáfora de Althusser en relación al AIE familiar, así como se puede aprender a “tomar bien la sopa” para llegar a ser el Padre que la familia de una clase social implica, también se puede “no tomar bien la sopa”, esto es, poner en duda el por qué debo adecuarme a tal función social, a tal esquema imaginario (ideológico) y no a otro. El hecho de que la ideología sea una representación imaginaria de la relación con las condiciones sociales da cuenta de que puede ser quebrantada, infringida, desobedecida. No tiene el estatuto de una ley científica como, por ejemplo, la ley de gravedad que sería difícil poder quebrantar. Se trata, como Althusser lo muestra apoyándose en Lacan, tal como indicábamos más arriba, de una ley de orden social cuyos fundamentos varían de sociedad en sociedad (una mujer musulmana, por ejemplo, difiere en cuanto a su función social, a sus costumbres, de una mujer norteamericana no porque sean biológica o físicamente distintas, sino porque el orden social en el cual están inmersas tiene otras leyes, otras normas).¹ Por esta razón es que Althusser explicita, sobre todo en un *post scriptum* de *Ideologías y aparatos ideológicos de Estado*, que la ideología está siempre en función de la lucha de clases, esto es, no es siempre la misma, es histórica, varía en tanto son diversas las formas en que se va dando la lucha de clases.² En este sentido, la figura de Padre, de Madre, Hijo, etc., varía de acuerdo a la clase a la que se dirija, pero también varía en tanto avanza la historia: un padre del siglo XVIII es distinto a un padre del siglo XX, cumple otras funciones, satisface otras exigencias, lucha contra otras oposiciones. De igual manera, la ideología encarnada por los AIE de comunicación masiva varía históricamente. De esta manera, y aunque Althusser haya dicho que la ideología es eterna, ya que está siempre presente en la historia, siempre existe la posibilidad de luchar contra la representación que impone; no se trata de representaciones absolutas, estáticas, que perduren para siempre. Están siempre en función de la lucha de clases y son, por lo tanto, históricas. En este sentido, y volviendo a la metáfora usada por Althusser, siempre es posible “no tomarse bien la sopa” y poner en duda la representación de Padre, de Madre, de Hijo, etc., que el aparato ideológico de Estado familiar impone, esto es, la reproducción de las relaciones capitalistas de producción, la explotación, cuya reproducción promueve todo AIE, puede siempre ser combatida, modificada, superada.

Bibliografía

Althusser, Louis. *Escritos sobre psicoanálisis*, (trad. Eliane Cazenave-Tapie), Siglo XXI, México D.F., 1996.

Althusser, Louis. *Freud y Lacan*, (trad. José Sazbón y Alberto J. Pla), Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.

Althusser, Louis. *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, (trad. José Sazbón y Alberto J. Pla), Nueva Visión, Buenos Aires, 2011.

¹ Para otro enfoque referente al orden social cuyos fundamentos son imaginarios confróntese el texto de Castoriadis, Cornelius, *Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial* en *Los dominios del hombre* (trad. Alberto L. Bixio), Editorial Gedisa, Barcelona, 2005, p. 64-77.

² Cf. IAIE, página 66: “Las ideologías existentes en una formación social sólo pueden explicarse desde el punto de vista de las clases, es decir, de la lucha de clases. No sólo desde ese punto de partida es posible explicar la realización de la ideología dominante en los AIE y las formas de lucha de clases en las cuales tanto la sede como lo que está en juego son los AIE. Pero también y principalmente desde ese punto de vista se puede comprender de dónde provienen las ideologías que se realizan en los AIE y allí se enfrentan”.

- Althusser, Louis. *La revolución teórica de Marx*, (trad. Martha Harnecker), Siglo XXI, Buenos Aires, 1967.
- Althusser, Louis. *Práctica teórica y lucha ideológica*, en *La filosofía como arma de la revolución*, (trad. Enrique Román), Ediciones Pasado y Presente, Córdoba, 1968.
- Burdman, Javier. "Distorsión, transparencia y universalidad en la teoría de la ideología", en *Lecturas de Althusser* (comp. Sergio Caletti, Natalia Romé, Martina Sosa), Imago Mundi, Buenos Aires, 2011.
- Castoriadis, Cornelius. *Lo imaginario: la creación en el dominio historicosocial* en *Los dominios del hombre* (trad. Alberto L. Bixio), Editorial Gedisa, Barcelona, 2005.
- Eagleton, Terry. *Ideología. Una introducción* (trad. Jorge Vigil Rubio), Paidós, Barcelona, 1997.
- Marcuse, Herbert. *Marx y el trabajo alienado*, (trad. Marcelo Pérez Rivas), Carlos Pérez Editor, Buenos Aires, 1969.
- Morfino, Vittorio. "Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser" (trad. María Teresa D´Meza) en *El materialismo de Althusser*, editorial Palinodia, Santiago, 2014.

T R A D U C C I O N E S

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016

Presentación: “La internacional de los buenos sentimientos”, de Louis Althusser

Pedro Karczmarczyk
 IdIHCS-UNLP-CONICET

El texto que presentamos a continuación fue escrito por Louis Althusser en 1946. Es el escrito suyo más antiguo del que tengamos conocimiento, su “primer texto”. Constituye la reacción virulenta de un joven intelectual católico, ya próximo al comunismo, frente a la corriente de opinión que reunía a personalidades tan diversas como Camus, Marcel, Mauriac, Malraux, Koestler y otros en el intento de constituir un “frente humano”, un “movimiento de ciudadanos del mundo” para erradicar la fatalidad de la guerra mediante una acción concertada a nivel internacional. Althusser se refiere al mismo burlescamente ya desde el título, como “la internacional de los buenos sentimientos”.

Conocemos algunas circunstancias de la producción del texto, como así también la razón por la que permaneció inédito, distinta de la inveterada cautela de Althusser a la hora de dar a conocer sus textos, aunque tal vez se trate de aquello que esté a la base de la misma. La primera información aparece en el propio texto, donde Althusser se refiere a una conferencia de Malraux en la Sorbona en 1946 sobre “La muerte del hombre” que le ha causado un fuerte impacto. Yann Moulier Boutang nos refiere otras circunstancias: las discusiones que Althusser sostuvo sobre estos asuntos con otro “normalien” católico en tránsito al comunismo, François Ricci, quien luego de una discusión le pidió a Althusser que exponga sus puntos de vista para *Cahiers de Notre Jeunesse*, publicación de la que era el director. El 20 de septiembre de 1946 Althusser le escribió a su padre: “Estoy trabajando y comenzando a ver más claro sobre mi tesis. Voy a escribir un artículo bastante virulento que aparecerá en el próximo *Cahiers de Notre Jeunesse* (una pequeña revista católica fundada durante la ocupación por los “cagneaux” de Lyon que ha recorrido cierto trayecto) sobre la ‘Internacional de los buenos sentimientos’¹. Al recibir el texto, Ricci se alarmó por el contenido y el tono belicoso del mismo, próximo en algunos giros al Marx de *La ideología alemana*. Althusser reaccionó de una manera tajante frente a los resquemores de su amigo: “No está en cuestión hacer un movimiento de la paz. No hay paz posible, siempre hay lucha de clases” según lo recordara Ricci en las entrevistas que le hiciera Moulier Boutang.² Con todo, Althusser parece haber emprendido una revisión del texto buscando morigerar su virulencia, tachando, suprimiendo, reemplazando palabras, frases y hasta párrafos enteros, dejando las marcas que pueden apreciarse en las notas del texto que traducimos. Sin embargo el artículo permaneció inédito hasta 1994, cuando apareció el tomo I de los *Écrits philosophiques et politiques*, con el notable anticipo de la sección que le dedica Moulier Boutang en su biografía de Althusser en 1992, donde el biógrafo cita extensos fragmentos de este escrito.³

El editor de los *Écrits philosophiques et politiques*, François Matheron, ha escogido un criterio de organización interesante, identificando a “un sujeto político filosófico denominado ‘Althusser’” en torno al cual se constituyó una de las mayores referencias de la vida intelectual

¹ Citado en Moulier Boutang, Yann. *Louis Althusser. Une biographie. La formation du mithe (1918-1956)*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1992, p. 282.

² *Ibid.*, p. 283.

³ Otra referencia a las circunstancias de este artículo, esta vez de carácter muy general, puede hallarse en Althusser, Louis, «Prefacio: hoy.» En *la revolución teórica de Marx*, de Louis Althusser, traducido por Marta Harnecker, México: Siglo XXI, 1985, pp. 13-14.

francesa e internacional a mediados de los 1960.¹ Ahora bien, la ventaja de esta fórmula radica en que nos permite realizar una demarcación entre *el sujeto* así definido, que desapareció luego de los sucesos de mayo de 1968, y *el individuo* Louis Althusser, quien siguió produciendo luego de esa fecha. Nótese que este sujeto no desapareció debido a una transformación cuyo principio quepa buscar en sí mismo, debido a estas operaciones que llamamos ruptura, rectificación, traición, consumación, acabamiento o lo que se quiera añadir, sino debido a un cambio en el mundo en el que este sujeto se insertaba. En otras palabras, sería inútil buscar en su reflexión teórica las causas que hicieron que dejara de ser el sujeto filosófico político que era. La operación nos parece interesante porque posibilita construir un sintagma inspirador, como el de Hans Belting cuando hablaba sobre el arte *antes* del arte², de manera que podemos hablar de un “Louis Althusser *antes* de Althusser” y de un “Louis Althusser *después* de Althusser”.

Esto torna las cosas más interesantes, pero no necesariamente más fáciles, ya que a la acostumbrada pregunta “¿por qué Althusser?” se le añade otra, más compleja: “¿Por qué Louis Althusser *antes* de Althusser?”, que resulta ineludible abordar, puesto que obviarla equivaldría a tirar por la borda el desmontaje de “la obra” y “el autor” que opera en la periodización a la que aludimos. Comencemos entonces por señalar que lo que nos convoca en este texto no es tanto su sentido literal: Althusser, es decir, Louis Althusser *antes* de Althusser, denuncia una intención larvada en la internacional de los buenos sentimientos, insiste en que nos las habemos con una ideología, “es decir, un movimiento de opinión incomprensible sin apelar al contexto en el que aparece”, para indicar a continuación que por detrás de las declamaciones en favor de la paz se esconde “una causa o un señor que no se invoca, es decir, la causa de un socialismo occidental sin lucha de clases”. Se trata, sin lugar a dudas, de una intervención fechada, asociada a una coyuntura irrepetible. Sin embargo, en la manera en la que este texto buscó intervenir en esta coyuntura aparecen elementos muy interesantes, “en estado práctico” (pero ¿de qué otra manera podría presentarse la intervención en una coyuntura?), para usar la expresión con la que Althusser descubriría una concepción de la dialéctica materialista en la intervención política de Lenin que condujo a la revolución de 1917, que nos parece importante analizar.

Nos encontramos, entonces, frente a una paradoja: el reconocimiento del carácter político de un texto, de su carácter de intervención, fechado por tanto, cuando ponemos atención al mecanismo que opera en esta intervención, produce un efecto *de te fabula narratur*, referido no tanto al sujeto mismo, a mí mismo, a mi intimidad, como a la coyuntura en la que se encuentra este sujeto, a partir de lo cual se sigue, entendemos, una actualización vertiginosa del texto. El concepto de ideología, ya no pre-althusseriano, como el que domina esta intervención (“intención velada”), sino el propiamente althusseriano, el de las condiciones ideológico-discursivas de la reproducción de las relaciones de producción, nos proporciona suficientes elementos para dar cuenta de este efecto. Nuestra hipótesis es que la recurrencia exhibida por el efecto *de te fabula narratur* tiene que ver con el hecho de que la ideología misma se repite, *en sus variaciones*.

Ahora bien, el texto que presentamos está dotado de una pequeña historia de efectos, para decirlo a la manera de la hermenéutica, a la que queremos remitirnos para, en la medida de

¹ Cf., Matheron, François. «Présentation.» En *Écrits philosophiques et politiques, Tomo I*, de Louis Althusser, París: Stock-IMEC, 1994, p. 9.

² Danto, Arthur. *Después del fin del arte. El arte contemporáneo y el linde de la historia*. Traducido por Elena Neerman. Barcelona: Paidós, 1999, pp. 25 y ss.

nuestras posibilidades, continuarla, o al menos llamar a otros a profundizarla y ampliarla. Retomaremos, en consecuencia, algunas cuestiones planteadas por Warren Montag e intentaremos, finalmente, señalar la vinculación de este texto con un campo ideológico constituido en Argentina en la época de la transición democrática, proseguido en una intensa polémica acaecida en el interior la izquierda argentina, el debate denominado “No matar”, desatado por una carta del filósofo Oscar del Barco en 2004.

La lectura del Althusser en los últimos años ha estado marcada por sus textos tardíos, en particular por “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”. Este texto se presenta como un testamento, como el legado de un tesoro que toma la forma de la revelación de lo que estaba oculto en los textos anteriores. Esta presentación no ha carecido de efectos, siendo el principio de una intensa revisión de los esquemas interpretativos del “Althusser clásico”, cuyos textos cumplen hoy día 50 años. Para movernos en el marco de las categorías de edición puestas en juego por Matheron, es decir, podemos sostener que “La corriente subterránea...” ha movilizadado una operación consistente en leer a Althusser, esto es, al “sujeto político filosófico denominado ‘Althusser’” al decir de Matheron, a partir de “Louis Althusser *después* de Althusser”.

Ahora bien, la naturalidad de esta situación se ve alterada, nos parece, por la novedosa lectura de “La corriente subterránea del materialismo del encuentro” realizada recientemente por Warren Montag. La misma consiste en leer los textos tardíos de Althusser a partir de los textos de “Louis Althusser *antes* de Althusser”, y en particular en leer el célebre texto tardío sobre “La corriente...” a partir de un texto de una resonancia casi nula, el texto sobre “La internacional de los buenos sentimientos” que ahora presentamos al lector hispanoparlante. Montag pretende que la mejor posición de lectura de “La corriente...” no es tanto la que sugiere su propia caracterización como “legado” o “testamento”, esto es, como un texto a fin de cuentas afirmativo, sino como un texto interrogativo. Recordemos lo que los textos de la economía política clásica fueron para Marx, y lo que los textos de Marx, en particular *El capital*, fueron para Althusser: respuestas a preguntas que estos textos no aciertan a formular porque producen enunciados que rompen el molde de la problemática en la que han sido producidos. La famosa escena inicial de “Misión imposible”, la del mensaje que anuncia que se autodestruirá, da una buena imagen de esta forma de leer. Se trata de “alumbrar”, no en el sentido de iluminar un significado ya presente, sino de valerse de las tensiones e inconsecuencias de un texto para traer a la luz algo nuevo, para conferir a las tensiones e inconsecuencias, en las que un texto manifiesta su revés, una nueva forma de existencia, propiamente conceptual, en la que podrán alojarse nuevas tensiones, más productivas. La recepción de Althusser que se ha tornado corriente a partir de la aparición de sus textos tardíos, posteriores a su autobiografía, ha sido en buena medida la de comprender “subterráneo” como “subyacente”, para salir al encuentro de la corriente del materialismo aleatorio y navegar con ella por los textos clásicos. La clave propuesta por Montag es quizá el negativo de esta manera de leer, ya que nos propone abordar a “La corriente...” no como la repuesta a las preguntas que los textos del Althusser clásico exhibirían en estado práctico, sino como un texto que *formula preguntas que no acierta a responder*, pero insistiendo en que, ¡vaya sorpresa!, estas respuestas pueden encontrarse un texto *anterior*, en verdad el primero escrito por Althusser del que tengamos noticias.

Dejemos de lado estas consideraciones para pasar directamente a examinar la estrategia de esta lectura. Montag comienza llamando la atención sobre ciertas anomalías en la cronología con la que “La corriente...” presenta el desarrollo del materialismo del encuentro y en particular sobre una referencia algo forzada de parte de Althusser al paralelismo cuerpo-mente

en la *Ética* de Spinoza, modelado de acuerdo a la lluvia de Epicuro, donde la relación entre la mente y el cuerpo es presentada como una carencia de encuentro (paralelismo). Montag destaca que una apelación semejante al paralelismo contraría toda la lectura althusseriana de Spinoza, ya que la misma acaba restaurando el dualismo. Esta anomalía pone en marcha la operación de lectura del norteamericano, quien se pregunta por la razón de este cambio de posición, es decir, ¿cómo leer estas “anomalías” de la posición althusseriana? En principio, parece haber dos alternativas. Podemos leerlas como *una distorsión* destinada a presentar la historia del materialismo aleatorio como variaciones de un mismo tema, como la *revelación progresiva* de las doctrinas de Epicuro y Lucrecio, en el marco de una historia, sin dudas accidentada, aunque marcada por una línea de desarrollo progresivo. Pero también podemos leerlas como *un síntoma*, como un efecto de dos maneras bien distintas de concebir al vacío que no son plenamente reconocidas, es decir, que no son demarcadas como diferentes por el propio Althusser.

La caracterización de este texto como efecto de una demarcación faltante, o borrada podrá apreciarse mejor si echamos una mirada al procedimiento filosófico de la demarcación. Por un lado, tenemos la tesis de que “la filosofía no tiene objeto”, idea que domina la concepción de la filosofía como una toma de distancia que *produce* un vacío al *efectuar* una distinción o demarcación en un complejo de conceptos ya dados. Pensemos por ejemplo en la observación crucial de Lenin a propósito de la disputa sobre el desvanecimiento de la materia en la física de comienzos del siglo XX, motivada por la puesta en crisis de la identificación entre materia y espacio geométrico que había dominado la discusión física y filosófica desde Descartes.¹ Lenin distingue la *concepción científica de la materia* puesta en crisis de la *categoría filosófica de la materia*, cuya única característica esencial es su independencia y prioridad en relación al pensamiento.² El concepto de la realidad exterior correspondiente a un estado determinado del desarrollo de la ciencia es contrastado con la categoría filosófica de materia como una concepción particular de la naturaleza de la misma.³ La demarcación de Lenin permite apreciar que la ruina de uno no es necesariamente la ruina del otro. La distinción de Lenin “hace el vacío” al tomar distancia en relación a las categorías en pugna en la física de su tiempo, para reubicar el conflicto. Esta demarcación hace el vacío, pero no se trata de un vacío designado, representado por el discurso de Lenin, sino de un efecto de su intervención (demarcación), luego de la cual no queda un vacío *tout court*, sino una línea de demarcación que revela las falencias y los huecos en lo que hasta allí se presentaba como macizo, sólido y compacto en un campo discursivo. La demarcación de Lenin destaca la falta de fundamento de las consecuencias idealistas que se derivaban de la “crisis de la materia”, al señalar la presuposición sobre la que descansa un dilema que aparece como excluyente: o la materia es la masa, o no es nada.⁴ Insistimos en que se trata sólo del vacío de una toma de distancia, ya que

¹ Cf., Koyré, Alexandre. *Del mundo cerrado al universo infinito*. Traducido por Carlos Solís Santos. México, 1996.

² Cf., Lenin, Vladimir Ilich. *Materialismo y empiriocriticismo. Notas críticas sobre una filosofía reaccionaria*. Buenos Aires: Cartago, 1956, p. 109.

³ Cf., Lecourt, Dominique. *Ensayo sobre la posición de Lenin en filosofía*. Traducido por Santiago Funes. Buenos Aires: Siglo XXI, 1974, pp. 126 y ss.

⁴ La caracterización de la intervención filosófica de Lenin sería incompleta si no mencionáramos que la misma, según su reproche a Plejanov, no requiere sólo *tomar posición* en contra del adversario, sino también, como lo señala Lecourt, determinar cuál es “la *apuesta* de la lucha y disputarla con sus propias armas, adaptando las formas de su intervención a la naturaleza precisa –históricamente variable– de esta apuesta”. Cf., Lecourt, op. cit., p. 106. En el caso de *Materialismo y empiriocriticismo*, esa apuesta fue identificar en las teorías psicofísicas del reflejo las pretendidas “garantías científicas” de la posición empiriocriticista, para mostrar cómo estas garantías contradicen en realidad las tesis idealistas que se pretenden derivar de las mismas. Por esta razón, es erróneo atribuir a Lenin

la categoría filosófica de la materia carece de un contenido determinado, no designa una realidad positiva ni produce un conocimiento de la realidad. No es la filosofía, sino la ciencia, la que da cuenta de la naturaleza, la estructura y las leyes de la materia. Pero el vacío de una toma de distancia no carece de efectos, al contrario, el mismo evita el cierre de la ciencia sobre sí misma y ayuda a plantear nuevos problemas científicos.¹ Por otro lado, tenemos la tesis de que “el objeto de la filosofía es la nada”, donde la carencia de objeto de la filosofía es sustantificada. Montag muestra que esta segunda concepción es la que domina la versión de una historia de la filosofía materialista presentada en “La corriente...”. No nos importa tanto ahora cuán osada sea la postulación de la nada como objeto filosófico, sino el hecho de que la concepción de la práctica de la filosofía cambia absolutamente a raíz de esta postulación, de hecho, en el caso de Althusser, puede caracterizarse como un *retroceso*, puesto que ya no se trataría de producir efectos sobre un conjunto de prácticas, de prácticas que ya están dadas, que son externas a la propia filosofía, interviniendo sobre los conceptos que operan en las mismas (en la ciencia, en la política, en el arte, en las diversas ideologías teóricas), sino que la filosofía pasa entonces a registrar un objeto, a encontrar un fundamento, así sea en la carencia de fundamento. En contraste, de acuerdo a la primera concepción que examinamos, la tarea de la filosofía materialista consistía en exhibir la carencia de fundamentos en la filosofía idealista (ideología) por medio de una línea de demarcación. Nos movemos, entonces, entre la carencia de fundamentos como un objeto propio de la filosofía, interior a la misma, y la carencia de fundamentos como efecto de la filosofía materialista en un campo discursivo exterior a la misma.²

En el *Curso de filosofía para científicos*, y en *Lenin y la filosofía*, Althusser presenta una concepción de la filosofía caracterizada carecer de objeto en el sentido en el que las disciplinas científicas lo tienen. De esta manera Althusser contraría la pretensión filosófica de ser un discurso acerca de la totalidad de lo real y a prescribir, en consecuencia, las posiciones relativas de los distintos discursos. Si la pretensión de constituir un discurso sobre la totalidad de lo real aspira a una suerte de omnipotencia, la de “poner cada cosa en su lugar”, la carencia de objeto no es lo mismo que impotencia de un discurso que no tendría nada para decir, por carecer de un objeto propio, sino que, por el contrario, inaugura una *nueva concepción de la filosofía* asentada ella misma sobre una demarcación. Esta nueva concepción de la filosofía no es novedosa por proponer una *nueva doctrina filosófica*, un nuevo *objeto filosófico*, sino una *nueva práctica de la filosofía*, alumbrada por un calado más profundo sobre la función de la filosofía tradicional (ideología teórica) en la totalidad compleja de lo social. Ello supone realizar ciertas demarcaciones en el interior de los discursos teóricos. Por un lado tenemos a aquellos discursos que desconocen la carencia de objeto de la filosofía y que traducen esta carencia como jurisdicción sobre todo objeto (la filosofía como doctrina o ideología), haciendo de la filosofía un discurso del todo,

una posición sensualista, o cualquier otra posición en la teoría del conocimiento: el uso del lenguaje del reflejo obedece a la identificación de la apuesta del adversario y a una intervención filosófica sobre la misma.

¹ Como lo ha mostrado Dominique Lecourt, las tesis de Lenin sobre el reflejo no son un índice de la adopción de una posición sensualista en la teoría del conocimiento, sino la manera que encontró Lenin de hacer lugar, en el interior de la problemática empiriocriticista, a la posición materialista que afirma la primacía del ser sobre el pensamiento. Puesto que ello acarrea la ruina de la problemática idealista de la teoría del conocimiento, Lecourt pudo sostener que se trata de un “reflejo sin espejo” (ver (Lecourt 1974, 54)). Más importante aun, la ruptura con el planteo idealista del problema del conocimiento abre un conjunto de problemas nuevos acerca del proceso histórico de la producción de los conocimientos.

² F. Wahl ha señalado una dificultad semejante en la propuesta de Derrida, donde conceptos como *gramma*, traza, *différance* y otros corren el riesgo de convertirse en el principio de una metafísica. Cf., Wahl, François. *¿Qué es el estructuralismo? Filosofía*. Traducido por Andrés Pirk. Buenos Aires: Losada, 1975, pp. 192 y ss.

del fundamento o de la naturaleza última o íntima de las cosas, cuyos efectos están vinculados a la provisión de garantías para la forma actual de las ciertas prácticas y las relaciones de subordinación y dependencia que se busca preservar entre las mismas. Se trata de discursos que, cuanto más elaborados son, más se acercan a los temas del todo, el origen y el fin, bajo la forma de un dispositivo discursivo que oculta su circularidad intentando proveerse un radio tan amplio como fuera posible (se querría que fuera infinito) lo que le da al perímetro de la circunferencia una apariencia de línea recta. Uno de los recursos privilegiados de la filosofía examinado por el propio Althusser consiste en algo a lo que ya nos referimos a propósito de la intervención de Lenin en la coyuntura empiriocriticista: la explotación de los descubrimientos científicos, retomándolos en un discurso que los redescrive convenientemente para ponerlos al servicio de prácticas y valores extracientíficos.¹ En contraste, la nueva práctica de la filosofía promovida por Althusser se interroga por su posición en la realidad, es decir, en la historia, en una formación social particular, en una coyuntura determinada. El concepto de “práctica teórica” hace inevitable esta pregunta. Una nueva práctica de la filosofía no puede hacer pasar su reconocimiento de la carencia de objeto de la filosofía por la superación acabamiento o consumación del discurso filosófico en sentido clásico, al contrario, está forzada a reconocer que su terreno de intervención es un territorio ya ocupado por discursos que semblantean una coherencia teórica máxima, por discursos que remiten a su objeto como a una garantía que se nutre de fuentes diversas (de allí, entre otras, la operación de explotación de un discurso científico, es decir, de tomar prestadas las *garantías científicas* para legitimar prácticas y valores allende las ciencias, lo que tal vez constituya la forma de racionalidad filosófica dominante en nuestro tiempo.² El espacio teórico de la ideología aparece así como un territorio ya habitado por discursos que semblantean una coherencia máxima y que intervienen de hecho sobre otras prácticas sociales por la vía de la denegación de un interés extrateórico. Una nueva práctica de la filosofía no puede, en consecuencia, prescindir de una distinción entre ciencia e ideología, aun cuando deba demarcar esta distinción de aquella otra que hace de la distinción entre ciencia e ideología *el objeto de la filosofía*, recayendo una vez más en el intento de investir a la filosofía con una autoridad suprema, como ciencia de las ciencias (Teoría de la práctica teórica). Al contrario, si la nueva práctica de la filosofía es posible, es porque puede poner sobre el tapete el carácter forzado, semblanteado de la coherencia filosófica tradicional (señalando sus huecos, sus vacíos, es decir, los lugares donde un discurso busca domeñar las fuerzas en tensión que lo componen) como el intento de controlar un antagonismo irreconciliable entre cuyas líneas puede leerse su relación con la política, con la lucha de clases. En otros términos, la filosofía tiene también que ver con la política, y la distinción entre ciencia e ideología no se traza de una vez y para siempre, sino coyunturalmente (la filosofía es esencialmente intervención y no saber), de donde se sigue que a la misma le corresponde un carácter político específico e irreductible.

Ahora bien, la nueva concepción de la práctica de la filosofía expuesta en el *Curso de filosofía para científicos* choca con cierta concepción del vacío. En efecto, la nueva práctica de la filosofía tiene que defenderse de las ideas que la asedian, ideas que no son otra cosa que el elemento en el que la filosofía tradicional se desarrolla, estando, en consecuencia, siempre empujada a convertirse en un discurso sobre las garantías, sobre el origen y el fin, presión del dispositivo filosófico que es necesario resistir, incluso si se trata de “garantías de izquierda”.

¹ Cf., Althusser, Louis, *Curso de filosofía para científicos*. Traducido por Albert Roies. Barcelona: Planeta-Agostini, 1985, pp. 83 y ss.

² Cf., Marí, Enrique. *Elementos de epistemología comparada*. Buenos Aires: Puntosur-Comuna de Gral. San Martín, 1990, p. 23.

Ahora bien, ¿Cómo se efectúa esta “defensa”? Tomando distancia en relación al discurso filosófico clásico (o ideología), pero con la cautela de no hacerse una idea equivocada de esta toma de distancia; como lo dice Montag: “...el vacío de una distancia respecto a esas ideas no es ni siquiera un vacío, y tomar distancia trazando una línea de demarcación no abre en absoluto un espacio vacío a su paso”.¹

La lectura que Montag realiza de “La corriente...” nos da un concepto diferente del vacío, un concepto sustantificado del mismo, o en la terminología que venimos empleando, “una concepción del vacío como el objeto de la filosofía”. Esto lleva a Montag a sostener que en “La corriente...” “el vacío no se ejerce, sino que se posee o se representa en la forma de *le néant*, o el vacío”,² o bien que “...si la filosofía crea un vacío, no lo hace para ocupar un espacio, sino para develar [*unveil*] el vacío, hasta ahora escondido, que no sólo precede, sino que también acompaña, como una sombra, a todo lo que existe, a modo de su secreto y su verdad”.³ Es decir que en esta segunda concepción el vacío ya no aparece como *efecto* de una intervención filosófica, sino como *objeto* de la filosofía; en otras palabras, como lo señala Montag: “[l]a cuestión, para nosotros, cuando leemos “La corriente subterránea...” es si esta ‘teoría de teoría del ‘origen’ radical de las cosas’, para citar las palabras del propio Althusser, ahora abiertamente confesada, no acabará ‘por resucitar la vieja pregunta religiosa acerca del destino’”.⁴ Que se trate de una teoría del vacío originario, de un vacío que acompañaría a todo orden y en particular a todo ordenamiento social, conteniendo *in nuce* la posibilidad de su disolución, que se trate de una filosofía de izquierda que asegura la transformación social “garantizando” la nada de los ordenamientos sociales en el momento en el que estos aparecen como más sólidos, en el preciso momento en que no se encuentra en la práctica política cómo transformarlos, ni siquiera cuando un pueblo unido acompaña mayoritariamente (la experiencia del pueblo griego con Syriza viene aquí completamente a cuento), no cambia la cuestión de fondo.

La postulación de un vacío original del que todo proviene y al que todo retorna, prosigue Montag, sostiene la tesis de una “...‘inestabilidad radical’ que se aloja en las estructuras más abigarradas”⁵, la tesis de la contingencia de cualquier orden, en la medida en que, de la misma manera en que podría no haber emergido, podría también cesar de ser. La pregunta crucial es si la construcción de una teoría del *origen radical* no llevará, por la vía de la problemática de la ideología religiosa, a replantear el problema religioso del *destino*, si la cuestión del *origen* acarreada por el vacío original no llevará, por la senda de la problemática filosófica clásica, a replantear la cuestión filosófica del *fin*.

A través de un rodeo por Derrida y Heidegger, del que sería largo ocuparnos aquí, Montag responde afirmativamente a esta cuestión. Para el Althusser de “La corriente...” *antes del mundo*, antes del orden, *existe el no-mundo*. Montag detecta agudamente que este “no-mundo” anterior al mundo, funciona en el texto de “Louis Althusser *después* de Althusser” (recordemos aquello de *Pour Marx* de “discernir la existencia de un concepto por la función que desempeña una palabra en el discurso teórico”⁶ como *destino*, esto es, no como un índice de la fragilidad del mundo humano que la intervención filosófica podría destacar como un camino posible de acción, sino como un principio de esperanza, es decir de consolación, de anticipación del

¹ Montag, Warren. *Althusser and his contemporaries. Philosophy's Perpetual War*. Durham: Duke University Press, 2013, p. 178.

² *Ibid.*, pp. 178-179.

³ *Ibid.*, p. 179.

⁴ *Ibid.* Ver además Althusser, *Curso de filosofía para científicos*, p. 25.

⁵ Montag, *op. cit.*, p. 181.

⁶ Althusser, «Prefacio: hoy.», *ed. cit.*, p. 30.

futuro por el presente- En resumidas cuentas, por medio de la introducción del concepto de destino la concepción de la filosofía retrocede hasta aquella concepción que hace de la misma un cuerpo de doctrina.

Veamos un fragmento de “La corriente...” donde aparece claramente el compromiso con la idea filosófica de destino: “La historia no es más que la revocación permanente del hecho consumado por parte de otro hecho indescifrable en proceso de consumación, sin que sepamos, ni por adelantado ni nunca, dónde o cómo se producirá el acontecimiento de su revocación”.¹ En efecto, el énfasis en el vacío no está puesto ahora en la toma de consistencia de un orden, sino en la *destrucción inevitable* de un orden dado, es decir, en el futuro. El *vacío originario* ha cerrado el círculo para convertirse en *vacío final*, es decir, en un *destino*. Este es el momento en el que, como Montag señala adecuadamente, Althusser se encuentra más cercano del mesianismo del Benjamin de las “Tesis sobre la filosofía de la Historia”, produciendo tal vez una teoría del mesianismo sin mesías.

En consecuencia, si bien en “La corriente...” Althusser presenta a la filosofía del vacío no sólo como “una filosofía que *dice* que el vacío preexiste a los átomos que caen en él, sino [como] una filosofía que *hace el vacío filosófico* para dotarse de existencia”², donde ambos aspectos confluirían en una filosofía que en lugar de tener su punto de partida en problemas filosóficos comenzaría “por *evacuar todo problema filosófico*” rehusándose a darse cualquier objeto”,³ lo que está en cuestión es si en realidad estas concepciones parecen ser, a pesar de los dichos de su autor, contradictorias, incompatibles entre sí.

Montag nos propone, una operación de lectura audaz, de acuerdo a la cual la demarcación faltante en “La corriente...”, de donde podría derivarse la crítica del mesianismo y de la escatología que encuentra en este trabajo, puede hallarse en el texto que ahora presentamos, “La internacional de los buenos sentimientos”. Montag descubre en este texto una crítica cristiana de las escatologías, es decir, una crítica de las escatologías interior a uno de los discursos matrices de toda escatología, la teología cristiana. Es tal vez en este aspecto donde radica la eficacia de “La internacional de los buenos sentimientos”, ya que un texto abiertamente irreligioso, en explícito conflicto con la teleología, estaría tal vez más expuesto a quedar cautivo de una forma secular de la misma, mientras que un texto religioso contra la finalidad puede resultar más corrosivo. Michel Pêcheux ya destacó algo semejante a propósito de la capacidad de Spinoza para tomar posiciones ateas en el interior de la ideología religiosa.⁴

Ahora bien, el texto de Althusser que presentamos intentó intervenir en una coyuntura teórica propia de la posguerra francesa, y europea en general, en la que emergieron mesianismos de diferentes clases, tanto católicos como seculares. En este contexto, el impacto destructivo de las bombas atómicas comenzó a funcionar como un índice efectivo de la posibilidad de la extinción de la especie humana, lo que se tradujo en una apelación a deponer las diferencias, devenidas “mezquinas” frente a tamaño fin, para posibilitar que la humanidad entera confluya en una alianza universal, en una alianza sagrada y secular contra el destino, en

¹ Althusser, Louis. «La courant souterrain du matérialisme de la rencontre (1982).» En *Écrits philosophiques et politiques, Tomo I*, de Louis Althusser, editado por François Matheron, París: Stock-IMEC, 1994, p. 561

² *Ibid.*

³ *Ibid.*

⁴ Cf., Pêcheux, Michel. «Remontémons de Foucault a Spinoza.» En *El discurso político*, de Monteforte Toledo Mario (coord.), traducido por Miguel Rodríguez, México: Nueva Imagen, 1980, p. 191; y Montag, Warren. «Althusser y el problema de la escatología.» En *Demarcaciones. Revista latinoamericana de estudios althusserianos*, n° 3 (Abril 2015): 1-14.

la que confluirían tanto progresistas laicos, como Malraux y Camus, como pensadores cristianos, como Gabriel Marcel y François Mauriac, como así también aquellos caracterizados por su cruzada contra el “totalitarismo”, como A. Koestler, contando además con el apoyo de científicos involucrados en descubrimientos que favorecieron el desarrollo de la bomba, como Albert Einstein.

Así, esta alianza universal de los hombres honestos parte de la profunda perplejidad que siguió a la guerra para convertirla en una inculpación universal, realizada por medio de declaraciones del tenor del “todos asesinos” proferida por Camus, y a la que Gabriel Marcel añadirá la observación de que quienes lucharon por liberar a Francia utilizaron medios semejantes a los de los ocupantes nazis. De esa manera, las opciones políticas se veían reducidas a dicotomías de una simplicidad pasmosa, como si finalmente hubiera llegado la hora solitaria de la última instancia, sólo que en este caso se remite a una determinación por la moral. Lo que estaría en cuestión, según el campo ideológico al que se opone el joven Althusser sería *la vida versus la muerte*.

Desde el conglomerado de ideas de los partidarios del “frente humano”, los vencedores de la guerra (USA y la URSS) aparecían como “utopistas”, es decir, como potencias que anteponían los fines a los medios, persiguiendo sus ideales a cualquier costo, algo de lo que la bomba atómica sería un testimonio. En consecuencia, la oposición entre Estados Unidos y la Unión Soviética resultaría ser más de forma que de fondo, se trataría en ambos casos de regímenes totalitarios, de una “internacional de la muerte”, de acuerdo a Camus, a la que se opone, como si se tratara de su negación “la humanidad en su integralidad, considerada como totalidad”, oposición y negatividad que constituyen un proletariado de una nueva clase, un “proletariado de la condición humana”, constituido como tal por los “medios y relaciones de destrucción”. La posibilidad de una aniquilación global constituiría, entonces, una nueva condición humana, singularizada por el miedo, y puesto que esta aniquilación amenaza a todos sin distinción, la nueva situación haría del “proletariado del miedo” una clase verdaderamente universal.

Al examinar esta inculpación general, Althusser advirtió que la misma constituía una “reinención del pecado original”, cuyos efectos prácticos equivalen a la censura de cualquier toma de partido, para pasar a insistir, en el plano teórico, en que cualquier distinción entre violencia legítima e ilegítima sólo perpetuaría la violencia. Es decir, para el “frente humano” todo ocurre como si la condición del *proletariado del miedo*, revelada por los *medios y relaciones de destrucción masiva*, implicaran la aparición de una condición verdaderamente universal, frente a la cual la condición del *proletariado obrero*, constituida por los *medios y relaciones de producción* aparecería como una falsa universalidad.

El análisis de Montag es revelador en este punto. El norteamericano indica que Althusser no se detiene en la constatación de la “reinención del pecado original”, sino que extrae consecuencias radicales de esta constatación. Del mismo modo en que Derrida ha señalado que las categorías de la metafísica, aunque se tomen aisladas, implican el conjunto de categorías con las que hacen sistema¹, la categoría religiosa del pecado original reintroduce subrepticamente otras categorías con las que forma sistema: “el concepto de pecado original requiere redención, nuestras faltas (colectivas) nos orientan hacia el futuro, de modo que quedamos suspendidos entre la esperanza y el temor.”²

¹ Cf., Derrida, Jacques. «Sémiologie et gramatologie. Entretien avec Julia Kristeva.» En *Positions*, Paris: Minuit, 1972, p. 31.

² Montag, *Althusser and his contemporaries*, ed. cit., p. 197.

Así, por ejemplo, la denuncia de Camus del comunismo y el capitalismo como mesianismos utópicos que buscan destruir al mundo existente para sustituirlo por otro, o la indignación moral de Gabriel Marcel expresada por medio de la noción de “crimen bilateral”, quedan presos, a pesar suyo, de la concepción de un “fin inminente”. En otros términos, un pensamiento semejante, que por otra parte se quiere políticamente modesto (por su anti-utopismo), presupone en realidad, una pretensión de conocer la historia.¹ Este conocimiento de la historia funciona, por así decirlo, como una premisa no reconocida: “El mesianismo, según el cual el fin justifica los medios, es una escatología que se comporta como una teleología: la lucha para realizar las metas anheladas sólo produce el fin de la humanidad. En consecuencia, Camus denuncia al mesianismo desde el punto de vista del apocalipsis que va a producir, es decir, desde el punto de vista del fin de la humanidad en cuanto tal, un fin cuya proximidad requiere una acción urgente”.²

Montag indica que “La internacional...” remite a un concepto ausente en el contexto francés, y en el propio texto, el concepto de *katechon*, referido a la venida de Cristo, retomado por Carl Schmitt en *El nomos de la tierra*,³ texto escrito más o menos en el mismo momento que el artículo de Althusser que presentamos y en respuesta a los mismos acontecimientos. Permítasenos reponer en unas pocas líneas lo central de este concepto aludido por Montag para comprender sus efectos en el texto de Althusser.

Carl Schmitt interpreta 2 *Tesalonienses* 2: 1-6⁴ como un puente entre la esperanza escatológica inminente (parálisis) y la aceptación de la demora de la venida de Cristo, esto es, lo interpreta en los términos de la aceptación del orden y la cultura, la aceptación de un *nomos* histórico.

La interpretación schmitteana enfatiza la importancia de la discusión sobre los verdaderos y los falsos profetas que anuncian el apocalipsis. Señala así que el falso apocalipsis, el apocalipsis de “los sin ley”, resulta sumamente destructivo, lo que implica que los falsos profetas deben ser detenidos (*katechon*) y, a fortiori, de acuerdo a Schmitt, justifica la acción del Imperio romano al detenerlos.

Este breve y esquemático desvío por el concepto de *katechon* ha tenido meramente por objeto exhibir que el conglomerado ideológico analizado por Althusser, la “internacional de los buenos sentimientos”, se inserta en un análisis de la historia en términos de detención (*katechon*), confrontada con el sufrimiento e incluso con la aniquilación del contingente humano que pueden ocasionar los falsos profetas, sólo que otorgándole un contenido laico. Los falsos profetas serían los utopistas, totalitarios según Camus, y el *katechon* moderno no sería sino el “pánico apocalíptico” que estos falsos profetas inspiran debido a que tienen a su disposición el

¹ Este presumido conocimiento del fin de la historia hace de esta concepción una escatología. En otro texto Montag señala: “El acontecimiento de la muerte común y universal de la humanidad, anunciada por la guerra en sí misma, borra la distinción entre filosofía y teoría política, por un lado, y teología, por el otro, subsumiendo ambos en una común sujeción al futuro.” Cf., Montag, «Althusser y el problema de la escatología.», ed. cit., p. 4.

² *Ibid.*, p. 197.

³ Cf., Schmitt, Carl. *El Nomos de la tierra. En el derecho de gentes del “Jus publicum europaeum”*. Traducido por Dora Thon Schilling. Buenos Aires: Struhart & Cia, 2005.

⁴ “Hermanos, hablemos de la venida de Cristo Jesús, nuestro señor y del día en que nos reunamos con él. Les ruego que no se dejen perturbar tan fácilmente. No se asusten como si fuera inminente el día del señor, aunque se les anuncie por revelación o por una palabra espiritual o se les diga que nosotros mismos escribimos al respecto. No se dejen engañar de ninguna manera. / Primero tiene que producirse la *apostasía*. Entonces aparecerá el hombre del pecado, instrumento de las fuerzas de la perdición, el rebelde que *ha de levantarse contra todo lo que lleva el nombre de Dios* o merece respeto, llegando hasta *poner su trono en el templo de Dios* y haciéndose pasar por Dios. / ¿No recuerdan que se lo decía cuando estaba con ustedes? Ustedes, pues, saben lo que ahora lo detiene [*katechon*], luego se manifestará a su debido tiempo.” 2 *Tes* 2: 1-6.

uso de la bomba atómica. Ahora bien, la colectividad universal configurada por el pánico apocalíptico, “el proletariado del miedo”, se constituye imaginariamente, por medio de lo que no existe, a través de las experiencias de desesperanza y temor que se descuenta que cualquiera puede hallar en sí mismo como una condición existencial primordial. El vacío de lo que no existe configura una comunidad universal por medio de las experiencias de esperanza y temor. Por medio de una referencia al Hegel de *El espíritu del cristianismo y su destino* traducido al francés por su amigo Jacques Martin que dice: “El destino es la conciencia de sí mismo como si fuera un enemigo”, Althusser indica que el concepto de vacío en cuestión debe ser analizado por medio de las nociones de advenimiento y destino.

Frente a la concepción que hace del pánico apocalíptico el *katechon*, el medio para detener el apocalipsis nuclear, Althusser indica, por el contrario, que es esta comunidad de terror la que amenaza con dar comienzo a la guerra, ya que este *katechon* se asemeja muy peligrosamente al estado de excepción: al igualar los partisanismos con mezquindades, se infiere que los mismos no deberían permitirse, ya que avivan el riesgo de la aniquilación de la humanidad. Esta es la consecuencia que Althusser extrae con férrea lógica a partir de las premisas del “frente humano”. Dicho de otra manera, en el esquema de “la internacional de los buenos sentimientos”, los que no temen aparecen como mezquinos partisanos que, al romper la unidad del frente humano, se hacen pasibles de los castigos más severos.

Aquí adquieren todo su sentido el contraste entre el proletariado del miedo, “un proletariado del mañana”, una condición presente que le adviene a la humanidad en virtud de una potencialidad, de un estado futuro posible, de un vacío, y el “proletariado obrero”, donde “el trabajador no es un proletario por lo que le va a pasar mañana, sino por lo que le pasa a cada instante del día”¹, es decir, que se constituye como tal en virtud de una condición presente, actual, efectiva.

Si generalizamos esta conclusión, ella significa que el objeto del miedo y el horror no es algo distante, sino algo que ya está entre nosotros, esto es, en los horrores de los que la “sagrada alianza de la humanidad” exige que apartemos nuestra mirada, como si reparar en ellos fuera una mezquindad. En consecuencia, para Althusser el apocalipsis sería el descubrimiento, el desocultamiento de la catástrofe que ocurre aquí y ahora y que siempre estuvo presente entre nosotros.² El apocalipsis no debe concebirse como un evento venidero, sino como un acontecer ya inmanente al mundo. No toma la forma de una violencia espectacular, “como las cruzadas, las conquistas y los campos de la muerte; sino que se presenta con muchas más cautela que el holocausto nuclear”.³ El apocalipsis tan temido está en realidad, como la carta robada de Poe, inadvertida bajo la mirada acusadora de la internacional de los buenos sentimientos. Althusser parece decirnos, así, que no hay mañana puesto que el mañana tan temido ya está aquí, entre nosotros, desde anteaer.

Ahora bien, esta denegación del mañana, del apocalipsis por venir le genera un conflicto a Althusser en tanto cristiano. ¿De qué manera puede Althusser reconciliar su cristianismo con la idea de que “no hay mañana”? De una manera audaz, declarando que la orientación escatológica entonces en curso (1946) es *sacrílega*, esto es, denunciándola como una falsa profecía, pero rehusándose, simultáneamente, a *hacer una profecía verdadera*. De esta manera Althusser logra alcanzar tanto a los pensadores religiosos, que toman a la bomba y a los campos de concentración como el juicio final, como si incluso los asesinatos fueran obra de la

¹ Althusser citado por Montag en *Althusser and his contemporaries*, ed. cit., p. 204.

² Montag refiere, con Derrida, que apocalipsis en la *Biblia* no significa catástrofe, sino descubrimiento.

³ Montag, op. cit., p. 205.

providencia divina, como a aquellos otros, pensadores laicos, que ofrecen una versión secularizada de esta profecía.

Althusser, como cristiano, no puede a fin de cuentas desprenderse de la idea de que un fin está próximo, pero puede cuestionar, sin embargo, que este fin sea *representable*, de manera que, para él, el fin que puede preverse no puede ser el verdadero fin. En consecuencia: “Hablar de la venida (*Advent*), del día que llegará como un ladrón en la noche, es ‘usurpar el lugar de Dios’, puesto que ‘el día y la hora no la sabe ningún hombre, ni los ángeles del cielo, sino sólo mi Padre’ (Mateo 24: 36)”.¹

Podemos retornar ahora al concepto hegeliano de destino. Hegel entiende por destino, decíamos, “la conciencia de uno mismo como su enemigo”, es decir la separación y la oposición del presente consigo mismo. Althusser se arriesga entonces a pensar la desaparición o el fin del destino en el sentido hegeliano. En la medida en que la realidad de la peste no es la de un futuro contingente, la de un mañana, sino la de algo efectivo, que ya está ante nosotros, ya no podemos pensarnos a nosotros mismos como teniendo que librar una lucha para evitar lo que se presenta como inminente, eso que representa la amenaza nuclear, sino que por el contrario, la peste ya está aquí, frente nosotros, a disposición para que intervengamos sobre la misma.

A modo de conclusión

A modo de conclusión queremos aportar algunas notas sobre la manera en que estas reflexiones pueden insertarse en nuestra coyuntura. En algunos textos previos hemos deslizado la hipótesis de que el renacimiento de los estudios althusserianos en Latinoamérica remite a ciertas fracturas del campo ideológico forjado en los años 80 alrededor del problema de la “transición a la democracia”². Nuestras observaciones se basan en el caso argentino, presumiendo que son extensibles, con ajustes, a otros países latinoamericanos. En efecto, se trató entonces de la constitución y propagación de una peculiar ideología, que tuvo amplios efectos en distintas esferas de la sociedad; en particular bajo el rótulo del antiautoritarismo ha sido eficaz en el ámbito de la cultura (en la educación, en las relaciones familiares, en la moral sexual, en las relaciones de género, etc.). Nuestra hipótesis es que este campo ideológico se fracturó con la emergencia de gobiernos posneoliberales en la región que habilitaron la posibilidad de un cuestionamiento de la ideología jurídica, y del humanismo que subyace a la misma, hasta entonces vedada, sin el cual la reconsideración de las tesis althusserianas no habría sido posible.³

En 1983, el candidato radical Raúl Alfonsín cerraba los actos de su campaña presidencial recitando el preámbulo de la Constitución nacional. Este gesto tenía raíces profundas en el ideario del viejo partido radical, que supo declarar en reiteradas ocasiones que su programa era la Constitución nacional. En ese sentido, el radicalismo estaba en inmejorables

¹ *Ibíd.*, p. 207.

² Cf., Karczmarczyk, Pedro. «Introducción: la filosofía de Althusser a 50 años de Lire le Capital.» *Representaciones* 11, n° 1 (2015): 3-9.

³ No es un dato menor que dicha reconsideración hay sido promovida por *Althusser, el infinito adiós*, de Emilio de Ípola, un pensador próximo, aunque no sin distanciamientos críticos, a las posiciones althusserianas en los setenta, y luego intelectual orgánico del alfonsinismo, movimiento político que fue el principal promotor de la forma peculiar de la ideología jurídica a la que nos referimos. El libro al que aludimos, a pesar de presentarse como una especie de testamento teórico paródico, fue lo suficientemente honesto en el planteo de sus problemas como para suscitar una serie de inquietudes y desarrollos en las generaciones más jóvenes. Cf., de Ípola, Emilio. *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.

condiciones para construir el ideario de una mítica vocación democrática del pueblo argentino, asolada por factores externos.¹ Pero si históricamente el programa del radicalismo se oponía a “el régimen”, identificado con los sectores de la burguesía terrateniente, ahora la democracia pasaba a comprenderse como lo contrario de la violencia y la ilegalidad. Podría creerse que la violencia y la ilegalidad englobaban principalmente a quienes estuvieron en el gobierno en el período 1976-1983, pero sin embargo los contornos que adquiriría entonces la apelación a la democracia se delineaban por una polaridad que se deslizaba subrepticamente en su contrario. La violencia y la ilegalidad podían ser de derecha, cuyo ejemplo lo proveía la dictadura que había planificado la muerte y el terror desde el Estado, tanto como de izquierda, las organizaciones guerrilleras que habían actuado en los años setenta, empeñadas en acceder al poder por cualquier medio, en especial por medios violentos. Se trataba de dos “demonios”, de signo político opuesto. Este diagnóstico de la situación en la que se encontraba la sociedad argentina, donde las frecuentes rupturas del orden constitucional desde 1930 eran interpretadas como una tendencia a la ilegalidad, llevó a enfocar el pasado a través de un retícula jurídica, y en particular del pasado reciente, donde las responsabilidades parecían limitarse a lo que fuera factible probar ante un estrado judicial, restringiendo consecuentemente las responsabilidades civiles en la dictadura, es decir, escamoteando el sentido económico y político del proceso.² Se trataba de la teoría de los “dos demonios”, que habrían asolado a la sociedad argentina por izquierda y por derecha.³ El campo ideológico al que aludimos suponía, mediante la proyección de la ficción de la ideología jurídica burguesa, que los individuos constituyen los ordenamientos sociales, por ello los “demonios” aparecían como factores *externos* que imposibilitaban la *constitución normal* de los procesos sociales. Es decir, los mecanismos propiamente sociales que habían operado en el proceso permanecían en un cono de sombras, relegados como factores exteriores a la auténtica dinámica de la sociedad argentina. En este contexto, el individualismo tendió a tomar posiciones en la ciudadela universitaria, haciendo sentir sus efectos en distintas disciplinas y, allende la academia, tendió a permear profundamente en el sentido común.

En el momento en que la sociedad argentina se enfrentaba a las consecuencias de su disciplinamiento político por la vía de una represión que dejó treinta mil desaparecidos, a las del disciplinamiento de su clase trabajadora por la vía de la desindustrialización del país y a las secuelas paradójicas de la derrota en Malvinas, que dejaron como saldo unas fuerzas armadas políticamente debilitadas, con un margen relativamente reducido para negociar su retirada, la sociedad argentina tomaba conciencia de sus conflictos y sus luchas, como no podía ser de otra manera, en la ideología. Para poder apreciar mejor las operaciones ideológicas que estuvieron en juego, detengámonos por un momento en un intelectual orgánico del alfonsinismo en la transición a la democracia: el jurista Carlos S. Nino.⁴

¹ Recientemente el historiador Alejandro Horowicz ha analizado críticamente la postulación mítica de la democracia como tradición política americana de parte de José Luis Romero en su trabajo “El drama de la democracia argentina”. Postular como modelo una mítica democracia fundada en 1810 permite ser tan impiadoso como se quiera con el gobierno que se confronte con este lábil baremo. Cf., Horowicz, Alejandro. *Las dictaduras argentinas. Historia de una frustración nacional*. Buenos Aires: Edhasa, 2012.

² Cf., Marín, Juan Carlos. *La silla en la cabeza. Michel Foucault en una polémica sobre el poder y el saber*. Buenos Aires: Nueva América, 1987, pp. 75-76 y 90; Klein, Naomi. *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*. Barcelona: Paidós, 2007, v. caps. 3-5; y Karczmarczyk, Pedro. «Democracia y hegemonía en la Argentina de la posdictadura.» *Surmanía* 5 (2012): 4-26.

³ Esta teoría tiene una formulación canónica en el “Prólogo” redactado por Ernesto Sábato al informe de la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) *Nunca Mas*, Buenos Aires, Eudeba, 1984.

⁴ Carlos Santiago Nino (1943-1993) fue uno de los intelectuales cruciales del alfonsinismo. De hecho desempeñó importantes cargos, como Coordinador del Consejo para la consolidación de la democracia, integró la Comisión

Uno de los textos claves de Nino es *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*,¹ título que revela bastante bien su inscripción en la ideología jurídica. En esta obra Nino parte de una caracterización de la situación argentina como excepcional, debido a que se trata de “un país en pronunciadas vías de subdesarrollo”,² es decir, la excepcionalidad argentina consiste en “una reversión fulminante de un desarrollo social y económico que ya se había alcanzado”,³ situación tanto más excepcional en cuanto acaece “sin una guerra [sic] o catástrofe natural mediante”.⁴

Si bien Nino reconoce una variedad de factores que explican esta situación, siguiendo en lo esencial a Carlos Waisman *Reversal Counterrevolutionary Policies and Their Structural Consequences*, (Princeton University Press, New Jersey, 1987), su interés al escribir este libro radicaba en llamar la atención sobre un fenómeno a su juicio desatendido, “la tendencia recurrente de la sociedad argentina, y en especial de los factores de poder –incluidos los gobiernos–, a la anomia en general y a la ilegalidad en particular, o sea, a la inobservancia de normas jurídicas, morales y sociales.”⁵ Poco después Nino hace una observación crucial: “[u]no de los errores en que se suele caer [al analizar el subdesarrollo argentino] consiste en ignorar la posibilidad de que su generación causal [de la anomia] sea gradual y parcialmente circular.”⁶ Con ello el jurista encuentra el punto de apoyo que le permite formar su concepto clave, la “anomia boba”, por la que entiende una forma de “ilegalidad generalizada” que implica “situaciones sociales en las que todos resultan perjudicados por la ilegalidad en cuestión. Se trata (...) de una suerte de ilegalidad o anomia ‘boba’, puesto que no es el resultado de intereses o valoraciones que la ley no pudo satisfacer y que se satisfacen al margen de ella.”⁷ o en otros términos, “una acción colectiva es anómica, en el sentido de la ilegalidad ‘boba’ que aquí nos interesa, si ella es menos eficiente que cualquier otra que se podría dar en la misma situación y en la que se observara cierta norma.”⁸ La anomia “boba” es, en consecuencia, “generadora de bajos índices de eficiencia y productividad que subyacen a las situaciones de subdesarrollo”⁹.

Estos conceptos le sirven a Nino para realizar un diagnóstico de la situación argentina, donde la anomia “boba” serviría para explicar de una manera semejante situaciones tan distintas como la importancia de la economía informal, la evasión impositiva, la corporativización de la economía, la corrupción, la anomia de las actividades productivas y la anomia en el tránsito¹⁰. Son estos últimos, los problemas de organización del tránsito, comprendidos como problemas de coordinación de la acción social, los que se convierten, para esta óptica, en el modelo explicativo de la sociedad argentina en general.

El planteo de Nino, tan sofisticado y lúcido en distintos sentidos, contiene un elemento, mencionado al pasar, pero que a nuestro entender resulta ser clave, ya que el mismo revela su renuencia a reconocer en el conflicto un elemento constitutivo de lo social. En

para la reforma del código penal y fue asesor presidencial entre 1983 y 1989. Su libro *Juicio al mal absoluto* (Buenos Aires, Ariel, 2006), sobre los juicios a las juntas militares, lleva un prólogo de Raúl Alfonsín.

¹ Cf., Nino, Carlos, *Un país al margen de la ley. Estudio de la anomia como componente del subdesarrollo argentino*. Buenos Aires: Emecé, 1992.

² *Ibíd.*, p. 12.

³ *Ibíd.*

⁴ *Ibíd.*

⁵ *Ibíd.*, p. 24.

⁶ *Ibíd.*

⁷ *Ibíd.*, p. 31

⁸ *Ibíd.*, p. 36.

⁹ *Ibíd.*, p. 24.

¹⁰ Cf., Nino, op. cit., cap. 3, pp. 89-135.

efecto, la postulación de la “anomia boba” como un factor explicativo de la situación argentina busca enfatizar las causas endógenas de lo que Nino caracteriza como una involución nacional. La caracterización de la anomia como “boba” radica en ver la política argentina como un juego de suma cero, en virtud de tratarse, según vimos, de una situación en la que todos salen perjudicados al encontrarse en una situación que les brinda un nivel de satisfacción que está muy por debajo de una situación que supone una mejoría generalizada. Ahora bien, la caracterización de la anomia como “boba” descansa sobre un supuesto de fondo sobre el que debemos llamar la atención ahora. Nino retoma este supuesto del ya mencionado Waisman, según el cual las decisiones de las clases dirigentes en la historia argentina durante el siglo XX estuvieron dominadas por: “un error cognitivo fatal: el miedo a una inminente revolución social”¹. Nino acepta esta apreciación sin vacilar, no la problematiza mayormente pues la tiene por evidente. Nosotros entendemos, por el contrario, que se trata de una apreciación problemática, ya que la caracterización de la anomia como “boba” sólo se sostiene bajo este supuesto. Quienes creen o creyeron obtener un beneficio de la anomia boba, los sectores dominantes en la sociedad que creen evitar de ese modo una situación de mayor equidad en la distribución de los bienes, o alguna otra situación que ponga en riesgo su posición, estarían simplemente equivocados. El comportamiento “espontáneo” de los sectores dominantes de la sociedad, que buscan garantizar su interés inmediato de diversos modos, sería un error cognitivo, la lucha de clases no sería sino una ilusión...

Ahora bien, desde el extremo izquierdo del campo ideológico que analizamos se han producido, más o menos contemporáneamente, algunos elementos para analizar este discurso. En efecto, León Rozitchner focalizaba su pensamiento en el terror como uno de los efectos cruciales de las sangrientas prácticas políticas de la dictadura. Con el concepto de terror Rozitchner buscaba entender la eficaz reorganización de la sociedad argentina: “hay un antes y un después del terror. La represión siniestra del proceso fue un proyecto de domesticación completa de la sociedad. Un intento de “solución final” a la rebeldía.”² Rozitchner cuestiona incluso la negación de la violencia que sostenía el sistema democrático bajo una forma de ideología jurídica que lo codificaba todo. Invirtiendo a Clausewitz, Rozitchner sostenía que la política era la continuación de la guerra por otros medios, insistiendo en que la separación entre guerra y política es ficticia: “Al llegar la democracia alfonsinista se pensó que se había abierto el campo de la paz y había quedado superado el campo de la guerra. Se veía la violencia sólo al nivel de las armas, pero se dejaba ver que la guerra se prologaba en el campo de la política como estructura de dominación que circula ahora...”³.

El terror dictatorial permanecía entre nosotros, de acuerdo a Rozitchner, bajo la forma de efectos psíquicos duraderos vinculados al temor a caer bajo las garras del aparato represivo ilegal del Estado, que bajo la figura difusa de la delincuencia subversiva perseguía cualquier forma de oposición. Ello implicaba el desarrollo de mecanismos psíquicos diversos para no enfrentarse con el terror, desde la parálisis y la inacción a la racionalización del horror, que habían conocido sus formas características durante la dictadura en dos frases que devinieron célebres (“no te metás” y “por algo será”). La democracia formal se recuperaba, ciertamente, pero esta recuperación suponía que algunas demandas, por ejemplo la demanda de una genuina justicia social, estuvieran fuera de juego. Rozitchner constataba entonces amargamente que la recuperación de la democracia ocurría juntamente con una colonización de las conciencias bajo

¹ *Ibid.*, p. 20.

² Rozitchner, León. «Marxismo, crisis e intelectuales. Entrevista con Alberto Pippino.» *Utopías del sur* II, n° 4 (1990): 3-6, p. 3.

³ *Ibid.*, p. 5.

la ley del terror, puesto que ese era el lugar donde a su juicio se encontraban las principales consecuencias de la dictadura: "Si queremos pensar debemos enfrentar la angustia de la muerte que el terror decantó en uno para impedir que lo hagamos: hay que seguir pensando dentro de ella contra ella. Ahí es donde se comprende el efecto social de la represión sobre la gente, sobre todos nosotros."¹

Más allá del plano de la conciencia individual, los efectos políticos del terrorismo de estado se verificaban a nivel político y social incluso en las formas de resistencia socialdemócrata, que tomaban la forma de una salida en falso, presa del terror, como una racionalización que se manifestaba en reflexiones "lo que es posible hoy", de circulación corriente en aquellos años, a partir de las cuales Rozitchner y otros utilizaron categorías como la de "posibilismo" para referirse a esta forma de pensamiento que sindicaban como cautiva del terror dictatorial.

Ahora bien, no cuesta mucho reconocer en la apuesta de Nino una forma de "posibilismo" en el sentido mentado por Rozitchner, ya que el jurista busca despejar un amplio espacio político donde se podría operar sin toparse con el conflicto, donde, por medio de la postulación de un interés común subyacente a la "anomia boba", se podría privilegiar una forma de intervención política centrada en la argumentación (recordemos el presunto "error cognitivo" en el que descansa la construcción del concepto clave de Nino). Hemos señalado al pasar la omisión de Nino de la guerra como un factor explicativo de la situación de la sociedad argentina en la posdictadura, cuando lo cierto es que Argentina había librado, en 1982, una guerra con una potencia extranjera y que las sangrientas políticas de la dictadura fueron denominadas, por propios y ajenos, como "guerra sucia". No es una mera casualidad, sin duda, que esto impensado en el discurso de Nino aparezca enlazado en el sintagma que titula una de las obras de Rozitchner *Malvinas: de la guerra sucia a la guerra limpia*.

Pero lo que nos interesa señalar ahora es que hoy comienzan a ser audibles algunas de las formas de la sorda complicidad que la posición de Rozitchner, este subjetivismo de izquierda, para el cual el sintagma "izquierda sin sujeto" era un anatema,² guarda con las líneas maestras que la ideología jurídica había establecido como los límites del campo ideológico de la argentina de los 80s. En efecto, una de las operaciones ideológicas claves en el paso de la dictadura a la democracia fue una socialización de las pérdidas en el plano simbólico. La especificidad de los mecanismos sociales que dominaron el proceso de la dictadura cívico militar asesina fue licuada así en términos de responsabilidades individuales. El lema del sufragio universal, "una persona, un voto", se traducía en términos ideológicos en una inculpación generalizada, por lo que cada uno había hecho para suscitar la catástrofe o había dejado de hacer para evitarla. El escritor Ricardo Piglia ha descrito sugerentemente esta transformación:

Con la transición de Bignone a Alfonsín se cambia de género. Empieza a funcionar la novela psicológica en el sentido fuerte del término. La sociedad tenía que hacerse un examen de conciencia. Se generaliza la técnica del monólogo interior. Se construye una suerte de autobiografía gótica en la que el centro era la culpa; las tendencias despóticas del hombre argentino; el enano fascista, el autoritarismo subjetivo. La discusión política se internaliza. Cada uno debía elaborar su propio relato autobiográfico para ver qué relaciones mantenía con el estado autoritario y terrorista. Difícil encontrar una falacia mejor armada. Se empezó por democratizar las responsabilidades. Resulta que no eran los sectores que tradicionalmente

¹ *Ibíd.*, p. 4.

² Cf., Rozitchner, León. «La tragedia del althusserianismo teórico.» *El ojo mocho*, n° 17, 2003: 43-50.

impulsan los golpes de estado y sostienen el poder militar los responsables de la situación, sino ¡todo el pueblo argentino! Primero lo operan y después le exigen el remordimiento obligatorio.¹

Nos interesa detenernos en este punto. En primer lugar porque entendemos que posición antihumanista *teórica* de Althusser desmonta esta operación ideológica. El énfasis colocado en relación a la ruptura de Marx con la ideología jurídica subyacente en la economía política clásica, comprendida esta ideología como una ontología de lo social según la cual habría dos clases de entidades (personas y cosas) y dos clases de relaciones básicas entre estas entidades (contrato y propiedad), hace imposible el planteamiento de estas operaciones de culpabilización, al reducirlas al sinsentido de sus premisas: unos agentes constituyentes de lo social, todos igualmente constituyentes y por tanto, igualmente culpables. En su lugar se nos propone entender las diferencias de peso entre las posiciones de agencia, de manera que la comprensión de una situación social como era la de la Argentina de la posdictadura de ninguna manera se puede realizar de acuerdo a la norma de una participación política democrática que, para colmo, había estado proscrita en los años inmediatamente anteriores. Podemos ver ahora como la *meta política de una sociedad democrática* se veía solapada por la *tesis ideológica de que las sociedades son democráticas por naturaleza*.² En consecuencia, algo de la incomodidad que despertó el pensamiento de Althusser en los años ochenta y noventa en Latinoamérica comienza a tornárenos comprensible a partir de este desvío.³

¹ Cf., Piglia, Ricardo. «Los relatos sociales. Entrevista con Raquel Argel [1987].» En *Crítica y ficción*, Buenos Aires: Siglo XX / Universidad Nacional del Litoral, 1990, p. 181.

² Esta tesis tiene un lugar importante en el pensamiento social contemporáneo. Véase por ejemplo, Searle, John. *La construcción de la realidad social*. Traducido por Antoni Domenech. Barcelona: Paidós, 2003. Véase también un interesante cuestionamiento a la idea de que la crítica o la teoría crítica requiere de una ontología de lo social, donde las metas políticas deseables son consideradas como la naturaleza misma de lo social en Pleasants, Nigel. *Wittgenstein and the Idea of a Critical Social Science. A Critique of Giddens, Habermas and Bhaskar*. London: Routledge, 1999.

³ Ésta es, a nuestro entender, la configuración ideológica que determinó la exclusión de las ideas althusserianas de la escena teórica en los años '80. Las mismas contrastan, ciertamente, con el diagnóstico que algunos intelectuales argentinos de trayectoria marxista comprometidos en los '80 con las tareas de la transición a la democracia dieron de la "consumación del althusserismo" [Cf., Aricó, José M. *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América latina*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 135]; o de la crisis de "Althusser y la entera moda estructuralista" [Cf., de Ípola, Emilio. «Para ponerle la cola al diablo.» En *La cola del diablo. Itinerario de Gramsci en América latina*, de José M. Aricó, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005, p. 20]. Estos pensadores consideran que las elaboraciones teóricas de Althusser y sus discípulos constituyeron la base doctrinaria y política para una acción caracterizada por su extremo voluntarismo" [Cf., Aricó, op. cit., p. 130]. Aricó indica que como consecuencia de la perspectiva de Althusser, vinculada de una manera un tanto directa con las teorías de Régis Debray y combinada con "una lectura en clave catastrofista de ciertos elementos de las teorías dependentistas" [Ibid., p. 131] surgió "una estrategia de transformación revolucionaria según el esquema de transformación de clase contra clase" que al encontrarse con la descomposición de las organizaciones tradicionales de la izquierda acentuó la "búsqueda de sustitutos en las organizaciones guerrilleras y terroristas urbanas depositarias de una tarea histórica incumplida" [Ibid.]. Llama la atención la rápida constitución de Althusser como sujeto de imputación, sobre todo porque Aricó demuestra una gran sensibilidad a los matices y a las potencialidades diversas del pensamiento gramsciano. Esto es llamativo, en particular, debido a la persistente crítica a la teleología en el pensamiento althusseriano (la historia como proceso sin sujeto ni fines) y a que en uno de sus textos más difundidos Althusser supo sostener que: "...la contradicción *Capital-Trabajo no es jamás simple, sino que se encuentra siempre especificada por las formas y las circunstancias concretas en las cuales se ejerce*", y en un fragmento que devino célebre señaló: "ni en el primero ni en el último instante suena jamás la hora solitaria de la última instancia". Cf., Althusser, Louis. «Contradicción y sobre-determinación (Notas para una investigación).» En *La revolución teórica de Marx*, traducido por Marta Harnecker. México: Siglo XXI, 1985, pp. 86 y 93. Dicho de otra manera, sin renegar de las secuelas del althusserismo que señalan estos autores, las mismas reclaman una comprensión en términos de la coyuntura en la que ocurrieron más que en términos de una consecuencia necesaria de la teoría. Por su parte Ernesto Laclau ha puesto de manifiesto que su interés por Althusser en los años 60 estuvo determinado por las potencialidades del concepto de sobre-determinación para

Si bien la insistencia de León Rozitchner en el terror dictatorial y sus consecuencias en el presente de la transición democrática lo ponían en las antípodas de la ideología jurídica y la teoría de los dos demonios, su posición guardaba una afinidad profunda con algunos de los presupuestos de esta matriz discursiva. En el esquema de Nino, la apelación a la democracia y a la legalidad funciona como un *katechon*, que debe detener la acción destructiva de los sin ley, de los anómicos, quienes, cautivos de una falsa profecía, la de una inminente revolución social, deseada o temida, infringen a la sociedad argentina un daño mayúsculo: el de una pendiente de subdesarrollo creciente. El *katechon* democrático, si bien no plantea abiertamente un estado de excepción, sí exige que se renuncie a las ilusiones que surgen de un partisanismo que no puede sino ser dañino. Sería necesario, entonces, renunciar a las ilusiones, ya que las mismas ponen en peligro el ordenamiento jurídico democrático, propuesto como un remedio sin contraindicaciones. Para el *katechon* democrático proponer cualquier otra lógica social que vaya más allá de los principios de su lógica jurídica debería prevenirse, ya que constituye, virtualmente, un delito, un quiebre de este orden. El *katechon* democrático, como vemos, rechaza las falsas profecías en nombre de una profecía verdadera.

Por su parte, la filosofía de Rozitchner está obsesionada con pensar el origen de la rebeldía, de la resistencia, cuya emergencia llega a delimitar con bastante precisión, en el momento del Edipo.¹ Rozitchner reconoce la eficacia de estructuras sociales en la instalación del terror, sin embargo, en el momento de pensar su eficacia en el presente de la transición democrática el terror aparece desagregado individuo por individuo, como un momento de parálisis que adviene cuando la rebeldía despierta asociaciones funestas vinculadas a la violencia terrorista estatal impune en la soledad de la conciencia (“cada uno lleva en sí la amenaza de ser un desaparecido”).² Pero el filósofo argentino no está interesado principalmente en pensar este aislamiento como un hecho propiamente social, como una de las maneras en las que las clases dominantes llevan adelante su lucha de clases contra la clase trabajadora y sus aliados. Si se focalizara en esta condición social del aislamiento, creemos, el énfasis debería colocarse sobre el exterior que constituye al interior como tal aislamiento, sobre las correlaciones de fuerza, su historia y sus posibles fisuras. Sin embargo Rozitchner tacharía tal proceder como propio de una izquierda sin sujeto que pasa por alto que la esfera de la experiencia personal es intransferible, es decir, que no repara en la condición de absolutos (irrepetibles y únicos) de los sujetos, que es para él una premisa básica, la premisa que debe reconocerse en primer término para reconocer después el carácter de absolutos-relativos de los sujetos.³ La tarea de la política

acercarse a la comprensión de las realidades latinoamericanas que escapaban a la despojada contradicción burguesía-proletariado, en su caso el peronismo. Cf., Laclau, Ernesto. «Entrevista a Ernesto Laclau.» En *Releer Althusser*, de Bruno Fornillo y Alejandro Lezama, Buenos Aires: Parusia, 2002, p. 205

¹ Rozitchner contrasta la interpretación lacaniana del Edipo con la de Freud en estos términos: “...su interpretación del Edipo, donde se juega la ley de la conciencia (...) para Freud tiene dos momentos: 1) el niño es un rebelde que enfrenta y le da muerte imaginariamente al padre; 2) el arrepentimiento o la culpa que implanta en la conciencia la ley del padre muerto. Lacan excluye ese primer momento de la violencia, que Freud incluye, porque para Freud, toda ley, individual o colectiva, descansa en la violencia que la impone. Para Lacan la ley aparece impuesta, pasivamente, como un sello, sin drama ni resistencia.” Cf., Rozitchner, León. «Contornos de un pensamiento. Entrevista con Horacio González, Eduardo Rinessi y Jung Ha Kang.» *El ojo mocho*, n° 3, 1993, p. 14. Rozitchner extiende estas reflexiones en su *Marx y la infancia*. Cf., *Marx y la infancia*. Buenos Aires: Ediciones Biblioteca Nacional, 2015.

² Rozitchner. «Marxismo, crisis e intelectuales. Entrevista con Alberto Pippino.», ed., cit., p. 4.

³ Al respecto sostiene Rozitchner: “...en la parte final de mi tesis [sobre la Ética de Max Scheller] llego a un descubrimiento (...) de que cada uno de nosotros es un absoluto-relativo. (...) este descubrimiento de la necesidad de afirmarse uno mismo como un absoluto irreductible a todo otro, en lo que podría llamarse la mismidad del ser de cada uno, y que ese sentimiento era, me parece, fundamental para poder establecer luego el

no es en primer lugar una tarea de organización y de lucha, en el marco de las cuales se constituirían y reformularían las subjetividades (primacía de la práctica), ya que la misma tendría un punto ciego insuperable si no estuviera sostenida por una iluminación subjetiva.¹ La tarea de la política parece ser entonces salir a encontrar otros que permitan sostener la gallardía subjetiva individual²: “...con el comienzo de la “democracia” grandes sectores sociales sabían que eso [el terror] era lo que debía ser elaborado, llevado a conciencia para vencerlo en el cuerpo y volver a animar sus ganas ciertas: vencer el miedo colectivamente, aunque siempre esté en cada uno como individuo.”³

Digamos con pocas palabras lo que nos lleva a postular una sorda complicidad de la filosofía de Rozitchner con el encuadre juricista de la transición democrática. Por un lado, percibimos en su escritura una veta que apunta más al ensayo de una interpelación de izquierda que a la constitución de una teoría, es decir, nos parece, la suya, una escritura que busca la constitución de sujetos rebeldes, de sujetos fieles a su verdad subjetiva, encarnada en su rebeldía infantil en la que estaría el origen de toda rebeldía. Pero este ensayo incesante de una interpelación rebelde, sería una empresa imposible si no descansara en los supuestos del carácter absoluto de los sujetos y, *a fortiori*, en una tesis de la constitución de lo social por los sujetos, lo que en lengua althusseriana no podemos sino llamar humanismo, que constituye el suelo de los supuestos en los que descansa la socialización de las responsabilidades a la que aludimos. En otros términos, la operación rozitchneriana, con todo su encanto, que lo tiene, está dominada por la presentación de una forma de subjetividad, efecto de una situación social específica, los años sesenta y los setenta, en los que se vehiculizó lo que tal vez haya sido “la mayor y más extraordinaria voluntad de justicia vivida por la historia”,⁴ como si la misma fuera la causa de esa situación. Si esta apreciación es justa, deberíamos decir que la filosofía de Rozitchner está dominada por lo que con Michel Pêcheux podemos denominar “efecto Münchhausen”, por el célebre Barón que creía poder sacarse de un pantano tirando de sus cabellos, esto es, por una transmutación de los efectos en causas, y en particular de aquellas evidencias por las cuales un sujeto se representa a sí mismo como un principio absoluto, en forzoso desconocimiento de las condiciones que lo determinan.⁵

carácter de toda relación política. (...) este misterio de la propia existencia, que nada puede negar, pero al mismo tiempo comprenderlo como relativo (como relativo a lo histórico) me pareció una punta de afirmación importante. (...) después vi entonces que para explicarme este carácter irreductible (que es absoluto, porque soy absolutamente irreductible a todo otro) tengo que acudir a lo relativo: relativo a mi historia, a mis padres, a la familia, a mis amores, a mis amigos, al mundo exterior. Y sin embargo esto no lo agota, porque siempre volvemos a ese lugar primero, donde la afirmación de uno mismo aparece como irreductible.”. Cf., Rozitchner, «Contornos de un pensamiento. Entrevista con Horacio González, Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang.», ed. cit., p. 6.

¹ “Yo creo que el terror solamente puede enfrentarse en la medida en que abrimos el campo donde el terror nos marcó, y al mismo tiempo nos marcó señalando lo impensable de eso que a partir del terror difícilmente podemos pensar: lo sentimos como lo más distante, en lo más recóndito de uno mismo. Pero al mismo tiempo está al acecho”. Cf., Cf., Rozitchner, «Contornos de un pensamiento. Entrevista con Horacio González, Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang.», ed. cit., p. 13.

² “Yo creo que hay dos formas de pensar el terror en nosotros: los que se apoyaron en el terror y vivieron la marca anestésica para no volverlo a sufrir, y que quedó como una marca que determina también el modo de pensar, y hay otros que, mal que bien, enfrentamos la angustia que el terror hace aparecer en nosotros, pero habilitamos ese lugar anterior, por decirlo así, que el terror no eliminó, y desde ahí volvemos a pensar nuevamente lo que estamos pensando ahora.”. Cf., Rozitchner, «Contornos de un pensamiento. Entrevista con Horacio González, Eduardo Rinesi y Jung Ha Kang.», ed. cit., p. 16.

³ Rozitchner, León. «Marxismo, crisis e intelectuales. Entrevista con Alberto Pippino.», ed. cit., p. 3.

⁴ Cf., Tatián, Diego, «Carta enviada a La Intemperie» (Abril de 2005). En AA.VV. *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del cólope - Universidad Nacional de Córdoba, 2007, p. 76.

⁵ Cf., Pêcheux, Michel. *Les vérités de La Palice*. Paris: Maspero, 1975, pp. 135 y ss.

Ahora bien, si Rozitchner nos ofrece los efectos como si fueran las causas, todavía seguiría siendo cierto que esta confusión es un eslabón importante en el legado de esa voluntad de justicia, y “legado” quiere decir aquí aquello que hace que unos efectos no se extingan, esto es, que siendo efectos se tornen causas en virtud de otros efectos que los prosiguen. Los textos de Rozitchner nos ilustran sobre su urgencia de encontrar un origen o un fundamento para la rebeldía, y la necesidad de encontrarlo en el momento de la constitución de la conciencia, por tanto presente en cada uno “desde el vamos”, fundamento sostenido o rechazado luego por lxs adultxs. El texto de Althusser que presentamos ilustra una estrategia bien distinta. Sobre la operación discursiva realizada por la internacional de los buenos sentimientos, Althusser destaca que los buenos sentimientos, la sed de justicia y la voluntad de justicia *ya dados* en la misma, pueden ser puestos contra sí mismos indicando que se saltean lo obvio, que aquello que temen que ocurra mañana ya está pasando..., desde anteayer. La eficacia de esta intervención carece de garantías, dependerá de la magnitud y la calidad del temor respecto del cual, tomando distancia, revelan un vacío.¹

¹ El problema del legado de una subjetividad rebelde y la manera dificultosa en la que se inserta en la presente coyuntura ideológica y teórica ha sido retomado de diversas maneras en una de las disputas más intensas que ocurrieron en el seno de la izquierda argentina en los últimos años, a partir de la publicación de una carta pública titulada “No matar” por el filósofo argentino Oscar del Barco, en 2004 a raíz de una entrevista realizada a Héctor Juvé, ex integrante de uno de los primeros ensayos guerrilleros argentinos, el del EGP (Ejército Guerrillero del Pueblo). Esta experiencia, conducida por Ricardo Masetti, implicó el fusilamiento de dos integrantes del grupo a manos del propio grupo guerrillero, lo que generó una serie de disputas donde afloraron, de distintas maneras, la culpa y la responsabilidad. León Rozitchner tomó parte en esta controversia con dos largos textos, apelando al conjunto de ideas fuerzas que domina su producción al menos desde los ochenta. La polémica es muy interesante, en resumen, porque reactualizó ya en pleno siglo XXI los distintos tópicos del campo ideológico de los años 80. Cf., AA.VV. *No matar. Sobre la responsabilidad*. Córdoba: Ediciones del cíclope - Universidad Nacional de Córdoba, 2007; y —. *No matar. Sobre la responsabilidad. (segundo volumen)*. Córdoba: Editorial de la Universidad Nacional de Córdoba, 2010.

La internacional de los buenos sentimientos (1946)*

Louis Althusser

Todos hemos sido tocados en nuestro corazón por las palabras centrales de André Malraux: “Hacia el fin del siglo el viejo Nietzsche proclamó la muerte de Dios. Ahora nos corresponde preguntarnos si, de aquí en más, el hombre no está muerto”¹. Cito de memoria, quizá estas palabras no sean exactamente las suyas. No olvidaré que entonces sentimos el vacío en nosotros. La masa humana que contemplaba desde las gradas de la Sorbona a este actor² trágico debatirse en soledad, de repente se dio cuenta de que ella misma estaba sola y que un pequeño hombre luchaba en el desierto de la conciencia gesticulando contra la muerte del hombre. “Es necesario reconstruir una imagen del hombre en la que el hombre se reconozca”. Lo patético de Malraux no estaba en esta muerte que anunciaba como inminente, sino en esta conciencia desesperada de la muerte habitando en un viviente. Incluso quienes entonces no compartían sus temores no pudieron apartarse de una terrible inquietud: no se ve impunemente a un hombre *tratar a su destino como a un enemigo*.

Ahora bien, en el mundo que nos ha cobijado, se ven cada día más claramente a más y más hombres romper los lazos silenciosos que los unían a su destino y maldecirlo. Dos años después de la más atroz de las guerras, sobre una tierra cubierta de paz y ruinas, en la bruma del invierno que se avecina ocurren silenciosos agrupamientos. Las murmuraciones que eran tapadas por el ruido de las armas, las protestas incomprendidas en el fragor de la guerra, se hacen perceptibles una vez que la calma ha sido restaurada. Son, fenómeno destacable, las viejas tierras europeas las que elevan las quejas de la paz. En el este, el inmenso pueblo ruso ha vuelto al trabajo y encuentra en el trabajo su reconciliación con la historia: “La angustia es un estado de ánimo burgués, nosotros reconstruimos” (Ehrenbourg).³ En el oeste, Norteamérica intacta hace la cuenta de sus muertos y de sus victorias, prueba su fuerza futura en los aires y en los mares y se instala en el mundo tanto como en el futuro: el siglo norteamericano está ante ella, en el horizonte, como unas vacaciones: “Nuestro destino es ser Norteamericanos libres”. Seguramente el optimismo del esfuerzo y el de la libertad conservan su sentido para los franceses y los británicos, la mayoría de los cuales están buscando la razón⁴ de la dura vida que llevan.⁵ Sin embargo, es en medio de las ruinas “occidentales” donde el hombre percibe que la guerra de las armas y la guerra de los amos no tienen el mismo fin, y que la paz es tan asesina como la guerra y todavía más horrible en la medida en que el asesinato no se produce con el pretexto del estruendo. En Francia tenemos a Malraux, ya evocado por su discurso trágico, está

* Este texto apareció originalmente en Louis Althusser *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock-IMEC, 1994, tomo I, textos seleccionados y presentados por François Matheron, pp. 35 -57. Agregamos las notas de la edición a pie de página, indicando entre corchetes cuando corresponden a Althusser. Es el caso en las páginas 293, nota 1; p. 299, nota 4; y p. 300, nota 1. Traducción castellana de Pedro Karczmarczyk (IdIHCS-UNLP-CONICET).

¹ Louis Althusser evoca aquí una conferencia sobre “El hombre y la cultura” pronunciada el 4 de noviembre de 1946 en la Sorbona por André Malraux, en el marco del “Mes de la UNESCO”. *Combat* ofreció una reseña de la misma el 5 de noviembre, citando en estos términos la frase evocada por Althusser: “Desde Nietzsche Dios está muerto, pero es necesario saber si en esta vieja Europa, el Hombre ha muerto también. La Europa de hoy no está más devastada, ni más sangrante, que la figura del Hombre”.

² Primera redacción “este pequeño actor”.

³ *Franchise*, n° 3, ver nota ix. La frase exacta es “La angustia es un lujo burgués. Nosotros, nos reconstruimos”.

⁴ Primera redacción: “encuentran allí el sentido”.

⁵ Pasaje tachado en el manuscrito: “Pero es sin embargo de la vieja Europa que se levantan los lamentos de la laxitud y las revueltas de la consciencia”.

Camus,¹ con sus artículos de *Combat*,² donde la fatalidad captura al hombre en el asesinato y no lo libera más que en la muerte, tenemos a un Gabriel Marcel, enfurecido contra la modernidad del mundo y sus “técnicas de envilecimiento”³, tenemos al movimiento del “frente humano”⁴ que cree poder detener la fatalidad de la guerra por medio de una acción moral internacional, tenemos ejemplos de éxito comercial como el número de *Franchise* sobre *Le temps des assassins*.⁵ En Inglaterra es Koestler⁶ quien denuncia la servidumbre de los hombres por los regímenes totalitarios y nutre con novelas el resentimiento de sus contemporáneos contra su historia. El extraordinario éxito de su obra prueba⁷ que existe un amplio público dispuesto a acoger la maldición de estos profetas modernos. Y ciertos ecos venidos de Alemania hacen pensar que los vencidos sólo demandan sumar la voz de su muy buena conciencia a la voz de la mala conciencia de sus vencedores, que ellos también están listos para maldecir la última paz y a constituir contra ella una sagrada alianza de la protesta, en relación a la cual debemos preguntarnos cuál es su verdadero sentido. Puesto que nos encontramos ante un fenómeno de orden internacional, ante una ideología difusa, todavía no definida con precisión, aunque susceptible de revestir una cierta forma de organización, Camus piensa en la formación de grupos de protesta decididos a denunciar a la conciencia universal los crímenes contra los hombres; el “frente humano” piensa en utilizar el cine⁸ o la radio para desviar a la humanidad

¹ No es una de las menores paradojas de nuestro tiempo que las protestas más elocuentes nos vengan de los más firmes en la guerra: Malraux y Koestler han combatido en las filas republicanas en España, Malraux ha participado en esta guerra, Camus fue un miembro admirable de la resistencia, lo mismo que muchos otros entre los mejores de estos cruzados modernos. Las armas depuestas son inquietantes. [Nota de Althusser]

² Albert Camus “Ni víctimas ni verdugos”, serie de ocho artículos publicados en *Combat* del 19 al 30 de noviembre de 1946 (retomados en Albert Camus *Essais*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1965, pp. 331-352)

³ Ver por ejemplo el artículo “La propaganda como técnica de envilecimiento”, *Les nouvelles paroles françaises*, 9 de marzo de 1946, retomado en *Les Hommes contre l'Humain*, Paris, Éditions du Vieux Colomier, 1951, republicado en 1991 en las ediciones universitarias con un prefacio de Paul Ricoeur, o también, en la misma colección, ver “Técnica y pecado”.

⁴ Movimiento que se presentaba como “nacido bajo la ocupación alemana, de las pruebas de un puñado de jefes que pertenecían al servicio nacional de los Escuelas Maquis”, el Frente humano ha publicado a partir de 1945 una decena de “cartas a los ciudadanos del mundo”, y muchos “fascículos de trabajo del Frente humano de los ciudadanos del mundo”, emanación del “Centro internacional de investigación y de expresión mundialista”, de allí su colocación bajo el patronato de Einstein, a quien se le atribuye la siguiente apelación: “Reclamo, de manera urgente, enviarme un cheque a mí, presidente del comité de la desesperación ante la investigación atómica”.

⁵ *Franchise*, n° 3, noviembre diciembre de 1946. El número en su totalidad es presentado como una obra de teatro: “*El tiempo de los asesinos. Tragedia en cinco actos*, de Pierre Garigues, Louis Pauwels y Jean Sylveire”, teniendo por personajes a los colaboradores del número, entre los cuales se cuentan Albert Einstein (“El 23 de mayo de 1946... a la prensa”) Albert Camus (“Nuestros otros asesinos”) Emmanuel Mounier (“Movilización general”) Aldous Huxley (“El hambre”), Ilya Ehrenbourg (“No puedo decirte nada”), Gabriel Marcel (“Un solo recurso: la gracia”), Jean Paul Sartre (“La guerra del miedo”). En el “Telón”, que vale como editorial, se puede leer: “La inmensa multitud paga con su sangre y su hambre para aprender que la única realidad es su angustia y su miseria absoluta en una tierra en la que se multiplican en el saqueo principios políticos cada vez más “satisfactorios”... estamos en el borde extremo del abismo. Un pequeño número de hombres se agitan, fingiendo responsabilidad.”

⁶ *El cero y el infinito*, trad. Francesa, Paris, Calmann-Lévy, 1945. Un ejemplar de *Le Yogi et le Commissaire* (Paris, Charlot, 1946) han sido encontrados en la biblioteca de Louis Althusser. *La Tour de Ezra* fue publicada entonces como folletín por *Combat*.

⁷ Primera redacción: “es el signo”.

⁸ Primera redacción: “piensa utilizar los medios de propaganda modernos como el cine...” En la primera “Carta a los ciudadanos del mundo” no fechada, pero probablemente impresa en 1946, se puede leer, en efecto: “es posible realizar en cuatro meses un film de una duración de cincuenta minutos que sea doblado y difundido en el mundo entero. Este serviría a millares de conferencistas militantes... En seis meses es posible realizar un diario y un semanario de los ciudadanos del mundo... Es posible lograr un núcleo de emisiones radiofónicas en algunos países y así hablar en las principales lenguas, a la totalidad de los hombres”.

de la guerra. Se percibe en estos intentos la búsqueda de una mentalidad, una intención¹ ávida de cuerpos, una ideología que a la vez quiere definirse, fijarse, y darse medios de acción. Si esta mentalidad es de carácter internacional, y se da nuevas instituciones, estamos yendo hacia una nueva "internacional". Tal vez no sea inútil intentar ver lo que ella recubre.

Esta "internacional" de la protesta humana contra el destino reposa en una toma de conciencia de la humanidad, como amenazada, y constituye frente a la amenaza una suerte de "proletariado" del terror. Mientras que el proletariado obrero se define por condiciones sociológicas, económicas e históricas, este nuevo "proletariado" se definiría por una condición psicológica: la amenaza y el miedo. Y de la misma manera en la que se ve una igualdad proletaria en la miseria y en la alienación obreras, a este *proletariado implícito* le correspondería la igualdad, aunque en la muerte² y en el dolor. Según nuestros autores, las últimas invenciones, sea en el átomo o en la tortura, *configuran de aquí en más la condición humana en la que los hombres son iguales*. Es una igualdad de hecho, que gobierna todos nuestros gestos, donde nosotros vivimos y circulamos, como sin saberlo un hombre vive y circula en la gravedad. Y así como la unidad del proletariado existía antes de Marx, pero no ha devenido conciencia³ más que a través de Marx, de la misma manera, la unidad de la humanidad-proletariado por el terror no existe para nosotros en la conciencia sino por la revelación de nuestros modernos profetas. Se percibe en sus palabras el mismo patetismo histórico (o al menos así lo creen) que en las famosas consignas de Marx y Engels, el patetismo de todas las apelaciones a la conciencia (esta conciencia de la que Malraux demuestra que es nuestra única gloria y nuestro único bien en la "noche" en la que estamos), lo trágico de las palabras por las que los hombres son llamados a *nacer* a la verdad, a conocer su condición y a dominarla. Hombre conoce quien eres: tu condición es la muerte (Malraux), es decir, ser una víctima o un verdugo (Camus), ir hacia el universo de las prisiones y las torturas (Koestler), la de ir hacia la guerra atómica, tu destrucción total, o hacia el fin de lo que te hace hombre y que es más que tu propia vida: la mirada de tus hermanos, tu libertad, la propia lucha por la libertad. La humanidad, dice Camus, corre hacia el abismo como un tren a toda velocidad y los pasajeros prosiguen con sus bromas. Nosotros seríamos esos locos que se pelean al borde del abismo sin saber que *la muerte ya nos ha reconciliado*. Al ver a la humanidad perecer, ¿qué persona sensata podría todavía creer en la lucha de clases y en la revolución? El militante de un partido obrero moderno, al conocerse amenazado por la clase burguesa, ignora que está amenazado de muerte como hombre antes de estar amenazado por la servidumbre como obrero, que esta amenaza gobierna a todas las otras, que el proletariado de la lucha de clases es una distracción de la historia. Ya no hay, se nos dice sin rodeos, más que un recurso contra la catástrofe, la santa alianza contra el destino: *que los hombres aprendan, si estamos a tiempo, que sólo pueden ser divididos por el proletariado de la lucha de clases, y que ya están unidos, sin saberlo, en el proletariado del miedo o de la bomba, del terror y de la muerte, en el proletariado de la condición humana*.

El viejo proletariado "reducido" por el nuevo, tenemos entonces que preguntarnos por la esencia de este último. ¿Qué es el "proletariado" de la condición humana? Camus dice en *Combat*⁴ que la condición del hombre moderno es el *miedo*, y en cierto sentido esta observación es incuestionable. Ella pertenece al orden de la experiencia cotidiana, y sea cual sea su causa, se puede aceptar como un *hecho histórico* que la humanidad vive en la aprehensión de este hecho. Pero es también destacable que las causas de este fenómeno auténtico sean difíciles de

¹ Primera redacción: "un comportamiento psicológico".

² Primera redacción: "ante la muerte y el dolor".

³ Primera redacción: "no existe para el proletariado en la conciencia".

⁴ El primero de los artículos de la serie *Ni víctimas ni verdugos* tiene por título "El siglo del miedo".

discernir y que el temor que atrapa a los observadores por su realidad los desconcierta por una especie de sinrazón interior. Hay una paradoja del miedo: las razones humanas no han influido en el mismo, se resiste fuertemente a la razón que lo examina y se deja definir con dificultad.¹ Retengamos que es, ante todo, un *medio psicológico* de carácter muy general. El miedo no está inscripto en códigos, ni fijado en instituciones: incluso ni siquiera habita como miedo los lugares donde reina, las prisiones, los campos de la muerte: el miedo habita al rico y al miserable, al libre y al prisionero, captura el alma de todo hombre sea cual fuera su condición jurídica o social, cada vez que este mira hacia su destino y *ve que su destino lo espera*. Bousset tuvo pensamientos intensos sobre este proletariado de la muerte al que la edad Media agrupó ante las piedras de las catedrales y que la historia reconcilia en la fraternidad del polvo. Lo que une a los hombres no es el hoy, donde el rico y el pobre no tienen el mismo hábito, es el mañana, donde serán cubiertos por la misma muerte, o sometidos a la misma tortura. Lo que los une es la espera de la igualdad ante el destino. *El proletariado de la condición humana es un proletariado del mañana*. Se podría aquí jugar con las palabras y decir que en este nivel de abstracción no se ve porqué, si se define la unidad humana por la inminencia de un destino común, no se conservaría también lo cotidiano de este destino: puesto que “llueve sobre los buenos y los malvados”², hay también un proletariado de la lluvia y otro del buen tiempo, y puesto que el sol brilla para todos, hay un proletariado del día y de la noche, un proletariado del domingo, del lunes y del martes, pero no juguemos el juego del *Eclesiastés*.³ ¹: si el miedo no tuviera otra

¹ Una página manuscrita anexada con un clip al texto dactilografiado ha sido encontrada en los archivos de Louis Althusser, probablemente destinada a ser insertada en el comienzo del párrafo siguiente: “Estas razones son fuertes. Ellas no tienen para sí mismas la apariencia de una lógica, sino el peso de una experiencia que revelan por un brusco esclarecimiento. Koestler, Camus, Malraux designan nuestra suerte, el mayor riesgo que la humanidad haya corrido alguna vez. Hasta aquí solo nuestras civilizaciones eran mortales: nosotros lo habíamos aprendido tarde, pero nos apuramos a extraer la lección que consiste en precipitar la muerte de las sociedades viejas e inventar otras nuevas. Hoy esos juegos se nos han acabado. La muerte no amenaza sólo a nuestras maneras de vivir, sino la vida en cuanto tal; ya no es cuestión de inventar nuevas costumbres, sino de mantenernos en la vida que, tan vieja como se la quiera reconocer, es la única que poseemos y no habrá segunda [sic]. Aquí nuestros profetas intervienen para designar el mal, pero también para mostrarnos el remedio en el propio mal. La conciencia de nuestra condición peligrosa alcanzaría para arrancarnos del peligro y reconciliarnos con nuestro futuro. La aprehensión en la que vivimos contendría con qué aniquilarse y liberarnos de sí misma. El destino que nos domina por medio del miedo podría sometérseos como un niño. Bastaría con convertir por una cura de conciencia y de alarma el contenido de nuestro temor en calma, superar el presente neurótico y extraer de la guerra futura que ya habitamos las propias promesas de la paz. Nosotros no creemos, sin embargo, que esta pretensión esté fundada y que sea posible curar a la humanidad por la palabra. El mal que la atormenta tiene causas más profundas que un trastorno de la conciencia y nosotros no consideramos que el tratamiento eficaz opere en el nivel de los fenómenos descritos. Dicho de otra manera, no creemos que la conciencia de un problema pueda provocar su desaparición si la conciencia se limita al problema puramente descrito, sin llegar hasta las regiones profundas desde la que éste surge. Antes de ir más lejos es necesario establecer este punto. Examinemos entonces en el nivel mismo del temor si el problema mismo puede transformarse a sí mismo, si contiene en sí mismo suficientes razones para exorcizarse, si, como el proletariado obrero, la humanidad puede liberarse de su condición de estar aterrorizada por su propia condición, en otras palabras, cuál es la realidad del miedo.

² Referencia a Malebranche, por ejemplo en las *Entretiens metaphysiques*, IX, párrafo XII, o al *Tratado de la naturaleza y de la gracia*, I, párrafo XIV. Althusser estuvo toda su vida fascinado por estos textos de Malebranche, que volverá a evocar en sus últimos escritos, ver Louis Althusser *Écrits philosophiques et politiques*, Paris, Stock-IMEC, 1994, tome I, textos seleccionados y presentados por François Matheron, p. 553.

³ Pasaje tachado: “El mañana de la condición humana no es lo cotidiano, sino lo que vuelve a poner al hombre en cuestión, en lo que tiene de mejor, incluida su vida. Este extremismo no impide que estemos tratando aquí con una abstracción, y tal vez importe entenderlo, si como cristianos no queremos que se nos haga tomar la igualdad ante la muerte atómica por la igualdad de los hombres ante Dios, y el proletariado del miedo de 1946, por el proletariado del juicio final.”

realidad que el de ser un medio psicológico, una espera sin objeto, sería una abstracción irremediable. Pero es más que un medio, es también una reacción psicológica ante una cierta amenaza existente. Aquí su objeto se pega a él –entonces explota la paradoja del miedo: este objeto está, sin embargo, sea cual sea el grado de obsesión, siempre fuera del miedo y ante él. Esto es lo que distingue al proletariado obrero del proletariado del miedo. El obrero no es proletario por lo que le va a ocurrir mañana sino por lo que le ocurre a cada instante del día. Como lo dijo tan bien Camus en una oportunidad: “no hay mañana”, pero *el proletariado obrero es como el pan, cotidiano*. El proletariado es lo que carece de futuro, incluso del futuro del miedo. La miseria no es el temor de la miseria, ella está ahí y no se ausenta nunca, ella está en los muros, en la mesa, en las sábanas, en el aire que se respira y en el agua que se bebe, en el dinero que se gana, y en el que se gana a partir de ella, en los gestos mismos que la buscan; se está en la miseria como se está en la noche, como se pueden ver ciertas enfermedades en el sufrimiento, tan unidas a él que se convierte en su naturaleza. El hombre que tiene miedo vive contra un muro, dice Camus,² pero nosotros no queremos vivir como perros. El muro es un horizonte, es el único horizonte, pero al menos hay un horizonte.³ *El temeroso vive ante el muro, el proletario está amurado*. En consecuencia no ve su destino ante sí, no toma la guerra que viene, ni las bombas que estallan en los mares lejanos como signos de la Fatalidad, no tiene miedo de la paz que ha conquistado, su condición es su trabajo, sus necesidades, su lucha cotidiana. *Él sabe que el mañana será un hoy y que el proletariado del mañana es hoy el escamoteo del proletariado cotidiano*.

¹ Una página manuscrita ha sido encontrada aquí, destinada sin dudas a reemplazar la versión dactilografiada. Althusser tuvo probablemente la intención de insertar este texto luego de la palabra “Eclesiastés”, aunque no lo indica explícitamente: “El objeto de nuestro temor no es el término lejano de la muerte al que, aunque llegue sólo un día, nos encaminamos todos los días; no es tampoco el simple medio de nuestra vida, el aire que respiramos, el espacio en el que nos movemos y que acompaña nuestros gestos, como el horizonte acompaña insensiblemente al caminante. Esta igualdad en una condición abstracta no nos molestaría en nuestras vidas más de lo que la igualdad del aire nos molesta para respirar, al menos que nosotros esperemos vivir para vivir y muramos del temor a morir. Nuestro temor es diferente a un simple medio psicológico: es una reacción psicológica contra una amenaza real, y de este modo vemos cómo su objeto se pega a ella. No capto la muerte en general, sino la muerte por la bomba, y de estos dos términos que pienso como necesariamente ligados, sé que uno existe realmente, incluso si ignoro el depósito geográfico. Es la bomba. Es la realidad de la bomba la que constituye la realidad de mi temor. Sin embargo, si examino con más cuidado, veo que la bomba considerada en sí misma es inofensiva. Ella es inofensiva en el momento en el que escribo porque su efecto no me impedirá, sin dudas, escribir. En consecuencia, es su significación, su destinación, su uso, los que son peligrosos. Pero de esta manera introduzco en la bomba misma una dimensión nueva, aquella por la cual ella comienza a importar en mi existencia. Ella me amenaza sólo si me señala, si puede alcanzarme, de manera que mi temor deviene una anticipación de la amenaza. El objeto de mi temor no es la bomba o la guerra, sino la bomba o la guerra posibles, es decir un acontecimiento que no existe aun cuando lo considero como posible. En fin, prosiguiendo mi observación noto que esta posibilidad no me toca mientras no la siento en mi propio cuerpo. El verdadero objeto de mi temor no es ya un objeto real (la bomba), ni un acontecimiento anticipado (su explosión), sino yo mismo como víctima imaginaria de este acontecimiento posible. No tengo miedo de la bomba como bomba, sino del destino que me espera en ella. No tengo temor de la guerra, sino del herido, del individuo, del hombre sufriente que va a hacer de mí. La guerra real no está verdaderamente en mi temor donde no encuentro más que mi cuerpo mutilado por la guerra. Soy en verdad el objeto de mi temor, yo mismo considerado en un sufrimiento por venir, no el yo real que soy en este momento, sino un yo imaginario. Debo considerar también que el objeto de mi temor no tiene la misma realidad que mi temor. Siento a este como una realidad cotidiana, pero el análisis no me muestra en él sino a una realidad imaginaria.”

² “Vivir como un muro, es la vida de los perros. Y bien, los hombres de mi generación y de aquella que entra hoy en los *ateliers* y las facultades, han vivido y viven más y más como perros” (Albert Camus, *Essais*, Gallimard, La Pléiade, p. 331.)

³ Pasaje tachado: “el verdadero proletariado no llora su verdadera condición, porque no está *ante* él, sino él está en ella, como en su naturaleza”.

Agreguemos, el miedo y su objeto no son del mismo orden, por lo que nos percatamos que una dialéctica del temor es impensable. El temeroso es uno con el objeto de su temor, pero el objeto de su temor no tiene en ella la misma presencia que su temor: no tengo miedo del otro como otro, sino que tengo temor del destino que me espera en el otro. No tengo miedo de la guerra como guerra, sino del herido, del inválido, del hombre sufriente que la guerra va a hacer de mí. La guerra no está verdaderamente en mi miedo, donde no encuentro mi cuerpo mutilado por la guerra. El verdadero objeto de mi temor *soy yo mismo imaginado en un sufrimiento por venir, es decir, no otro sino yo mismo, y no un yo real sino un yo imaginario. El contenido del temor es un imaginario, un no existente*: es la razón de que, a la inversa del proletariado que encuentra en el proletariado el medio de liberarse, *el temeroso no puede hacer que el objeto de su temor sea el término de su temor*.¹ El prisionero puede evadirse porque su condición es objetiva, los barrotes existen realmente, los verdaderos barrotes se rompen: ¡la libertad está en nosotros! El temeroso es un prisionero sin prisión ni barrotes, es su propio prisionero y las amenazas hacen guardia en su alma. Es una aventura sin salida, puesto que uno no se evade de una prisión sin barrotes: *el temor es una cautividad sin evasión*.

La servidumbre, en cuanto tal, tiene un contenido: es el dominio y el trabajo. Mientras que el temor sólo tiene un objeto imaginario, la condición obrera aprehende en la dominación del mundo capitalista un objeto real que es el fundamento de la dialéctica real y el medio de la liberación del proletariado. Dicho de otra manera, *la servidumbre puede ser convertida en libertad mediante la reflexión sobre su propio contenido, y la superación de su contenido por la acción*. No hay liberación del temor por medio de la conciencia del temor.² *Al contrario, la servidumbre es un cautiverio del que uno se evade, porque es una verdadera prisión, con muros y barrotes genuinos*. Es la razón por la que la angustia no es la suerte del proletariado, *no se libera uno de la condición humana, pero sí se libera uno de la condición obrera*. Poco importa el precio y el padecimiento que se pagará por esta liberación, por lo menos se sabe que es posible, que el hombre puede reconciliarse con su destino y vivir, en la espera, no ya del fin de los tiempos, sino de la libertad, no ya en la desesperación y en el absurdo, sino en la esperanza. El proletariado prueba cada día la realidad concreta del contenido de su condición, cada día si se empeña en superarla, y esta prueba cotidiana es una doble prueba en la que su lucha no se bate contra sombras, sino con un objeto real, y este objeto, en la medida en que existe y resiste, puede ser superado. Esta es la razón por la cual esta condición es dialéctica, puesto que *ella puede transformar su contenido y transformar una servidumbre concreta en libertad concreta*. Notemos finalmente que la comunidad en la reacción del temor y en la condición proletaria no tienen el mismo sentido. La aprehensión es una espera colectiva, *un advenimiento* [un avent], en el cual los entes están unidos en espíritu, pero no en verdad, y están tanto más perplejos cuanto que *ya habitan el mismo vacío*. Pero no se puede permanecer interminablemente fuera de la verdad, y a falta de tenerla, el temeroso provoca la verdad de su temor: a Alain le gustaba mostrar que las guerras son mitos provocados, que nacen del miedo a las mismas, como los pecados. Esta comunión catastrófica es la de la manada, donde cada uno acaba temiendo a un objeto que no existe más que por el temor del otro, donde nadie se da cuenta del objeto inexistente del temor, se trata del pánico, ese malentendido. La historia nos ofrece bastante ejemplos, desde el gran temor del año mil a

¹ Aquí debía insertarse el fin del texto manuscrito citado en la nota XXI.

² Pasaje tachado: "Al contrario, el esclavo que se sabe esclavo se sabe por ello amo del amo y se sabe amo de su servidumbre, no sólo en su alma sino en la vida, puesto que el amo está a su merced si el deja de trabajar: su servidumbre está en consecuencia a su merced. El temor no está a merced del temeroso: no se llora contra la noche más de lo que se perfora el cielo con flechas. Uno no se evade del temor y es por ello que la condición del hombre comprometido contra su destino es trágica, somos los verdugos o las víctimas, pero ya no somos hombres."

aquel de 1789, de las bancarrotas del siglo XIX a los pánicos atómicos de las emisiones radiofónicas, en fin, este pánico difuso en el que vivimos y que precipita actos desconsiderados como ese número de *Témoignage chrétien*¹ sobre la guerra de los quince días. Esta fraternidad apocalíptica está hecha de mero lenguaje. Se pueden ahora encontrar antecedentes en ciertas fórmulas de *L'Espoir*, acaso el libro más sombrío² de nuestro tiempo: ¿se puede hablar aun de una "fraternidad más allá de la muerte"? El temor no es una patria, tampoco el coraje (lo hemos aprendido de los fascistas que se excusan hoy día por el coraje), más aún, *la condición humana no es una patria humana*. Acaso es la patria de los hombres bajo la mirada de Dios, y nosotros llamamos a esta condición pecado original, porque somos cristianos. Para el hombre no cristiano, y para el cristiano que usurpa el lugar de Dios, la patria humana no es el proletariado de la condición humana, es el proletariado a secas conduciendo a toda la humanidad hacia su liberación. Este proletariado tiene un contenido real. Hablando de los socialistas franceses, Marx escribía en 1844: "con ellos la fraternidad de los hombres no es una simple fórmula, sino la verdad"³ De allí en más la fraternidad ya no está para nosotros en el temor o en el lenguaje, no puede estar en ninguna otra parte que en la verdad.

Nosotros podemos afirmar aquí que el "proletariado de la condición humana" (bajo su forma presente, la del temor), no sólo no pone en cuestión la realidad del proletariado obrero, sino más aún, que se revela al análisis como una abstracción, es decir, sin otra realidad que la del discurso y la de la intención. *El proletariado del temor es un mito, pero un mito que existe, y es crucial que sea denunciado como tal por los cristianos*. Puesto que creemos como cristianos en la condición humana, creemos, para decirlo de otra manera, en la igualdad de los hombres ante Dios, y ante su Juicio, *pero nosotros no queremos que se escamotee el Juicio de Dios, y los no cristianos y a veces los cristianos, cometen el sacrilegio de tomar a la bomba atómica por la voluntad de Dios, la igualdad ante la muerte por la igualdad ante Dios* (lo decimos puesto que ahí están Bousset y los predicadores), *y las torturas de los campos de concentración por el juicio final*. Ahora bien, los cristianos están más expuestos a ser víctimas de este chantaje de la confusión de los términos: cuando se les habla de la igualdad de los hombres en su condición desgraciada, ellos entienden esta verdad psicológica como una verdad religiosa, cuando los locos anuncian el fin de los tiempos y la explosión del planeta, ellos tienen en la oreja a San Juan y el Apocalipsis; basta jugar con el equívoco religioso para engañarlos como a niños. Lo que uno puede leer y colegir en el género teológico de la bomba atómica va más allá de lo imaginable, y no han faltado incluso los discursos de Churchill y Truman como representantes de la "civilización cristiana"! En la medida en que cree que la política se ha convertido en religión, Gabriel Marcel entra en trances proféticos: "...esta guerra, si tiene lugar, será en realidad un crimen bilateral. Pero la noción paradójica de crimen bilateral requeriría ser enterrada. Ella parece confundirse con la noción de pecado. Uno estará así llevado a transportarse al plano religioso... ¿No llegamos a este momento de la historia en el que el pecado coincide completamente con su propio castigo y se presenta como la propia expresión de la cólera de Dios?⁴" Gabriel Marcel, un perplejo que busca las razones de su confusión, es lo bastante agudo como para encontrar las verdaderas.

¹ *Témoignage chrétien*, 3 de febrero de 1946. Se trata del segundo volante de una serie de dos artículos firmados "Témoignage chrétien" "¿A dónde va Francia?" En este texto, titulado "La guerra está en nuestra puerta" se puede leer, por ejemplo: "En realidad la guerra está en nuestra puerta y si los acontecimientos casi milagrosos no se interponen de aquí a algunos meses, Francia volverá a experimentar los horrores de la guerra y de la ocupación."

² Primera redacción: "desesperado"

³ Marx, *Manuscritos de 1844, Éditions Sociales*, 1962, p. 108 : citado por Althusser en la edición Costes (Karl Marx *Oeuvres philosophiques*, t. IV, Paris, Alfred Costes editeur, p. 64)

⁴ Gabriel Marcel "Un solo recurso: la gracia", *Franchise*, n° 3, ver nota IX.

Mauriac es desconcertante y de una ingenuidad desalentadora, la infancia es en él un estado crónico, confiesa su fe según San Koestler con el ardor de un converso, descubre la pasión en el proceso de Moscú, y divide buenos y malos como se corta una manzana.¹ No nos dejaremos impresionar por el talento² de estos novelistas devenidos profetas, ni por el encuentro de un tema común entre los cristianos y los no cristianos. Si Camus y Mauriac hablan al unísono,³ sabemos muy bien que las palabras no tienen el mismo sentido para ellos, y si ellos son sinceros (cosa que yo creo), se engañan sin saberlo, y además nos engañan a nosotros. *Este falso fin del mundo está poblado de falsos profetas que anuncian falsos cristos y designan el acontecimiento [événement] como el Advenimiento [Avènement]*. Sabemos por Cristo que es necesario cuidarse de los falsos profetas y que ellos aparecen también en las cercanías del Fin. La paradoja es clara, el fin que está cercano para los cristianos no es el fin de los falsos profetas de la historia.

Si esta "internacional" de la protesta no tiene para nosotros ninguna significación religiosa, ello no quita que sea un acontecimiento histórico, destacable en la medida en que no se justifica por sí mismo, ya que descansa sobre un mito. He aquí un fenómeno real, sin necesidad interior. Es una ideología, es decir, un movimiento de opinión incomprensible históricamente si no recurrimos al contexto en el que aparece. Hemos mostrado que esta ideología no pone en cuestión las distinciones reales de la historia, ya que su contenido es imaginario. Nos queda entonces confrontar esta ideología con la historia en la que ella se exhibe y elucidar la razón de este imaginario en una historia verdadera.⁴

Retengamos en primer lugar, para explicarlos, los desequilibrios de la guerra. No se pasa sin riesgos de la lucha a la paz. La guerra alimenta a la guerra, la paz es en primer lugar el vacío y el vértigo ante la vida. Aquellos para quienes la guerra es una patria entran a la paz como a un desierto: la juventud alemana no sabe qué hacer con sus brazos, carece de futuro, porque la paz es, allí, un territorio desconocido. Incluso entre los vencedores, muchos no reconocen en la paz lo que habrían querido en la guerra, porque han aceptado la guerra por razones de coraje y de moral que no encuentran en la paz, o porque reniegan en la paz de las consecuencias de una guerra que han aceptado.

Los que han aceptado los campos de concentración (hablo de los fascistas) y los que han aceptado los 300.000 muertos de Hamburgo (hablo de los Aliados), aquellos que han

¹ Ver por ejemplo "La vocación traicionada" editorial de *Figaro* del 3 de diciembre de 1946, en el que Mauriac cita largamente a Koestler: "Sólo hay dos concepciones de la moral humana y ellas son polos opuestos. Una de ellas es cristiana y humanitaria, declara sagrado al individuo y afirma que las reglas de la aritmética no deben aplicarse a las unidades humanas... La otra concepción parte del principio fundamental de que un fin colectivo justifica todos los medios, y no sólo permite sino que exige que el individuo sea subordinado y sacrificado a la comunidad, la cual puede disponer de él, sea como de un cobayo que sirve para un experimento, sea como de un cordero ofrecido en sacrificio."

² Primera redacción: "por estos grandes nombres ni por el talento..."

³ Una viva polémica respecto de la depuración había opuesto a Mauriac y Camus en octubre de 1944.

⁴ Añadamos que esta empresa es peligrosa y que no pretendemos llevarla a cabo en algunas pocas páginas. La falta de perspectiva y de información son excusas válidas que habrían podido detenernos en la publicación de estas observaciones, si no hubiéramos creído necesario llamar la atención sobre un movimiento de opinión bastante extendido en la actualidad, para inspirar la inquietud o al menos la reflexión. Por otra parte, está muy claro que toda reducción de la protesta humana a causas psicológicas o políticas, aunque oscuras, debe golpear la conciencia de todas las personas honestas a las que les resultaría absurdo suponer que el peligro de la perversión de su protesta pueda desaparecer. Hoy todos tienen la pretensión de demostrar el engaño acerca de las intenciones, el sentido y las consecuencias [de los actos], el mundo está repleto de adivinos más o menos cómplices con la historia. Hay algo saludable en la reacción de los protestones, nos hacen falta protestones, pero se puede también desear que ellos pongan atención en el destino de sus generosas palabras, o bien, si están tan absorbidos en la pureza, que permitan a los extraños que los quieren bien, señalar los peligros donde se discierne un mal interior. [Nota de Althusser]

experimentado la muerte de millones de seres en la servidumbre, y aquellos que han aceptado, contra los dictados de su "corazón", ser "asesinos" para evitar la continuación de la masacre, aquellos que asumieron la responsabilidad de su muerte, y de la muerte de los suyos y de la de sus enemigos, para que la vida se haga posible, aquellos que, de un lado y del otro cargan con la responsabilidad de millones de muertos, aunque en un sentido opuesto, puesto que unos por la servidumbre y otros por la liberación, han vuelto tal vez en la paz a curiosas lamentaciones comunes. ¡Somos todos asesinos, se lamenta Camus! Creo que "Europa" puede reconciliarse en esta evidencia y los primeros en comprenderlo son los que quieren hacerse, con Camus y contra él, una buena conciencia a un buen precio. Somos todos iguales por nuestros crímenes, dirán ellos, todos iguales porque hemos matado, ¡hemos aquí absueltos por el crimen, confundidos por el crimen, reconciliados por el crimen! Una monstruosidad semejante no puede comprenderse sin remordimiento. Y cuando uno se entera del eco que encuentra en Alemania, y la perversión religiosa de esta absolución laica retomada por las Iglesias alemanas, uno se pregunta si las palabras y los actos tienen aun realmente un sentido, si para la mirada de los hombres *matar para servir y matar para liberarse son el mismo acto de matar, si en definitiva el hombre se define por las razones para vivir y para morir que lo hacen hombre, o por la vida y la muerte que lo hace perro*. Ninguna muerte está más allá de las razones para morir, son estas razones las que juzgan a nuestros muertos y separan los cadáveres unidos por la podredumbre. *Pero esta unión en la muerte es la podredumbre misma y es una podredumbre todo lo que ella instaura en el espíritu del hombre*. Es necesario a toda costa salir de esta vergüenza: no somos perros, como no son perros quienes le han arrancado al fascismo esta libertad para todos nosotros, ¡esta libertad que aceptamos sin preguntar cuánto ha costado, sin recordar que si algunos hombres han muerto contra ella, otros han muerto por ella! ¿A quién beneficia esta confusión? Evidentemente a los muertos en la guerra por la esclavitud, a quienes en sus países conservan su memoria y también a aquellos que en algunos países quieren comprar por medio del perdón a los mercenarios de la próxima guerra...

Esta misma voluntad de ocultar en un mito confundente las verdaderas razones y las realidades presentes se vinculan también con la reacción ya señalada hacia el fin de la guerra. Uno duda de que una guerra comience con su declaración; *todavía no se sabe que ella no termina con el armisticio*. La esencia de la paz y la de la guerra serían distintas; la muerte en la guerra puede ser artificial, en la paz debe ser natural (¡Camus habla de suprimir la pena de muerte!) ¡Las leyes de los dos géneros serían tan diferentes que uno saldría de la guerra como un niño sale del juego, cambiando de regla, o gritando "Pido"[Pouce]! Se encuentra uno hoy con gente con la mejor voluntad que insiste en que la guerra ha terminado, que es necesario guardar su reglamento, sus armas, sus métodos, que esta paz no es la paz, porque uno no sólo se prepara, sino que continúa la guerra, que la paz no ha abolido los campos de concentración, que ella mantiene los antagonismos sociales, que el hombre tenía merecido vivir en la calma pero que la lucha continúa. Contra este escándalo de la guerra en la paz sólo habría una respuesta: la protesta, el grito de la conciencia moral –y así reencontramos nuestra internacional de los buenos sentimientos, entre todos aquellos que han renunciado a encontrar la paz en y por la acción, que quieren obtener *inmediatamente*, a través del grito, lo que su paciencia un poco corta no ha logrado, los sinceros (generosas naturalezas religiosas perplejas en la política), los indignados, los impacientes, los maníacos de la persecución (y no los perseguidos). Estas buenas voluntades son, cuando se las comprende bien, mistificadas e inoperantes en lo

¹ Provisoriamente, es cierto, y como terapia. [Nota de Althusser]

inmediato. “No son aquellos que lloran Señor, Señor...”¹ *Cuando no se hace otra cosa que invocarlos, no se sirve al señor que se invoca, sino a otro, que no se invoca.* Y cuando uno ve que Koestler en su prédica a la “izquierda europea” propone el ejemplo y el ideal del laborismo inglés en el poder, que Malraux produce mitos brillantes con el tema del bloque occidental (es necesario salvar la libertad del mundo contra Norteamérica y la URRS), y que Mauriac le da a Leon Blum² la investidura de bienpensante,³ uno se siente inclinado a preguntarse si estos desesperados no tienen en realidad una esperanza oculta, si no sirven a una causa y a un señor que no invocan: la causa de un socialismo “occidental” sin lucha de clases, es decir, la causa de una Europa unida en un socialismo verbal y moralizador que escamotea los antagonismos sociales, manteniendo bajo concepciones de forma al capitalismo en lo esencial de sus posiciones. En cuanto al señor no invocado, podría muy bien ser ese capitalismo que, como se lo ve en Inglaterra,⁴ instala al socialismo en el gobierno como la mejor garantía contra el socialismo en la economía, que desearía extender este sistema al resto de Europa este sistema de protección contra el comunismo. Aquí se percibe acaso la significación objetiva del fenómeno que nos ocupa, y el sentido de esta excitación en la guerra, de esta neurosis atómica venida del otro Atlántico, alimentada por las informaciones norteamericanas, por Bikini⁵ cuyos sentidos son arrancar a los hombres de su viejo mundo, de la realidad misma de su existencia, de su lucha cotidiana, política y social, para fijarlos en los mitos del temor.

Esta reflexión no toca en nada a los cristianos como cristianos, pero querría alcanzarlos como hombres. Esta gigantesca operación que denunciamos (consciente o inconsciente, poco importa), tiende a representar *al hombre que no puede reconciliarse con su destino, que no logrará dominar su técnica, que será destruido por sus propias invenciones, al que su trabajo, lejos de liberarlo, lo serviliza y lo mata.* Es el tema del aprendiz de brujo –y de la infancia que invade al mundo, duplicado de un pesimismo político (el hombre no es adulto, no se puede confiar en el hombre para salvar al hombre) que las buenas almas comprenden de manera religiosa. La desgracia de esta moral es que son hombres los que la hacen para otros hombres, los que la inspiran, o los que aceptan que se la expanda. La desgracia es que estos buenos apóstoles son precisamente aquellos que tienen desde el fin de los tiempos el mayor de los intereses en desalentar a la humanidad acerca de sí misma y de su destino, y particularmente en desalentar a aquellos de entre nosotros que ya han comenzado a reconciliar a la humanidad con su historia. Estos⁶ consideran que depende del hombre que la técnica lo libere en lugar de servilizarlo, que su trabajo lo afiance en lugar de destruirlo: sería monstruoso que el hombre que descubre la energía atómica no descubriera también la manera de utilizarla para el beneficio del hombre. Pero esta desviación atómica no es nueva: la bomba sólo es un producto del trabajo humano, y *el mundo en el que la humanidad tiembla ante su obra es la imagen desmesurada de la condición proletaria en la que el trabajador es sometido por el producto de su propio trabajo;* es simplemente el mismo mundo.

¹ *Evangelio según san Mateo*, 7, 21: “No es el que dice ¡Señor!, ¡Señor! El que entrará en el reino de los cielos, sino el que hace la voluntad de mi padre del cielo.” (En la edición Segond, de la que se ha encontrado un ejemplar en la biblioteca de Althusser, conteniendo, curiosamente, una fotografía de André Gide)

² Léon Blum fue elegido presidente del gobierno el 17 de diciembre de 1946. En su editorial de *Figaro* del 19 de diciembre (“La inconsecuencia comunista”), Mauriac escribe: “No es porque pasa por moderado que un socialista es acogido sin desconfianza por la Asamblea y por los países, sino porque le da a la palabra República, a la palabra Democracia, el sentido que también nosotros le damos. Los motivos de sus actos en el gobierno nos serán fácilmente descifrables. Sabemos que él puede engañarse, pero no engañarnos.”

³ Pasaje tachado: “Camus toma prestadas las razones del futuro a la conciencia alemana.”

⁴ Los laboristas ganaron en las elecciones legislativas del 5 de julio de 1945.

⁵ Referencia a la primera explosión nuclear norteamericana en el atolón de Bikini el 1° de julio de 1946, ante los periodistas del mundo entero, convocados para la ocasión.

⁶ Pasaje tachado: “(los marxistas y sus compañeros cristianos y no cristianos)”

Aquí se aprecia cuál “proletariado” subsume al otro, se adivina también de donde puede surgir la solución ofrecida a la voluntad humana: la vía de la reconciliación del hombre con su destino es esencialmente aquella de la apropiación de los productos de su trabajo, de su obra en general, y de su historia como de su obra. Esta apropiación supone el paso del capitalismo al socialismo por la liberación del proletariado obrero, que no sólo puede liberarse él mismo por este acto, sino que puede incluso liberar a la humanidad entera de su contradicción, y por lo demás, del espanto apocalíptico que la asedia. El destino es la conciencia de sí como si fuera un enemigo, decía Hegel¹. *Nosotros esperamos el advenimiento [avènement] de la condición humana y el fin del destino*. Pero conocemos el precio de este esfuerzo y la lucidez que requiere. La solución ocurrirá sólo en la lucha, pero nosotros no tenemos la ingenuidad de creer que la guerra no habita la paz, al contrario, nosotros²

(...)

En este combate lucharemos también contra los mitos que quieren robarnos la verdad: tenemos hambre de verdad y la amamos como al pan, cuyo gusto ella posee. No rechazamos a la buena voluntad en este combate, *pero nos hacen falta camaradas que tengan la voluntad de ver y de entender. Ellos no son los sordos y los ciegos que guiaron a los hombres hacia la amistad con su destino*.

¹ Hegel, *El espíritu del cristianismo y su destino*, ver la traducción de Jacques Martin, Paris, Vrin, 1948, p. 53.

² La última página del texto encontrado en los archivos Louis Althusser está desgarrada, faltándole una parte.

La espiral*

Dominique Lecourt

Una imagen fulgurante: Salvador Allende, desde la tribuna del Estadio Nacional, con las masas inmensas y vibrantes de la Unidad Popular como testigos, pronuncia, súbitamente tenso, las pesadas palabras de lo que sabemos que es una tragedia: "Sólo acribillándome a balazos podrán impedir mi voluntad, que es hacer cumplir el programa del pueblo". Estamos en el 2 de diciembre de 1971: estas palabras son una réplica y un desafío al adversario, al mismo tiempo que un compromiso solemne ante la asamblea de la izquierda chilena. Luego viene el choque de las armas, el 11 de septiembre de 1973. El fuego, las casas derruidas, los escombros, la carnicería; el horror del golpe de estado. Asistimos a la ejecución metódica de una operación militar cuidadosamente planificada. Todas las fuerzas convergen en la Moneda en Illamas, donde sabemos que, con las armas en la mano, cayó el presidente Allende. Acribillado a balazos.

Así empieza *La espiral*¹ que, desde el comienzo, captura al espectador por las características que hacen de él un gran film político y, se puede decir, un gran film a secas.

Antes que nada hay que señalar que la fuerza emocional de las imágenes, que alcanzan a menudo el paroxismo, no es cultivada por sí misma. Casi no hay un film consagrado a Chile desde hace tres años que haya podido escapar al riesgo que implica el manejo de imágenes tan intensamente cargadas de esperanzas y desilusiones. Un doble riesgo, que es a la vez el de adormecer la conciencia crítica del espectador evocando el cobijo perezoso de la nostalgia y el de aniquilar su voluntad de lucha, al dejarlo helado de pavor ante a la potencia destructora de la violencia fascista.

Sin embargo aquí no ocurre nada de eso: la emoción es tratada, utilizada para dar toda su intensidad dramática a la cuestión que gobierna el film en su totalidad: ¿con qué medios la burguesía chilena, sacudida en su poder por la victoria electoral de la Unidad Popular, amenazada en sus fuerzas vivas por el movimiento de las masas que le siguió, ha logrado procurarse una base de masas propia, la que echó en falta gravosamente en 1970? Brevemente, ¿cómo la burguesía chilena ha conducido, por cuenta propia, su propia lucha de clases, de qué manera, aislada por un instante, concibió y aplicó su "línea de masas" para socavar las posiciones conquistadas por su adversario?

Esta pregunta, planteada de manera precisa, es evidentemente capital, la misma permite a los autores evitar la trampa de los pesados estereotipos políticos de los que está cubierta, para desgracia de los que deben continuar la lucha, la historia concreta de esa gran confrontación de clases que han sido los tres años de la Unidad Popular, una historia que obstinadamente se quiere reducir, en particular en Europa, a no ser más que una ilustración, un caso particular de

* Aparecido en *La philosophie sans feinte*, Paris, J.-E. Halbier/Albin Michel, 1984, retomando «Point de vue sur 'La Spirale': La politique sans artifice d'intrigue», *Le Monde*, 13 mai 1976. Traducción castellana de Pedro Karczmarczyk (IdIHCS-UNLP-CONICET).

¹ Film colectivo realizado por Armand Mattelart, Jaqueline Meppier y Valerie Mayoux, con la participación de Chris Marker, Silvio Tendler y Pierre Flament. [La película puede encontrarse online, por ejemplo: <https://www.youtube.com/watch?v=3OpnJfcW-Fg> o <https://www.youtube.com/watch?v=rHFcjGWX9Ag> ; véase también la nota de Armand Mattelart "Notas al margen de una aventura cinematográfica. La espiral vuelve a casa" en *Le monde diplomatique* (edición chilena), septiembre de 2013, disponible en: <http://www.lemondediplomatique.cl/La-espiral-vuelve-a-casa.html> [nota del trad.]

la alternativa intemporal que opondría, aparentemente, a la lucha armada y a la vía pacífica al socialismo.

Pero lo que constituye la originalidad más grande de este film, es que esta cuestión política es planteada como tal desde el comienzo; que al estar instalada en el corazón del film desde el inicio, ella está presente hasta en la última imagen, donde se ve a Pinochet triunfante proferir con sus propias palabras esta formidable denegación política: "La lucha de clases no existe".

De la respuesta que aportan los autores, --que ya antes del ascenso de Allende a la Presidencia, un plan inspirado por el imperialismo americano, organizado por la derecha chilena, realizado por la movilización de la pequeña burguesía se había puesto como meta la destrucción por todos los medios de la tentativa socialista--, se debe retener, sin dudas, el impresionante descubrimiento sobre el que se apuntala: un documento norteamericano que formaliza en un modelo de simulación (el "juego" Política) la situación típica de un conflicto revolucionario; este documento, realizado en 1965 por sociólogos universitarios a pedido del Pentágono, prueba sin ninguna duda posible, en su increíble precisión "imaginaria", que nada en la estrategia y en la táctica adoptada por la reacción chilena ha sido improvisado, que cada una de sus iniciativas importantes en la batalla, por el contrario, ha sido pensada mucho antes.

Una sola reserva acaso: los autores han confiado a Folon¹ la figuración de este "juego"; ella es discretamente irónica. Sin embargo, ¿era necesario introducir un carácter lúdico en estos modelos cuyas apuestas, por el contrario, son graves, puesto que los figurines están encargados de representar los elementos de la relación de fuerza y de puntuar las modificaciones de sus desplazamientos sobre el tablero del juego?

Sin embargo lo esencial del film, lo que le otorga su fuerza, no radica allí. No es sólo la precisión y la unidad de la pregunta política sobre la cual se enrolla completamente el proceso de *La espiral*, ni la implacable coherencia de la demostración con que se la responde, sino que se trata de la extrema originalidad del tratamiento de la materia cinematográfica (lenguaje y composición) que pone en acción. Lo esencial es que la pregunta es tratada directamente como lo que es, como una pregunta *política*, sin ningún artificio de intriga y sin recurrir ningún elemento simbólico que le sea exterior. Puesto que los figurines de Folon no tienen otra función que la de redoblar con una materialización graciosa los "hilos visuales" que ha previamente anudado un incomparable trabajo de montaje colectivo.

Todo en este film se relaciona con este trabajo de montaje y con el principio que lo ha guiado. Un trabajo que reposa sobre una documentación de una abundancia extraordinaria, fruto de dos años de investigación en las cinematecas, las televisoras, los archivos políticos e históricos que han permitido a los autores ofrecer numerosas imágenes inéditas --especialmente de origen cubano- o simplemente olvidadas. Pero por sobre todas las cosas, se trata de un trabajo manifiestamente gobernado, regulado por su objeto: la pregunta política central del film. Lo que nos deja fríos es que cada secuencia, cada plano, extraído del inmenso material reunido, han sido escogidos y puestos en su lugar *en función* de las perspectivas abiertas por esta pregunta. Y como esta pregunta es acerca de un proceso de *lucha*, cada secuencia, cada plano, llevan la marca del nudo de las *contradicciones* a través de las cuales se desarrolla esta lucha, por avances y retrocesos, con éxitos y reveses.

Un solo ejemplo, pero que es realmente esclarecedor: la famosa manifestación "de las cacerolas". Ese día no vimos de esa manifestación más que las imágenes rodadas por los cineastas de la Unidad Popular. Imágenes casi folclóricas de un desfile políticamente gracioso

¹ Lecourt hace referencia a Jean-Michel Folon, un artista plástico belga, muy conocido en Francia en los años 70 por la difusión de algunos dibujos animados por televisión [nota del trad.]

de grandes burguesas históricas mezcladas con beatos que llevan sus Vírgenes santas de yeso. Ahora bien, el análisis político ha llevado a los autores a poner en cuestión esta visión del acontecimiento. La manifestación de las cacerolas es reconocida como un giro en la coyuntura, como la primera etapa de la contraofensiva de masas de la burguesía. Ellos han buscado las propias imágenes que pudieran restituir a estos acontecimientos su carácter político. Y las han encontrado... en los films rodados, simultáneamente, por la derecha, interesada en mostrar no sólo a los grandes burgueses y a los fanáticos religiosos, ¡sino al conjunto de todas las capas sociales que ella estaba organizando! El montaje de los dos tipos de imágenes (de izquierda y de derecha) permite al espectador de *La espiral* comprender simultáneamente la importancia objetiva de esta manifestación y percibir, en la misma representación que le han dado, como a los partidarios de la Unidad Popular se les ha “escapado” este giro: si no lo han hecho ver, es porque no lo han visto, y por no haberlo visto, no han podido tomarlo en cuenta como el síntoma que era... y responder a tiempo.

Así es que el film deja al espectador sin aliento durante dos horas, comprometido en un proceso de reflexión intensa que las imágenes relanzan sin cesar, resaltado por las canciones de Víctor Jara y los Quilapayun, reubicados en su contexto de combate, y modulado por un texto brillante, entresacado de versos de Neruda inscriptos en planos fijos –una “interpretación” y una “interpelación” permanente más que un “comentario”--que es leído con una admirable sobriedad por François Périer.

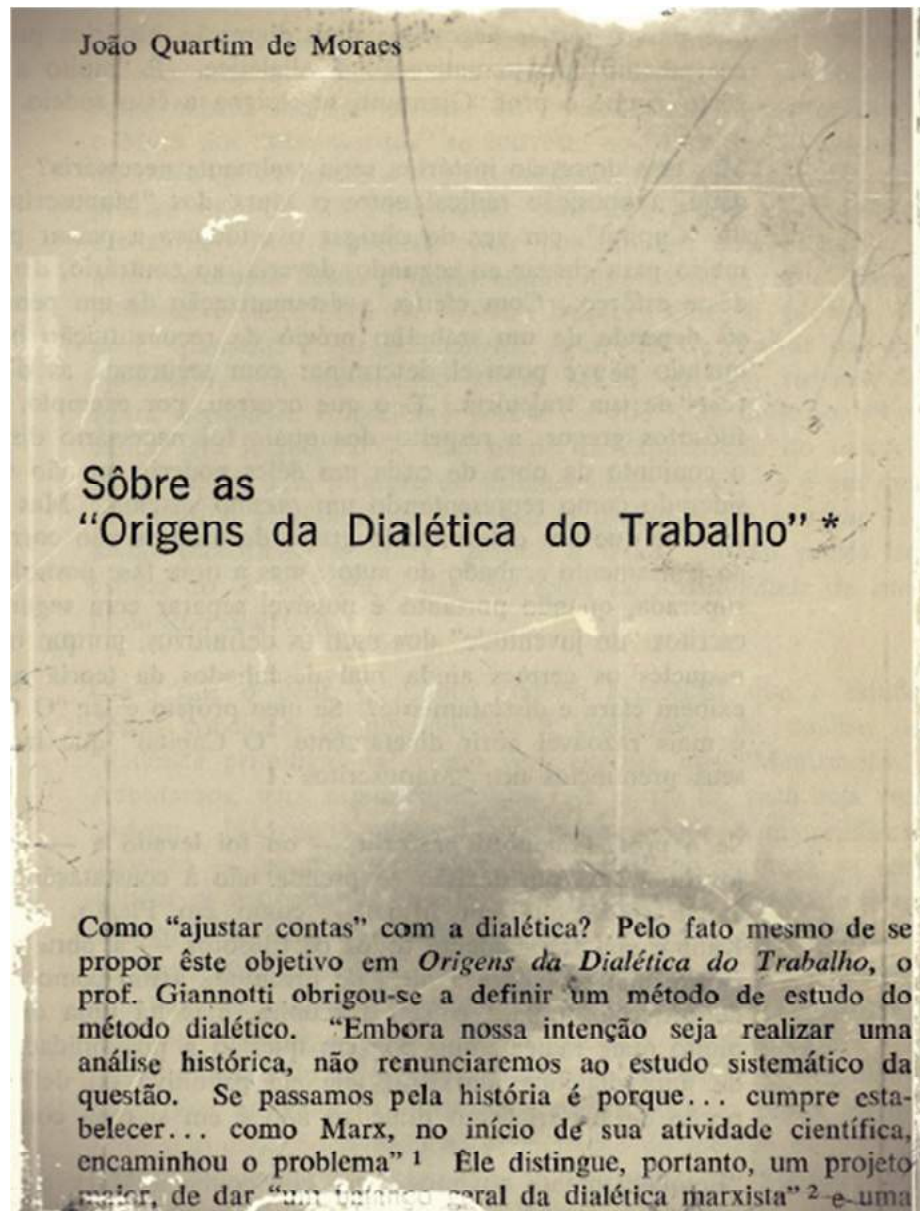
Es un gran film: no, como desgraciadamente ocurre a menudo, a pesar de ser un film político, sino gracias a que el equipo de realización se ha comprometido en la vía de una práctica diferente del cine, poniendo a la política en el puesto de mando de su trabajo colectivo, sometiendo a la misma las cuestiones técnicas y de escritura: una práctica que, haciendo surgir la contradicción alojada en cada imagen, abre a la inteligencia del espectador la aprehensión crítica de las contradicciones en las que está apresada su propia percepción y le revela la ideología implícita...

A riesgo de salpicar a los hombres de las artes, me parece necesario insistir en que es debido a que se trata de un film político en este sentido pleno que *La espiral* es también un film muy importante, que constituirá un hito en la historia de la producción cinematográfica.

DOCUMENTOS

DEMARCAÇÕES

Número 4 / mayo 2016



Presentación del documento: *Sobre “Orígenes de la dialéctica del trabajo”, de João Quartim de Moraes.**

Lidiane S. Rodrigues**

En 1967, João Carlos Kfourti Quartim de Moraes publicó, en la revista *Teoria e Prática* (n. 3), un texto denominado *Sobre as “Origens da dialética do trabalho”*. El autor, colocándose entre los géneros de la reseña y el ensayo, comentaba el libro de José Arthur Giannotti, *Origens da dialética do trabalho*, publicado en 1966. Este libro era el resultado de una tesis de docencia libre, defendida por Giannotti en el Departamento de Filosofía de la antigua Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo (FFCL-USP), en junio de 1965, titulada *Alienação do Trabalho Subjetivo*. La historia de esta tesis está entrelazada tanto con la del comentario que João Quartim hizo de este libro y con la de la revista que lo publicó, como con la historia política del país¹. Es este entrelazamiento lo que, de modo sucinto, nos ocupará a continuación.

En 1964 se instauró en Brasil un régimen cívico-militar que persiguió a militantes e intelectuales de izquierda. Poner en situación el diálogo entre los textos en cuestión implica caracterizar las manifestaciones específicas de este régimen en la institución, y particularmente en el Departamento de Filosofía, en el que trabajaba José Arthur Giannotti y donde João Quartim había sido alumno suyo.

Cuando se desató la persecución política y policial del nuevo régimen, la FFCL-USP tenía apenas tres décadas de labor en su haber. Vista desde la distancia temporal y contrastada con la historia de otras instituciones brasileras, ella daba ya indicios de una rara autonomía: elaboración de trabajos de acuerdo a normas establecidas y evaluadas por los pares y disputas dentro de una regulación propia de la actividad intelectual. Carecía todavía de estabilidad presupuestaria, encontrándose siempre a merced de cambios repentinos en la orientación política del gobierno del Estado de São Paulo. Esta incipiente autonomía se había conquistado penosamente, por medio de variados conflictos. *Grosso modo*, de un lado se situaban, en una alianza política intra y extra-institucional, el gobierno del Estado de São Paulo y las tradicionales Facultades de Derecho e Ingeniería – que controlaban el Consejo Universitario y la rectoría. Del otro lado, la FFCL-USP, cuya ambición intelectual no tenía contrapartida en los poderes temporales, quedando siempre a la zaga de la dirección de las facultades más poderosas. Una de las implicaciones más dramáticas de esa asimetría radicaba en la reproducción del cuerpo docente –siendo, cada contratación, motivo de intensas luchas, adversas a criterios acordados y no políticas. Aparte de eso, la institución se había organizado inicialmente, de acuerdo al régimen vitalicio de las “cátedras”, haciendo abstracción completamente de estándares de competencia intelectual. La reducida cantidad de aspirantes a

* Traducción al español de Pedro Karczmarczyk, IdIHCS-UNLP-Conicet, Argentina, agradezco los comentarios de Blas Estevez a una versión previa de esta traducción.

** Historiadora. Profesora del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Federal de São Carlos (UFSCar). Trabajo resultante de una beca de pos-doctorado de la FAPESP.

¹ Para la reconstrucción que sigue consultamos la documentación institucional de la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de la Universidad de São Paulo (FFCL-USP), además de la tesis y del libro (de Giannotti) y del comentario (de João Quartim). Los informes sobre la historia institucional, las biografías intelectuales y esta documentación fueron recogidas para mi doctorado, sobre la introducción de las lecturas de Karl Marx en la FFCL-USP. Cf. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo (1958-1978)*. Tese de doutorado. FFLCH-USP, 2012.

estos puestos, como así también la de las propias cátedras, favorecieron que un procedimiento diferente condujese al ingreso de los cuadros en cada una de ellas.

En los años 1960, a FFCL-USP todavía padecía esta asimetría de poder institucional. Pero su propia conformación docente y estudiantil se estaba modificando. El catedrático de Filosofía, por ejemplo, João Cruz Costa, sufría una presión doble: dominado por los *poderes temporales* de sus pares en la rectoría y en el Consejo Universitario, era desafiado también por sus alumnos en términos de *poderes intelectuales*. Como es típico, en procesos como éste, de crecimiento de la masa de practicantes de un arte o de una ciencia, los agentes pasaron a despreciar a la autoridad puramente institucional y la competencia propiamente intelectual ganó la escena.

Fue durante esta fase de transición de los estándares de la autoridad institucional e intelectual cuando el joven filósofo José Arthur Giannotti viajó a Francia para estudiar en la Facultad de Letras de Rennes, con Gilles-Gaston Granger y Victor Goldschmidt¹. Al primero lo había conocido en 1953 – en el momento de su estadía en Brasil; al segundo lo conoció ya en Francia. Durante el segundo año de su estadía en Francia Giannotti se instaló en París, para seguir los cursos de Merleau-Ponty y de Martial Guérout, en el *Collège de France* y para frecuentar las reuniones del grupo *Socialisme ou Barbarie*, invitado por Claude Lefort. El viaje y la permanencia fueron financiadas por una beca mixta –de la embajada de Francia y de la Coordinación de Perfeccionamiento del Personal de Nivel Superior (Capes, establecida en 1951)– obtenida y renovada por negociaciones que el catedrático João Cruz Costa realizó en las dos instituciones.² Bajo el impacto de las condiciones de trabajo que encontró (bibliotecas, librerías, etc.), así como de las prácticas intelectuales rutinarias entre los filósofos, enteramente ausentes en el paupérrimo escenario paulistano (traducciones, ritmo de trabajo docente e estudiantil, competencia en los exámenes, la Filosofía como disciplina de consagración³), le escribe a su profesor: “Adopté una divisa: estudiar a los alemanes modernos según la moda francesa. Vamos ver qué resulta. A fin de cuentas, nuestro barbudo era alemán (judío) e incluso vamos a leerlo en el original.”⁴ Nació así la idea de un grupo de estudios, que la posteridad tornaría célebre –a saber, el “Seminario Marx”, cuya historia es conocida por los paulistanos.

Al volver a Brasil, el filósofo reunió las distintas competencias disciplinares de sus amigos más íntimos y las colocó al servicio del proyecto de “leer alemanes *à la française*”, esto es, utilizar el método de lectura de Martial Guérout para explicar textos de un autor que no constaba en el repertorio autoral previsto por los practicantes de Filosofía, ya sea en São Paulo, en Rennes, o en París –a saber: Karl Marx⁵. Además de él mismo, frecuentaron las reuniones del “Seminario Marx”, con grados variados de asiduidad: el filósofo Bento Prado Jr., los

¹ Distintas cátedras de la FFCL-USP estuvieron a cargo de profesores franceses. Gilles Gaston Granger enseñó Lógica entre 1947-1952; Martial Guérout enseñó Historia de la Filosofía entre 1948-1950. Naturalmente, la evaluación del impacto de sus clases en los distintos exponentes de la filosofía paulistana está más allá del alcance de este artículo.

² No sería pertinente para nuestro argumento caracterizar los efectos de este tipo de financiamiento sobre la dirección dada a los estudios del filósofo. Al estilo de las relaciones entre el mecenas y los artistas con ambiciones de autonomía, el conflicto es patente y la obra resulta de las alternativas que el segundo consigue imprimir a las imposiciones del primero. En este sentido, remito al lector curioso a la tesis mencionada, cap. 1.

³ Jean-Louis Fabiani. *Les philosophes de la république*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

⁴ Correspondencia de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 28/10/1957. Acervo Cruz Costa. Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

⁵ El Seminario de lectura de Karl Marx dirigido por Althusser comenzó años después y, vale decir, el método de lectura “sintomática” no es idéntico al que Martial Guérout recomendaba – al contrario de este, alentaba una postura más activa frente al texto.

sociólogos Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, el historiador Fernando Novais, el sociólogo y crítico literario Roberto Schwarz, los economistas Paul Singer, Sebastião Advíncula da Cunha y Juarez Rubens Brandão Lopes. Las trayectorias de estos *seminaristas* son indisociables de la historia de la joven institución en la que trabajaban como profesores-asistentes – a FFCL-USP, constituida en 1934. Uno de los vectores de la difusión y consagración del grupo consiste en la lectura aislada de la obra de los miembros mencionados, reducidas a la agenda de sus disciplinas, ignorando esta experiencia de alineamiento de sus perspectivas e y de inculcación de *habitus*.

La experiencia del grupo de lecturas impactó en la retraída comunidad académica paulistana – que vivía a la sombra de la visibilidad de los intelectuales de la capital del país, Rio de Janeiro –y los alumnos de los *seminaristas* se sintieron estimulados a repetir el experimento. No todos los aspirantes a participar en el grupo de Giannotti fueron aceptados por él; otros, aunque invitados, no se adaptaron a la disciplina que él le imponía. De esa manera se fueron constituyendo grupos en torno a propósitos intelectuales semejantes (lectura de *El Capital*) con perfiles sociales diferentes. Entre ellos, se destaca el círculo que se formó en torno a dos miembros que participaron en el grupo de Giannotti – Roberto Schwarz (crítico literario), a su retorno de Estados Unidos e Ruy Fausto (filósofo), a su regreso de Francia, en 1963. Animados por ellos, frecuentaron y adhirieron diversamente a este nuevo grupo: João Quartim de Moraes (filósofo), Paul Singer, Paulo Sandroni (economistas), Sergio Ferro (arquitecto), Lourdes Sola, Célia Quirino, Zé Chico, Emir Sader, Albertina Costa, Claudio Vouga, Francisco Weffort (cientistas sociales), Emilia Viotti (historiadora), Beth Milan (médica). Los dos grupos estuvieron en actividad simultánea sólo durante un corto período.

El desempeño de este segundo grupo presenta similitudes y diferencias respecto al primero. La más notable de ellas consiste en la producción de tres números de una revista en la que quedaron registradas sus discusiones (*Teoria e Prática*). En 1967, en la edición conmemorativa del centenario de la publicación de *El Capital*, João Quartim discutió con su profesor, José Arthur Giannotti, sobre *qué hacer*, desde el punto de vista de la Filosofía, con la dialéctica marxista.

Es importante señalar los distintos impactos que la dictadura cívico militar implicó para los “seminaristas de Giannotti” y para el “grupo de *Teoria e Prática*”. Mientras que los primeros se valían de las lecturas colectivas *meramente* para la elaboración de sus tesis, los segundos estaban activos en la militancia política, e inclusive en la lucha armada. La revista tuvo apenas tres números, pues la policía la confiscó y sus miembros se dispersaron en el exilio entre Chile, Francia y los Estados Unidos. Por su parte, los “seminaristas de Giannotti” habían asumido compromisos intelectuales con sus catedráticos. En función de la relación de fuerzas institucional de las respectivas carreras (Filosofía, Sociología e Historia, principalmente), ellos tuvieron que apurar la producción de sus tesis para impedir que los grupos concurrentes, ahora aliados con el régimen autoritario, tomaran por asalto sus puestos, amenazados por la reforma universitaria, que daba lugar a la exigencia de nuevos títulos.

En la coyuntura política inmediata posterior al golpe cívico-militar, los grupos concurrentes (la mencionada alianza del gobierno del Estado y las escuelas tradicionales) se fortalecieron al alinearse con las persecuciones policial-militares. El índice de heteronomía de la disputa institucional aumentó. El rector que condujo la reforma universitaria, Miguel Reale, era un rival intelectual e institucional de la FFCL-USP y particularmente de João Cruz Costa y su equipo. Junto con sus aliados, se valió de su red social de apoyo, con ramificaciones en la burocracia del estado al servicio de los militares, arrinconando al polo autónomo, representado por el círculo constituido en torno de Cruz Costa. El desenlace fue la derrota del polo

autónomo de la FFCL-USP, cuyos exponentes fueron jubilados compulsivamente en 1969 por el régimen civico-militar.

Mientras tanto, en el intervalo que va de 1964 a 1968, los filósofos reaccionaron y lucharon. Con el pedido de jubilación de João Cruz Costa en 1965, la cátedra de Filosofía quedaba vacante. Simultáneamente, la reforma universitaria promovida en el ámbito federal y conducida en la USP por Miguel Reale, exigía nuevos títulos para las vacantes que se abriesen en la transición global por la cual pasaba el sistema universitario. En numerosos sectores de la FFCL-USP, esta situación estimuló una carrera en pos de los títulos. La Filosofía no se apartó de la regla.

He aquí el escenario en el que se abrió el concurso de docencia libre para el que José Arthur Giannotti preparó *Alienação do Trabalho Subjetivo*, con el propósito, simultáneamente, de ganar el título de libre-docente y la antigua cátedra, así como para defenderla de la amenaza de que el grupo de Reale se apropiase de ella. La banca examinadora de este concurso estuvo constituida por João Cruz Costa, Lívio Teixeira, Arnold Von Buggenhagen, Gérard Lebrun e Arthur Versiani Velloso. Es difícil no reconocer en el trabajo de Giannotti las marcas de una coyuntura política que se impone sobre la dinámica propia del trabajo intelectual en aspectos decisivos. Precisamente, el inquietante problema del tiempo de elaboración del texto marcó el plan de redacción y de defensa, en su caso como así también en el de otros colegas en la misma condición. Las tesis defendidas como reacción al escenario caracterizado *documentan una discusión teórica acumulada, previa al momento de su defensa*. Entre tanto, una vez defendidas y publicadas, las tesis funcionan en el espacio intelectual como tomas de posición. De modo caricaturesco, se podría imaginar, en el calor del momento, a todos retirando de cajón sus manuscritos y dándoles un formato “presentable” de tesis¹. Dicho de otra manera, *lo que documentan* estas tesis, escritas aceleradamente, puede *leerse* en dos dimensiones – son proyectos intelectuales en gestación cuya fase está *fecha por el modo* en el que los candidatos/autores *hilvanaban*, en aquel momento, sus lecturas. Si eso no explica enteramente las decisiones del filósofo en la confección de su tesis, a la luz de las lecciones que tomó con Granger y de las lecturas que él mismo realizaba con el “Seminario Marx”, ofrece pistas para entender tanto la elaboración de un proyecto intelectual que sobrepasa la explicitación de las condiciones de posibilidad de la dialéctica de *El Capital*², como también una acumulación colectiva de discusiones y un banco de análisis textuales dignos de ser organizados con el formato “tesis”. Además, las afiladas constataciones de João Quartim respecto de la “pluralidad de intenciones”, de la “falta de unidad” – ¿no denuncian fases inacabadas de un proyecto intelectual en elaboración? De ahí la elección de tantos autores para su análisis – ora sincrónico como recomendaría Guérault, ora diacrónico como sugeriría Granger. No parece ser algo indiferente a este *alborotado proceso* que el *producto-texto* en cuestión destine un capítulo a Feuerbach (“A dialéctica contemplativa de Ludwig Feuerbach”), dos al joven Marx (“Primeira Crítica da Economia Política”; “A Negatividade Histórica do Trabalho”) y los finales al

¹ Este “drama” es relatado por muchos, aunque no se le haya otorgado la debida atención. Particularmente entre los filósofos, la realización de la tesis en dos o tres años, en función de imposiciones para mantenerse en la institución, es fuente de quejas interminables. No es de extrañar que todo el tiempo estén contrastando sus condiciones de trabajo con las de sus pares franceses. Consúltese: Giannotti, J. A. *et al.* « Cheminement et aléas d'un travail » (entrevista realizada por brasileiros). In. *Rue Descartes*, 2012/4 n° 76, p. 56-79.

² Sería temerario afirmar perentoriamente que el modelo intelectual que orienta la producción del filósofo sea Gilles-Gaston Granger y su propia tese de doctorado, *Concept, structure et loi en science économique. Essaid'épistémologie comparative*. (Presses universitaires de France. Thèse pour le Doctorat ès Lettres présentée à la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1955). Sin embargo, los problemas que orientan la agenda de lectura de Marx propuesta por Giannotti tienen un parentesco evidente con este trabajo.

“marxismo adulto” (“Novas Perspectivas”, “A Dialética Redentora”). Una *versión no filosófica de la misma preocupación* podría encontrarse en muchos otros estudiosos ubicados bajo el radio de influencia de su seminario¹. Desde la perspectiva de una sociología de la ciencia, por otra parte, no sorprende que como consecuencia del ritual de otorgamiento del título (una *hysteresis* particular), el propio autor olvide las constricciones que lo obligaron “muy a disgusto” a realizar un “rodeo por la historia”, e a conformarse con “preparar el terreno para un libro posterior”² – y siga defendiendo la tesis, el libro, sus recortes, las perspectivas adoptadas, como si el ritual de la defensa se dilatase en el tiempo, ampliando el abanico de evaluadores.³

Y, sin embargo, se impone una lectura estrictamente filosófica del texto –tal como la realizada por los evaluadores, tal como la realizada por João Quartim– pues el texto fue escrito para ser defendido como una tesis de Filosofía, cosa que efectivamente ocurrió. De ahí la constatación más crítica –aunque no detractora, como el lector podrá apreciar, en el examen que João Quartim hace del libro de Giannotti: “todos aquellos que, como nosotros, fuimos sus alumnos” sabemos que él “tenía todos los recursos (...) para abordar directamente *El Capital*” (*Teoria e Prática*, n. 3, p. 86) – es decir, realizar la “sistematización de la dialéctica” (idem, p. 84). Y, con todo, optó por adoptar tres perspectivas, que, no siendo excluyentes, en su concomitancia, comprometen al trabajo, quitándole claridad de propósito. João Quartim fue a la vez implacable y generoso:

“... la pregunta sobre la posibilidad de la dialéctica será respondida de tantas maneras como fueran las perspectivas en que se sitúa al plantearla. Así en cuanto *historiador de la filosofía* examinará cómo Feuerbach y el joven Marx encaminarán un proyecto de constitución de una dialéctica materialista; pero en cuanto *filósofo*, opondrá a cada uno de esos dos filósofos la idea de una dialéctica consecuente consigo misma (ése es el sentido de su crítica al carácter no-constitutivo de la praxis en Feuerbach). Además, en cuanto *filósofo*, atenderá ciertas cuestiones de epistemología de las ciencias humanas (análisis y estatuto de los conceptos de propiedad privada, de valor natural, de sociedad civil, de praxis) estudiando el funcionamiento de diferentes métodos y categorías, discutiéndoles la eficacia, el alcance, el grado de precisión y los dominios de lo real de los que son o no capaces de dar cuenta. Finalmente, en cuanto *filósofo de la historia de la ciencia* Giannotti describirá la evolución de la idea de dialéctica desde la primera elaboración de Feuerbach hasta su transformación (si es que se puede hablar de transformación) en el materialismo dialéctico”.

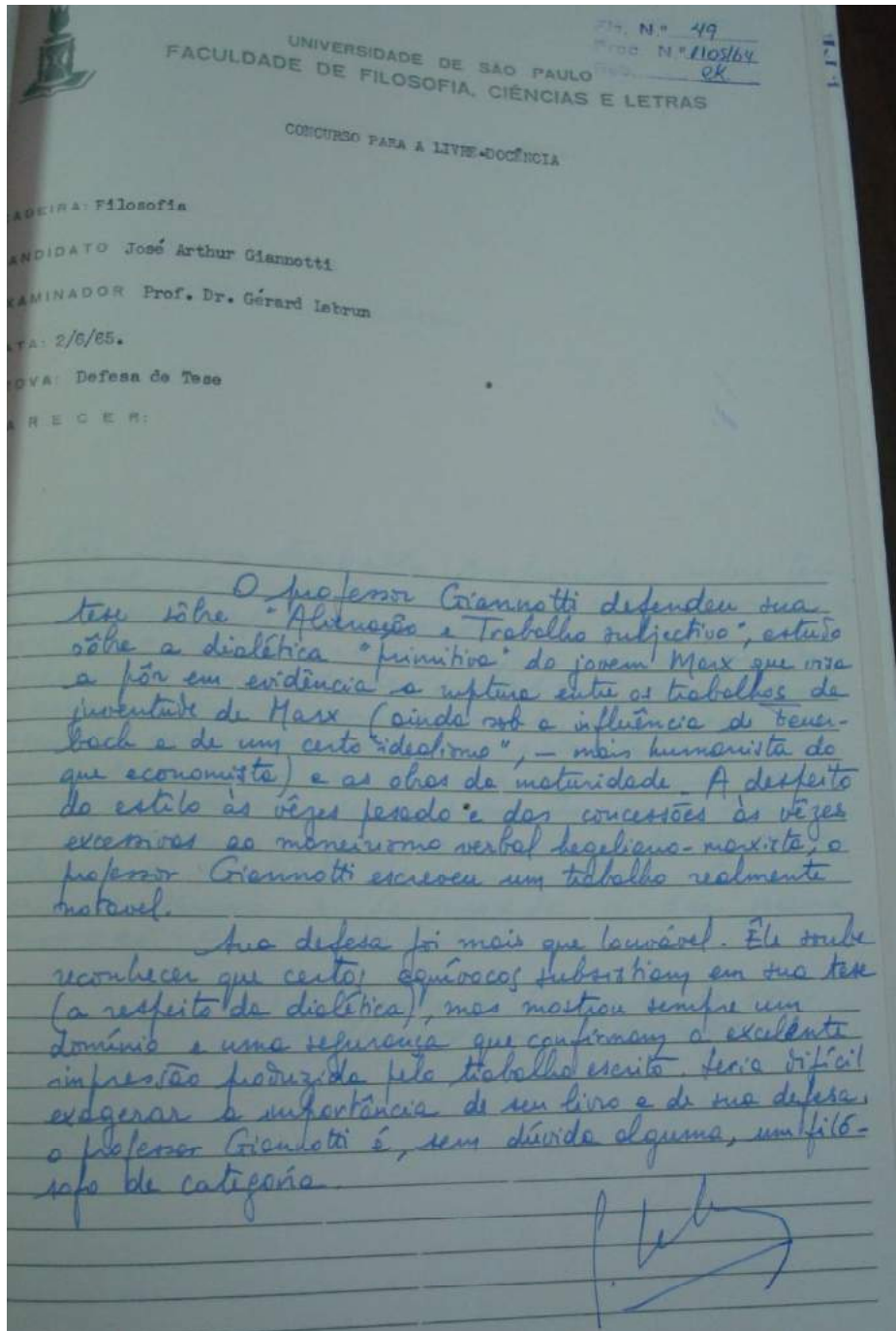
“Es esa pluralidad de intenciones la que da al lector la impresión de una falta de unidad, la que hace que se pregunte si realmente era preciso discutir Feuerbach en el capítulo inicial para poder examinar e criticar en los capítulos finales la economía del joven Marx a la luz de la teoría de *El Capital*.” (João Quartim de Moraes. “Sobre as ‘Origens da dialéctica do trabalho’”. *Teoria e Prática*, n. 3, p. 91).

¹ Entre ellos, tal vez el más célebre sea Michael Löwy, cuyo doctorado tiene por tema la trayectoria intelectual y política del joven Marx (en contrapunto con el Marx adulto), aunque adoptando un rumbo diverso de explicación, donde la práctica política gana relevancia explicativa en relación a las transformaciones de la obra.

² José Arthur Giannotti. *Origens da dialéctica do trabalho*. São Paulo, Difel, p. 10.

³ El olvido aludido está documentado en la “Introdução” que Giannotti elaboró para la edición de 1984 del libro, en la que añade en el título “Estudo sobre a lógica do jovem Marx”.

Dejamos al lector la tarea de enjuiciar lo que hizo Giannotti y lo que podemos hacer hoy con la dialéctica marxista. De todos modos, para el deleite de un posible lector que aprecie los documentos raros y en favor del filósofo que se ejercitó en las tres modalidades identificadas por João Quartim, se agrega una más: “filósofo de categoría” – esta proveniente de la pluma de nada menos que de Gérard Lebrun, miembro discutidor de la banca evaluadora.



Evaluación de Gérard Lebrun, sobre la defensa de tesis de José Arthur Giannotti. Archivos administrativos de la FFCL-USP (actual Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad de São Paulo).

Apresentação do documento: *Sobre as “Origens da dialética do trabalho”, de João Quartim de Moraes.*

Lidiane S. Rodrigues*

Em 1967, João Carlos Kfourti Quartim de Moraes publicou, na revista *Teoria e Prática* (n. 3), um texto denominado *Sobre as “Origens da dialética do trabalho”*. O autor, transitando entre o gênero resenha e ensaio, comentava o livro de José Arthur Giannotti, *Origens da dialética do trabalho*, publicado em 1966. Este livro resultava de uma tese de livre-docência, defendida por Giannotti, junto ao Departamento de Filosofia da antiga Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL-USP), em junho de 1965, intitulada *Alienação do Trabalho Subjetivo*. A história desta tese se entrelaça à do comentário que João Quartim dirigiu ao livro, assim como à do periódico que o publica e à história política do país¹. De modo sucinto, é desse entrelaçamento que se trata a seguir.

Em 1964, instaurou-se no Brasil um regime civil-militar que perseguiu militantes e intelectuais de esquerda. Situar o diálogo dos textos em questão implica caracterizar os desdobramentos específicos deste regime na instituição, e particularmente no Departamento de Filosofia, em que trabalhava José Arthur Giannotti e no qual João Quartim havia sido seu aluno.

A FFCL-USP tinha apenas três décadas de funcionamento quando a perseguição política e policial do novo regime a atingiu. Vista à distância temporal e contrastada com a história de outras instituições brasileiras, ela apresentava indícios de rara autonomia: elaboração de trabalhos sob normas estabelecidas e avaliadas pelos pares e disputas no interior de um regimento próprio à atividade intelectual. Carecia ainda de estabilidade orçamentária, sempre à mercê de mudanças repentinas de orientação política no governo do Estado de São Paulo. Esta incipiente autonomia havia sido conquistada sofregamente, por meio de conflitos. *Grosso modo*, de um lado, situavam-se em aliança política intra e extra-institucional, o governo do Estado de São Paulo e as tradicionais escolas de Direito e Engenharia – controlando o Conselho Universitário e a reitoria. De outro lado, a FFCL-USP, cuja ambição intelectual não tinha contrapartida nos poderes temporais, estando sempre a reboque da direção das escolas mais poderosas. Uma das implicações mais dramáticas dessa assimetria consistia no problema da reprodução do corpo docente – sendo, cada contratação, motivos de intensas lutas, infensas à critérios acordados e não-políticos. Além disso, inicialmente, a instituição se ordenou pelo regime vitalício das “cátedras”, desconhecendo inteiramente padrões de competição intelectual. Os números reduzidos de aspirantes a este posto, assim como das próprias cátedras, favoreceu que para cada uma delas, um processo diferente viabilizasse o ingresso dos quadros.

Nos anos 1960, a FFCL-USP padecia ainda desta assimetria de poder institucional. Mas sua morfologia docente e discente modificava-se. O catedrático de Filosofia, por exemplo, João Cruz Costa sofria de uma dupla pressão: dominado pelos *poderes temporais* de seus pares na reitoria e no Conselho Universitário, passava a ser desafiado também por seus alunos em

* Historiadora. Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). Trabalho resultante de uma bolsa de pós-doutoramento da FAPESP.

¹ Para a reconstituição a seguir, foi utilizada a documentação institucional da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo (FFCL-USP), além da tese e do livro (de Giannotti) e do comentário (de João Quartim). As informações a respeito da história institucional, as biografias intelectuais e esta documentação foram colhidas para meu doutoramento, sobre a introdução das leituras de Karl Marx na FFCL-USP. Cf. *A produção social do marxismo universitário em São Paulo (1958-1978)*. Tese de doutorado. FFLCH-USP, 2012.

termos de *poderes intelectuais*. Como é típico, em processos como este, de alargamento da população de praticantes de uma arte ou de uma ciência, os agentes passam a desprezar a autoridade puramente institucional, e a competição propriamente intelectual ganha a cena.

É nesta fase de transição de dois padrões de autoridade institucional e intelectual que o jovem filósofo José Arthur Giannotti viaja para França e estuda na Faculdade de Letras de Rennes, com Gilles-Gaston Granger e Victor Goldschmidt.¹ O primeiro ele conhecera em 1953 – quando de sua estada no Brasil; o segundo descobriria no além-mar. No segundo ano de sua estada na França, Giannotti instala-se em Paris, segue os cursos de Merleau-Ponty e Martial Guérault, no *Collège de France* e frequenta reuniões do grupo *Socialismo ou Barbárie*, a convite de Claude Lefort. A viagem e a permanência foram financiadas por uma bolsa mista – da embaixada da França e da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes, estabelecida em 1951) – angariada e renovada por negociações que o catedrático João Cruz Costa realizou junto às duas fontes². Sob o impacto das condições de trabalho que encontrou (bibliotecas, livrarias), assim como das práticas intelectuais rotinizadas entre os filósofos e inteiramente ausentes do paupérrimo cenário paulistano (traduções, ritmo de trabalho docente e discente, competição dos exames, a Filosofia como disciplina de coroamento³), ele escreve a seu professor: “Adotei uma divisa: estudar os alemães modernos à moda francesa. Vamos ver o que vai dar. Afinal o nosso barbudo era alemão (judeu) e ainda vamos lê-lo no original.”⁴ Nascia a ideia de um grupo de estudos, que a posteridade tornaria célebre – a saber, o “Seminário Marx”, cuja história é conhecida dos paulistanos.

Ao retornar, o filósofo reuniu as competências disciplinares de que seus amigos mais íntimos eram portadores e os colocou a serviço do projeto de “ler alemães à francesa”, isto é, valer-se do método de leitura de Martial Guérault para a explicação de textos de um autor que não constava no repertório autoral previsto pelos praticantes de Filosofia, fosse em São Paulo, fosse em Rennes, fosse em Paris – a saber: Karl Marx⁵. Além dele, frequentaram as reuniões do “Seminário Marx”, com graus variados de assiduidade: o filósofo Bento Prado Jr., os sociólogos Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni, o historiador Fernando Novais, o sociólogo e crítico literário Roberto Schwarz, os economistas Paul Singer, Sebastião Advíncula da Cunha e Juarez Rubens Brandão Lopes. Os percursos desses *seminaristas* são indissociáveis da história da jovem instituição na qual trabalhavam como professores-assistentes – a FFCL-USP, constituída em 1934. Um dos vetores de difusão e consagração do grupo consiste na leitura isolada da obra dos membros mencionados, reduzidas à agenda de suas disciplinas, ignorando esta experiência de alinhamento de perspectivas e inculcação de *habitus*.

¹ Diversas cátedras da FFCL-USP foram dirigidas por professores franceses. Gilles Gaston Granger lecionou Lógica entre 1947-1952; Martial Guérault, lecionou História da Filosofia entre 1948-1950. Naturalmente, a avaliação do impacto de suas aulas em cada um dos expoentes da filosofia paulistana ultrapassa o escopo deste artigo.

² Não seria pertinente à argumentação caracterizar os efeitos desse tipo de financiamento sobre a direção dada aos estudos do filósofo. Ao estilo das relações entre mecenato e artistas com ambições de autonomia, o conflito é patente e a obra resulta das alternativas que o segundo consegue imprimir às imposições do primeiro. A este respeito, remeto o leitor curioso à tese mencionada, cap. 1.

³ Jean-Louis Fabiani. *Les philosophes de la république*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

⁴ Correspondência de José Arthur Giannotti para João Cruz Costa. Paris, 28/10/1957. Acervo Cruz Costa. Biblioteca da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo.

⁵ O Seminário de leitura de Karl Marx comandado por Althusser começa anos depois e, vale dizer, o método de leitura “sintomal” não é idêntico ao que Martial Guérault recomendava – ao contrário deste, instava uma postura mais ativa face ao texto.

A experiência do grupo de leituras impactou a acanhada comunidade acadêmica paulistana – que vivia à sombra da visibilidade dos intelectuais situados na capital do país, o Rio de Janeiro – e os alunos dos *seminaristas* sentiram-se instados a replicar o experimento. Nem todos os aspirantes à participação no grupo de Giannotti foram aceitos por ele; outros, embora convidados, não se adaptaram à disciplina por ele imposta. Desse modo, grupos com perfis sociais diferentes e propósitos intelectuais semelhantes (leitura d’*O Capital*) foram se constituindo. Dentre eles, tem destaque um círculo que se forma em torno de dois membros que tiveram participação no grupo de Giannotti – Roberto Schwarz (crítico literário), em seu retorno dos EUA e Ruy Fausto (filósofo), em seu retorno da França, em 1963. Animados por eles, tiveram variada frequência e adesão a este novo grupo: João Quartim de Moraes (filósofo), Paul Singer, Paulo Sandroni (economistas), Sergio Ferro (arquiteto), Lourdes Sola, Célia Quirino, Zé Chico, Emir Sader, Albertina Costa, Claudio Vouga, Francisco Weffort (cientistas sociais), Emília Viotti (historiadora), Beth Milan (médica). Os dois grupos estiveram em atividade concomitante, durante um curto período.

Há, na iniciativa deste segundo grupo, similitudes e diferenças com relação ao primeiro. A mais salutar delas consiste na produção de três números de uma revista em que suas discussões ficaram registradas (*Teoria e Prática*). Em 1967, na edição comemorativa do centenário de publicação d’*O Capital*, João Quartim duela com seu professor, José Arthur Giannotti, a respeito *do que fazer*, do ponto de vista da Filosofia, com a dialética marxiana.

Importa caracterizar os impactos diversos que a ditadura civil militar implicou para os “seminaristas de Giannotti” e para o “grupo de *Teoria e Prática*”. Enquanto os primeiros valiam-se das leituras coletivas *puramente* para a elaboração de suas teses, os segundos eram ativos na militância política, inclusive na luta armada. A revista teve apenas três números, pois a polícia a recolheu e seus membros se dispersaram no exílio entre o Chile, a França e os EUA. Já os “seminaristas de Giannotti” tinham compromissos intelectuais assumidos com seus catedráticos. Em função da relação de forças institucional das respectivas cadeiras (Filosofia, Sociologia e História, sobretudo), eles tiveram de acelerar a produção de suas teses para impedir que os grupos concorrentes, agora aliados do regime autoritário, tomassem de assalto seus postos, ameaçados pela reforma universitária, que passava a exigir novos títulos.

Na conjuntura política do imediato pós-golpe civil-militar, os grupos concorrentes (a mencionada aliança do governo do Estado e as escolas tradicionais) fortaleceram-se ao alinharem-se às perseguições policial-militares. O índice de heteronomia da disputa institucional aumenta. O reitor que conduzirá a reforma universitária, Miguel Reale, era rival intelectual e institucional da FFCL-USP e particularmente de João Cruz Costa e de sua equipe. Junto com seus aliados, valeu-se de sua rede social de apoio com ramificações na burocracia de estado a serviço dos militares, acantonando o pólo autônomo, representado pelo círculo em torno de Cruz Costa. O desfecho será a derrota do pólo autônomo da FFCL-USP, cujos expoentes serão aposentados compulsoriamente em 1969, pelo regime civil-militar.

No entanto, no intervalo entre 1964 a 1968, os filósofos reagiram e lutaram. Com o pedido de aposentadoria de João Cruz Costa em 1965, a cátedra da Filosofia ficava vaga. Concomitantemente, a reforma universitária promovida em âmbito federal e conduzida por Miguel Reale na USP, exigia novos títulos para as vagas que se abrissem na transição global pela qual sistema universitário passava. Em numerosos setores da FFCL-USP, esta situação instou a corrida por titulações. A Filosofia não fugiu à regra.

Eis o cenário em que se abre o concurso de livre-docência para o qual José Arthur Giannotti prepara *Alienação do Trabalho Subjetivo*, com vistas, simultaneamente, a ganhar o título de livre-docente e a antiga cátedra, bem como, a defendê-la da ameaça de que o grupo de Reale

se apropriasse dela. A banca deste concurso é constituída por João Cruz Costa, Lívio Teixeira, Arnold Von Buggenhagen, Gérard Lebrun e Arthur Versiani Velloso. É difícil não reconhecer no trabalho de Giannotti as marcas da conjuntura política invadindo a dinâmica do trabalho intelectual em passos decisivos. Precisamente, o sôfrego problema do tempo de elaboração do texto pontilha seu plano de redação e defesa, assim como o de outros colegas na mesma condição que ele. As teses defendidas em reação ao cenário caracterizado *documentam uma discussão teórica acumulada, anterior ao momento de sua defesa*. Entrementes, uma vez defendidas e publicadas, as teses operam no espaço intelectual como tomadas de posição. De modo caricatural, poder-se-ia imaginar, no calor da hora, todos retirando da gaveta seus manuscritos e dando a eles um formato “apresentável” de tese¹. Dito de outro modo, é possível *ler o que documentam* estas teses, escritas aceleradamente, em duas dimensões – são projetos intelectuais em gestação cuja fase é *datada pelo modo* como os candidatos/autores *alinhavavam*, àquela altura, suas leituras. Se isso não explica inteiramente as decisões do filósofo na confecção de sua tese, à luz das lições que tomou com Granger e das leituras que ele realizava com o “Seminário Marx”, oferta pistas para se entender tanto a elaboração de um projeto intelectual que ultrapassa a explicitação das condições de possibilidade da dialética d’*O Capital*², como também um acúmulo coletivo de discussões e um banco de análises textuais dignas de organização no formato “tese”. Ademais, as afiadas constatações de João Quartim a respeito da “pluralidade de intenções”, da “falta de unidade” – não denunciariam fases inacabadas de um projeto intelectual em elaboração? Daí tantos autores eleitos para análise – ora sincrônica como recomendaria Guérout, ora diacrônica com sugeriria Granger. Não parece indiferente a este *processo conturbado* que o *produto-texto* em questão destine um capítulo a Feuerbach (“A dialética contemplativa de Ludwig Feuerbach”), dois ao jovem Marx (“Primeira Crítica da Economia Política”; “A Negatividade Histórica do Trabalho”) e os finais ao “marxismo adulto” (“Novas Perspectivas”, “A Dialética Redentora”). Uma *versão não filosófica da mesma preocupação* poderia ser encontrada muitos outros estudiosos sob o raio de influência de seu seminário³. Da perspectiva de uma sociologia da ciência, aliás, não surpreende que por efeito do ritual de investidura do título (uma *hysteresis* particular), o próprio autor esqueça os constrangimentos que o obrigaram “muito a contragosto” a realizar um “rodeio pela história”, e se conformar em “preparar o terreno para um livro posterior”⁴ – e siga defendendo a tese, o livro, seus recortes, as perspectivas adotadas, como se o ritual da defesa se dilatasse no tempo, ampliando o leque de argüidores⁵.

¹ Este “drama” é narrado por muitos, porém a ele não tem sido dada a devida atenção. Particularmente entre os filósofos, a realização da tese em dois ou três anos, em função de imposições para se manter na instituição, é fonte de queixas intermináveis. Pudera. a todo tempo, estão contrastando suas condições de trabalho àquelas de seus pares franceses. Consulte-se: Giannotti J. A. *et al.* « Cheminement et aléas d'un travail » (entrevista realizada por brasileiros). In. *Rue Descartes*, 2012/4 n° 76, p. 56-79.

² Seria temerário afirmar peremptoriamente que o modelo intelectual que orienta a produção do filósofo seja Gilles-Gaston Granger e sua própria tese de doutorado, *Concept, structure et loi en science économique. Essai d'épistémologie comparative*. (Presses universitaires de France. Thèse pour le Doctorat ès Lettres présentée a la Faculté des Lettres de l'Université de Paris, 1955). No entanto, os problemas que orientam a agenda de leitura de Marx proposta por Giannotti têm parentesco evidente com este trabalho.

³ Dentre eles, talvez o mais célebre seja Michael Löwy, cujo doutoramento tem por tema a trajetória intelectual e política do jovem Marx (em contraponto ao velho), embora seguindo um rumo diverso de explicação, em que a prática política ganha relevo explicativo para as mudanças da obra.

⁴ José Arthur Giannotti. *Origens da dialética do trabalho*. São Paulo, Difel, p. 10.

⁵ O esquecimento aludido fica documentado na “Introdução” que Giannotti elabora para uma edição de 1984 do livro, em que adiciona no título “Estudo sobre a lógica do jovem Marx”.

E, no entanto, impõe-se uma leitura estritamente filosófica do texto – tal como realizada pelos arguidores, tal como realizada por João Quartim – pois ele foi escrito para ser defendido como uma tese de Filosofia e o foi. Daí a constatação mais crítica – e não detratora, como o leitor poderá apreciar no exame que João Quartim faz do livro de Giannotti: “todos aqueles que, como nós, fomos seus alunos” sabemos que ele “tinha todos os recursos (...) para atacar diretamente *O Capital*” (*Teoria e Prática*, n. 3, p. 86) – isto é, realizar a “sistematização da dialética” (idem, p. 84). E, contudo, optou por adotar três perspectivas, que, não sendo excludentes, na sua concomitância, comprometem o trabalho tirando-lhe a nitidez de propósito. João Quartim foi implacável e generoso:

“a questão que coloca sobre a possibilidade da dialética será respondida de tantas maneiras quantas forem as perspectivas em que se situa o colocá-la. Enquanto historiador da filosofia ele examinará como Feuerbach e o jovem Marx encaminharam o projeto de constituição de uma dialética materialista; mas enquanto filósofo, ele oporá a cada um desses dois filósofos a ideia de uma dialética consequente consigo mesma; PE esse o sentido de sua crítica do caráter não constitutivo da práxis em Feuerbach. Ainda enquanto filósofo, ele colocará certas questões de epistemologia das ciências humanas (análise e estatuto dos conceitos de propriedade privada, de valor natural, de sociedade civil, de práxis) estudando o funcionamento de diferentes métodos e categorias, discutindo-lhe a eficácia, o alcance, o grau de precisão e os domínios do real de que são ou não são capazes de dar conta. Finalmente, enquanto filósofo da história da ciência, ele descreverá a evolução da ideia de dialética desde sua elaboração primeira por Feuerbach, até sua transformação (se é que se pode falar em transformação) no materialismo dialético”.

“É essa pluralidade de intenções que dá ao leitor a impressão de falta de unidade, que o faz perguntar se realmente era preciso discutir Feuerbach no capítulo inicial para poder examinar e criticar nos capítulos finais a economia do jovem Marx à luz da teoria de “O Capital”. (João Quartim de Moraes. “Sobre as ‘Origens da dialética do trabalho’”. *Teoria e Prática*, n. 3, p. 91).

Deixe-se ao leitor o juízo do que fez Giannotti e do que podemos fazer hoje com a dialética marxista. De todo modo, para o deleite de um possível leitor que aprecie documentos raros e em abono do filósofo que se exercitou nas três modalidades identificadas por João Quartim, adicione-se mais uma: “filósofo de categoria” – esta, oriundo da pena de ninguém menos que Gérard Lebrun, membro arguidor da banca.

Fls. N.º 49
Proc. N.º 1105/64
Rég. ok

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, CIÊNCIAS E LETRAS

CONCURSO PARA A LIVRE-DOCÊNCIA

DEPARTAMENTO: Filosofia

CANDIDATO José Arthur Giannotti

EXAMINADOR Prof. Dr. Gérard Lebrun

DATA: 2/6/65.

TÍTULO: Defesa de Tese

RECEBI:

O professor Giannotti defendeu sua tese sobre "Alegorias e Trabalho subjetivo", estudo sobre a dialética "primitiva" do jovem Marx que visa a pôr em evidência a ruptura entre os trabalhos de juventude de Marx (ainda sob a influência de Feuerbach e de um certo "idealismo", - mais humanista do que economista) e as obras de maturidade. A despeito do estilo às vezes pesado e das concessões às vezes excessivas ao maneirismo verbal legaliano-marxista, o professor Giannotti escreveu um trabalho realmente notável.

Sua defesa foi mais que louvável. Ele soube reconhecer que certos equívocos subsistiam em sua tese (a respeito da dialética), mas mostrou sempre um domínio e uma segurança que confirmam a excelente impressão produzida pelo trabalho escrito. Seria difícil exagerar a importância de seu livro e de sua defesa; o professor Giannotti é, sem dúvida alguma, um filósofo de categoria.

G. Lebrun

Relatório de Gérard Lebrun, sobre a defesa de tese de José Arthur Giannotti. Arquivos administrativos da FFCL-USP (atual Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo).

Sobre "Orígenes de la dialéctica del trabajo" (*)¹

(*) Giannotti, José Arthur, *Origens da Dialética do Trabalho*, SP, Difusão Européia do Livro, 1966.

João Quartim de Moraes

¿Cómo "ajustar cuentas" con la dialéctica? Por el mismo hecho de proponerse este objetivo en *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*, el Profesor Giannotti se vio obligado a definir un método de estudio del método dialéctico: "Aunque nuestra intención sea realizar un análisis histórico, no renunciaremos al estudio sistemático de la cuestión. Si pasamos por la historia es porque... cabe establecer... cómo Marx, en el inicio de su actividad científica, se refirió el problema"². En este sentido Giannotti distingue por un lado un proyecto mayor referido a la realización de "un balance general de la dialéctica marxista"³ y, por otro lado, una investigación histórica, exigida no por la naturaleza misma de este proyecto sino más bien por la existencia de "una radical oposición epistemológica entre los textos de la juventud y los de la madurez"⁴.

Así, es el hecho contingente de la oposición entre un joven Marx (el cual todavía resulta un tanto hegeliano) y el viejo Marx (ya plenamente marxista) lo que parece tornar necesaria una digresión histórica preliminar al trabajo de sistematización de la dialéctica. Es "muy a su pesar"⁵ que el profesor Giannotti se resigna a realizar tal rodeo.

¿Pero esa digresión histórica es realmente necesaria? En verdad, la oposición radical entre el Marx de los *Manuscritos* y el de *El Capital* en vez de obligar al estudioso a pasar por el primero para llegar al segundo, debería dispensarlo de ese esfuerzo. En efecto, la sistematización de un pensamiento sólo depende de un trabajo previo de reconstitución histórica cuando no es posible determinar con seguridad las diferentes fases de su trayectoria. Es lo que ocurrió con los filósofos griegos, respecto de los cuales fue necesario discutir si el conjunto de la obra de cada uno de ellos podía o no ser considerado como representante de un *mismo* sistema. Pero cuando se sabe que un determinado conjunto de escritos no corresponde al pensamiento acabado de un autor, sino más bien a una fase posteriormente superada, cuando por lo tanto es posible separar con seguridad los escritos de la "juventud" de los definitivos ¿Porqué ir a buscar en aquellos gérmenes todavía mal diseñados la teoría que éstos exhiben clara y distintamente? Si mi proyecto es leer *El Capital* es más razonable abrir directamente *El Capital* que ir a descifrar sus pre-anuncios en los *Manuscritos*.

Si Giannotti prefirió -o fue llevado a- estudiar al joven Marx, su decisión no se debía a la constatación -a propósito banal- de que en Marx -como en Platón, Aristóteles, Kant y en prácticamente todos los filósofos- la obra de madurez no es respecto a la obra de juventud lo que un texto definitivo lo es respecto a su borrador, sino que se debía a una dificultad mucho más radical, que pone en cuestión la posibilidad misma de una dialéctica marxista, sea ella primitiva o definitiva: ¿la noción de materialismo dialéctico no es en sí misma una contradicción?

¹ Texto aparecido en *Teoría e Prática*, n. 3, 1967. Traducción de Blas Estevez (UNLP), revisión técnica de Pedro Karczmarczyk (IdIHCS-UNLP-Conicet, Argentina).

² *Origens da Dialética do Trabalho*, SP, Difusão Européia do Livro, 1966, p. 10.

³ *Ibidem*, p. 10

⁴ *Ibidem*, p. 10

⁵ *Ibidem*, p. 10

Dice Giannotti: "Frecuentemente oímos que corresponde a Marx retirar el contenido reaccionario del método revolucionario e invertir el procedimiento de Hegel, poniendo a la materia en el lugar del espíritu. No obstante, basta atender a los problemas para los cuales la dialéctica fue desarrollada para admitir la enorme dificultad de esta tentativa. ¿Cómo es posible pensar una forma de investigación independiente de su contenido cuando se observa la confluencia de ambos?"¹ Ésta es la verdadera razón de la opción epistemológica del profesor Giannotti. No es la ausencia de continuidad entre los *Manuscritos* y *El Capital* lo que instala problemas de método para el marxista o el marxólogo. Porque su proyecto es, o bien describir la trayectoria intelectual de Marx, y entonces analizar las tesis del joven Marx y mostrar cómo el Marx de los *Manuscritos* se convierte en el Marx de *El Capital*, o bien sistematizar. Evidentemente tal sistematización no precisa ser la del Marx definitivo, también el joven Marx es sistematizable. Pero es preciso optar por uno de los dos Marx (y el profesor Giannotti desde el inicio admite que hay dos) si lo que se pretende es hacer un trabajo de sistematización. Como el proyecto de Giannotti es el de sistematización, sería pues de esperar que él optase o por el sistema del joven Marx o por el sistema del Marx definitivo. Pero aunque es consciente de que todo discurso sobre Marx será ideológico si no parte de la explicitación del *método* marxista, agrega a la tarea de sistematización -y es en este punto donde ya no lo seguimos- el problema de la *historia* de las ideas filosóficas de Marx, cuando la única cuestión previa al estudio del sistema era la de las *condiciones de posibilidad* del materialismo dialéctico.

Claro que Giannotti podría responder que el estudio de estas condiciones de posibilidad es inseparable del análisis de la "dialéctica primitiva", tal como está expuesta en los *Manuscritos*. Admitamos, para argumentar, que este punto de vista sea verdadero, es decir que no sería posible definir con rigor el materialismo dialéctico -o más en general la dialéctica marxista- sin estudiar los textos de la juventud. ¿Pero cuál sería el resultado de este estudio? En el mejor de los casos nos proporcionaría una definición de materialismo dialéctico en la *obra de su juventud*. En el peor de los casos, concluiría negativamente estableciendo que lo único que hace el joven Marx es mezclar ciertas *opciones* políticas revolucionarias con una jerga tomada en préstamo a la filosofía de moda, el hegelianismo. En cualquiera de los dos casos no se realizó ningún avance *efectivo* en el sentido de la explicitación del método de *El Capital*. Porque, como insiste Giannotti, los *Manuscritos* y *El Capital* pertenecen a "diferentes universos de discurso", existiendo entre ambos una oposición radical.² Así, incluso bajo la hipótesis favorable de que la sistematización de los *Manuscritos* conduzca a una formulación rigurosa del materialismo dialéctico, este materialismo dialéctico no será el de *El Capital*, sino el de los *Manuscritos*, y nuestra ignorancia sobre *El Capital* continuará, prácticamente, siendo la misma. Colocar una cuestión crítica sobre la posibilidad de una dialéctica materialista en torno al método de *El Capital* implica:

- 1) Definir lo que significa en general un método dialéctico (tarea más difícil que la de mostrar, como hizo Sartre en *Materialismo y Revolución* lo que *no* es dialéctico)
- 2) Explicitar el método *efectivo* de *El Capital* (que Marx repetidas veces llama *método de análisis*)
- 3) Decidir si ese *método efectivo* es *dialéctico*

Ahora bien, la posición de Giannotti en relación a esta tarea es ambigua. Movido por una exigencia de rigor científico, cuya presencia se hace sentir desde el comienzo hasta el fin de

¹ Ibidem, p. 9

² Ibidem, p. 10

Orígenes de la Dialéctica del Trabajo, él insiste en la prioridad de la cuestión crítica. Pero, por otro lado, la hace depender del examen previo de la “dialéctica primitiva”; da la impresión de que quiere conciliar a todo precio la necesidad que sienten los marxistas y progresistas del mundo entero de “buscar la legitimación teórica de la práctica del marxismo”¹ con un designio técnico y universitario de resolver definitivamente la cuestión del “joven Marx”².

Esta ambigüedad del proyecto será responsable de la ambigüedad del método. En efecto, un estudio histórico no se pregunta por las condiciones de posibilidad de todo materialismo dialéctico que venga a presentarse como ciencia. El historiador de la filosofía tiene que partir del *hecho* de que Feuerbach y el joven Marx se propusieron la elaboración de una dialéctica “concreta”, intentando “hacer que los predicados emergieran de las relaciones concretas entre los hombres”³ y promoviendo la “vuelta al sujeto vivo y a lo concreto inmediato”⁴. Le cabe entonces mostrar *cómo* se desarrolló este proyecto. Es en este sentido que la historia de la filosofía consiste en *repetir* la filosofía. No en el sentido de parafrasearla, sino más bien *exponiendo* las articulaciones lógicas que un filósofo dejó implícitas, *recomponiendo* la totalidad bien organizada y coherente que llamamos teoría, de manera de que se actualice aquello que en ella permanecía de manera virtual. Tal es la tarea que se propuso el profesor Giannotti al afirmar la inevitabilidad del rodeo histórico.

Remitido incesantemente al estudio sincrónico y arquitectónico (de las *doctrinas* de Feuerbach y del joven Marx) más que al diacrónico (crítica de esas doctrinas a la luz de la elaboración progresiva del materialismo dialéctico) Giannotti no trabaja sólo como historiador de la filosofía. Al criticar, por ejemplo, “el modo de objetividad que el joven Marx otorga (empresta) a la realidad económica”⁵, traspasa los límites de esta disciplina, la cual se define por la búsqueda de coherencia del autor consigo mismo. Mostrando cómo en el joven Marx la teoría del precio natural considera al trabajo como “proveniente de una actividad atemporal que funda, a su vez, toda la historia”⁶, y luego en *El Capital*, “precio y valor se definen al interior de relaciones económicas”⁷, Giannotti se mueve en un terreno fronterizo entre la historia de la filosofía y la filosofía “*tout court*” (casi diríamos filosofía de la historia) puesto que

¹ Ibidem, p. 10

² Que sea posible un estudio *directo* del método de *El Capital* lo probó el equipo dirigido por Louis Althusser en *Lire Capital* (op. Cit.). Si personalmente, y por razones que no caben en una reseña crítica, formulamos reservas en relación a varias conclusiones de este trabajo (en particular lo referente al estatuto de la praxis), no podemos dejar de reconocer la importancia del camino recorrido en relación a la elucidación de cuestiones difíciles y urgentes de la metodología marxista, tales como ellas se nos presentan en *El Capital*. Ahora bien, ese logro (*sucesso*) parcial habría sido imposible sin la decisión de colocar el problema de la filosofía marxista en función con la obra de madurez. No es, pues, el proyecto del profesor Giannotti lo que criticamos, no es su “estrategia global” – la de hacer aparecer la *filosofía* implícita del marxismo- sino más bien su táctica, ésa de proceder por vía genética o histórica -de cualquier modo indirecta- cuando tenía los recursos (lo saben todos aquellos que como nosotros fuimos sus alumnos) para atacar directamente a *El Capital*. Que el lector no espere, por tanto, ver en *Los Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* los problemas centrales del materialismo dialéctico (si entendemos por esta expresión la epistemología del marxismo). El sistema acabado sólo será invocado para elucidar “las tentativas incompletas de su realización” (p. 181), se busca en él “la llave de las primeras doctrinas” (Ib.) Aunque prudentemente: “ todo lo que fue dicho respecto a ello tendrá apenas un carácter alusivo” (ib.) Pero de igual modo esa prudencia es ambigua: obligando a descartar una serie de cuestiones fundamentales (ib.) (en lugar de descartar una serie de cuestiones superfluas) ella no llega a impedir que surjan “ciertos problemas cuya solución es urgentemente reclamada por todos aquellos que pretenden pensar al marxismo como una filosofía viva” (ib.)

³ *Origens da Dialéctica do Trabalho*, São Paulo, Difusão Européia do Livro, p. 18

⁴ Ibidem, p. 20-21

⁵ Ibidem, p. 105 y ss.

⁶ Ibidem, p. 111-112

⁷ Ibidem, p. 181

juzga el concepto de precio del joven Marx en función del proceso objetivo de constitución *de la teoría del valor*.

La ambigüedad del proyecto torna ambiguo el método; veamos ahora cómo la ambigüedad del método torna ambiguo el tratamiento del tema. *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* dedica un capítulo a Feuerbach (“La Dialéctica Contemplativa de Ludwig Feuerbach, pp. 31-75), dos al joven Marx (“Primera Crítica de Economía Política”, pp. 76-114, y “La Negatividad Histórica del Trabajo”, pp. 115-180), reservando el capítulo final, bien como conclusión (“Nuevas perspectivas”, pp. 181-245 y “La Dialéctica Redentora”, 246-259) a la discusión crítica en donde se trata de “buscar en el marxismo adulto la llave de las primeras doctrinas”¹.

El dominio a ser estudiado se deja circunscribir sin dificultad: abarca la crítica materialista a Hegel y la elaboración de una antropología humanista y dialéctica. En cuanto *humanista* esta antropología se edifica contra la Teología hegeliana, pero en cuanto dialéctica, ella busca sacar partido de este “método revolucionario”².

¿En qué consiste tal método? ¿Qué condiciones mínimas debe presentar para ser efectivamente un método *dialéctico* y no un método cualquiera? Giannotti, para mantenerse fiel a su opción histórico-genética, no se propone definir estas cuestiones fuera de un contexto filosófico bien particularizado, aquello que Michel Foucault llamara “*ensemble signé*”. Para determinar cuáles son los requisitos esenciales *del* método dialéctico será entonces preciso que nos confiemos a los pasajes en que examina a la dialéctica hegeliana:

- 1) “Todo ya está dado desde el inicio, de modo que el análisis se limita a encontrar la mediación de ese inmediato ocasional, a suprimir la unilateralidad de las primeras determinaciones”.
- 2) Lo finito, “producto de la conciliación de inconciliables, resulta necesariamente de una doble negación, consiste por eso en una idealidad y una espiritualidad. Es, en suma, el propio infinito en el modo de su autodeterminación”³.

Así, es imposible “separar el movimiento ternario del concepto, la infinitud de la substancia y el carácter innovador de la negación de la negación”⁴. En un texto anterior, en que se resumió la teoría hegeliana del conocimiento (“el conocimiento perfecto no consiste en una objetividad distante y siempre ajena, sino que demanda por un lado la supresión de las limitaciones de la consciencia individual y por otro lado la anulación de las particularidades del objeto transformado en un momento del universal”⁵) son expuestas dos condiciones de la *estructuración ternaria del concepto*:

- a) La singularidad totalizante (esto es, la unidad espiritual que “supera” la contradicción entre lo universal y lo particular) no suprime los dos opuestos totalizados, “sino que se nutre continuamente de la contradicción”. La identidad (resultante del movimiento dialéctico) “siempre supone un pasaje de lo universal a lo particular y de éste a lo

¹ Ibidem, p. 181

² Ibidem, p. 9

³ *Origens da Dialética do Trabalho*, pp. 28-29

⁴ Ibidem, p. 29

⁵ Ibidem, p. 25

singular, donde se recupera de modo más rico el punto de partida. De este modo el concepto no existiría si no pasara por esta triplicidad”¹.

- b) Una “concepción muy particular de finitud”. En efecto “Hegel pretende llevar hasta las últimas consecuencias el carácter móvil, precario y perecedero de la finitud”. Todo objeto finito es limitado y sólo existe en cuanto limitado. Ser una cosa limitada es no ser todas las restantes cosas. Esa limitación no se presenta apenas como resultado de una yuxtaposición “espacial”, i.e., el “límite” no consiste en que el área de cada cosa es un mero “recorte” en la “superficie” del todo, sino también -y principalmente- en el carácter transitorio de su existencia. Ese mismo “espacio” que cada una de ellas ocupa será luego ocupado por otra; el huevo se vuelve gallina y la semilla, árbol. “Sea, por tanto, cual fuere el objeto del que partimos, si exploramos sus determinaciones contradictorias, si descubrimos el trazado de su muerte, desembocaremos irremediamente en lo absoluto”².

Si estas son las condiciones de “la estructura ternaria del concepto” y si tal estructura es (cf. arriba) inseparable de la “infinitud de la substancia” ¿qué posibilidad queda para pensar una dialéctica materialista?; si la pretensión de esta última es justamente la de salvaguardar la *estructura lógica* (el movimiento ternario del concepto) y la *ley del movimiento* (la negación de la negación) de la dialéctica hegeliana, pero abandonando su supuesto metafísico (la substancia infinita). Sin embargo, afirmando que la estructura lógica y la ley de movimiento son *inseparables* de ese presupuesto³, Giannotti niega explícitamente la posibilidad de una dialéctica materialista. Claro que siempre se podrá hablar de materialismo dialéctico, de dialéctica “tout court”, de movimiento dialéctico, etc. pero estas expresiones habrán perdido todo y cualquier parentesco con el método descubierto por Hegel. Así cuando Giannotti pregunta “¿cómo es posible imaginar una dialéctica materialista?” su interrogante ya tiene respuesta: no es posible imaginar una dialéctica materialista puesto que “es imposible separar... la infinitud de la substancia y el carácter innovador de la negación de la negación”⁴. En consecuencia será una tarea inútil examinar “cómo la doble negación mantendrá su imprescindible función innovadora” “si partimos de la naturaleza y de lo positivo”⁵. No sorprende, en consecuencia, que en las últimas páginas de *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*⁶ nos enteremos que la “noción de contradicción dialéctica quedó (en el materialismo “dialéctico”) irremediamente comprometida; la substancia se sustrae de la radical oposición, un objeto finito pasa a poseer una determinación en sí (*de per se*), a saber, un núcleo perdurable en cualidad de sustrato de las determinaciones, de manera que no hay lugar en su interior para la infinitud. Los contrarios, en suma, son radicalmente separados (*distendidos*)”. La dialéctica concebida como un género donde la hegeliana, feuerbachiana y la marxista serían especies, es pues, una expresión equívoca.

La pregunta por la posibilidad de una dialéctica materialista nace, por tanto, ya enferma de equivocidad. Antes de mostrarnos el esfuerzo hecho por Feuerbach y por el joven Marx en torno a su elaboración, el profesor Giannotti nos muestra claramente que por bien logrado que resulte ser tal esfuerzo, será incapaz de realizar lo imposible, esto es, no podrá preservar el método revolucionario al tiempo que rechaza el contenido reaccionario. Ellos podrán, como

¹ Ibidem. p. 25 y cf. p. 28 la “nueva noción de singularidad postulada por el hegelianismo”.

² Ibidem, p. 27; cf. ibidem, pp. 25-28 y sobre todo pp. 26-28, el bello análisis de la finitud en Hegel.

³ Ibidem p. 21

⁴ Ibidem, loc. cit.

⁵ Ibidem, loc. Cit.

⁶ Ibidem p. 246 y ss. especialmente la p. 240.

máximo, elaborar, bajo la *sugestión* de la filosofía hegeliana, un nuevo método, que llamaron “dialéctico” en función de algunas analogías superficiales -por tanto epistemológicamente irrelevantes- con el método hegeliano.

Sin embargo, ¿cómo entender que Giannotti haya articulado su estudio sobre un falso problema? La respuesta es simple: *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* no se articula en torno de la cuestión crítica. O mejor, se interesa por esa cuestión, pero no la desarrolla explícitamente a causa de la necesidad -artificial según creemos- en que se encuentra: efectuar un rodeo por la historia. *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* es al mismo tiempo un trabajo de historia de la filosofía (porque se propone reconstituir una articulación entre dos sistemas filosóficos), de filosofía “*tout court*” (porque se preocupa por un tema específico, a saber, la dialéctica materialista) y de filosofía de la historia (porque estudió la evolución de la idea de dialéctica). Por eso la pregunta sobre la posibilidad de la dialéctica será respondida de tantas maneras como fueran las perspectivas en que se sitúa al plantearla. Así en cuanto *historiador de la filosofía* examinará cómo Feuerbach y el joven Marx encaminarán un proyecto de constitución de una dialéctica materialista; pero en cuanto *filósofo*, opondrá a cada uno de esos dos filósofos la idea de una dialéctica consecuente consigo misma (ése es el sentido de su crítica al carácter no-constitutivo de la praxis en Feuerbach¹). Además, también como filósofo, atenderá ciertas cuestiones de epistemología de las ciencias humanas (análisis y estatuto de los conceptos de propiedad privada, de valor natural, de sociedad civil, de praxis) estudiando el funcionamiento de diferentes métodos y categorías, discutiéndoles la eficacia, el alcance, el grado de precisión y los dominios de lo real de los que son o no capaces de dar cuenta. Finalmente, en cuanto *filósofo de la historia de la ciencia* Giannotti describirá la evolución de la idea de dialéctica desde la primera elaboración de Feuerbach hasta su transformación (si es que se puede hablar de transformación) en el materialismo dialéctico. “Es esa pluralidad de intenciones la que genera en el lector la impresión de una falta de unidad, la que hace que se pregunte si realmente era preciso discutir Feuerbach en el capítulo inicial para poder examinar y criticar en los capítulos finales la economía del joven Marx a la luz de la teoría de *El Capital*. Personalmente no somos capaces de superar la idea de que la *estructura literaria* de *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* es artificial y de que en función del proyecto mayor de encontrar un fundamento filosófico del marxismo, algunos de sus análisis son gratuitos.

Pero que el lector no vea en ello una condena -por atenuada que sea- del *contenido de Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*. Al contrario, estamos absolutamente convencidos de que este trabajo constituye la primera contribución importante que se hizo en portugués a la teoría marxista. Sobre todo porque esclarece, precisa y desarrolla una serie de conceptos cuya complejidad ha venido siendo hasta ahora la causa de todo tipo de deformaciones -que sirven a los ideólogos de las clases dominantes como pretexto para negar los fundamentos científicos del marxismo. Es nuestra intención pasar revista a tales conceptos, en la medida en que son estudiados en *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*.

1. El concepto marxista de historia

Conocida es la polémica entre marxistas y marxólogos sobre las relaciones entre teoría e historia en el marxismo. No faltan aquellos -y pensamos apenas en los autores contemporáneos, esto es, a partir de 1945- que inspirándose en los *Manuscritos* para juzgar la filosofía definitiva de Marx, vieron en ella un “humanismo”. Uno de los grandes méritos de *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo* fue colocar este problema en un nivel epistemológico,

¹ *Ibidem*, pp. 61-66

mostrando cómo la ideología que ve a la Historia como historia del desencuentro y encuentro de la humanidad consigo misma es sustituida por el *concepto* de modo de producción. Ya en la *Ideología Alemana* Marx “posee... un concepto de modo de producción que subvierte por completo sus concepciones filosóficas iniciales”¹. Este concepto se caracteriza:

- 1) Por la “resistencia intransigente de fundar una crítica histórico-económica en una esencia genérica del hombre, i.e., la negación de toda antropología fundante”.
- 2) Por la “división del proceso histórico en una serie de sistemas” que “implica distinguir dos modos de explicación confundidos anteriormente: la explicación estructural ligada al funcionamiento del sistema y la investigación propiamente histórica que estudia cómo el sistema llegó a ser”²

La primera característica es puramente negativa: los *Manuscritos* postulaban como motor del proceso histórico “una inadecuación entre la naturaleza del hombre y su humanidad como proyecto”³. Esta inadecuación se concreta en una *dialéctica de la carencia (do carecimento)* y por ella se comprende el *pasaje* de la Naturaleza a la Historia.⁴ Porque el carecer del hombre no es apenas el carecer de alguna cosa, sino más fundamentalmente es “el carecer del carecer”.⁵ El hombre “no es apenas un ser natural, sino un ser natural *humano, i.e., ser que es para sí mismo*.”⁶ Esto significa que “él *produce* y se produce a sí mismo, que no trabaja unilateralmente bajo la presión de la necesidad física como hacen los animales, sino más genéricamente; es decir, produce para sí mismo y para su semejante, siempre teniendo en cuenta mediata o inmediatamente la colectividad”⁷ El hombre no precisa exactamente *de las cosas*, sino más bien de las cosas que otro produjo. La relación del hombre con la naturaleza es mediatizada *desde siempre* por la sociedad, o mejor aún, por la *humanidad*.⁸ Así, el *pasaje*, de la Naturaleza a la Historia lejos de ser, en el joven Marx, un problema teórico, indica tan sólo la *ausencia* de este problema: humanidad e historia son para él insolubles y todo lo que él busca es “entender esa insolubilidad”⁹. La inclusión de Lévi-Strauss en la “tradición Rousseauiana” me parece extremadamente feliz. Tanto más cuando el propio Lévi-Strauss vienen a confirmarla: “Cuando haya terminado *Mitológicos* me gustaría volver a Rousseau y hacer... una relectura... que vendría a ser una especie... de diálogo entre un etnólogo del siglo XVIII, o lo que en aquella época cumpliera ese papel, y un etnólogo del siglo XX” (Entrevista en *Novel Observateur*, nº 115, 25-31, janeiro 1967). Estado de naturaleza y estado civil en Rousseau se oponen no en el sentido de que el *pasaje* al segundo se realiza en contra del primero. Aunque Lévi-Strauss denuncie en *Tristes Tropiques* el sin sentido que consiste en confundir la posición de Rousseau con el “naturalismo” de Diderot y de sus amigos; aunque el objetivo de Rousseau no sea oponer a la corrupción de la sociedad un ideal idílico del hombre natural, sin investigar las condiciones efectivas de la sociabilidad en general, no hay duda alguna de que esa investigación “busca establecer un criterio abstracto para separar los dos elementos” (a saber, la naturaleza y

¹ Ibídem p. 183

² Ibídem ibídem

³ Ibídem p. 130

⁴ Cf. Ibídem pp. 132-133

⁵ Ibídem p. 132

⁶ Marx, K.; *Manuscritos*, Cf. *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 127.

⁷ *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 128.

⁸ Ibídem, pp. 130-131.

⁹ Ibídem p. 130. Ver también la interesante confrontación entre Marx y Lévi- Strauss. Pp. 129-130

la cultura)¹. Podemos completar la indicación de Giannotti diciendo que este criterio abstracto sirve no sólo para oponer naturaleza y cultura, sino también para, al *interior* de la cultura, distinguir diferentes formas sociales. El capítulo "Totem y Casta" del *Penseé Sauvage* es un excelente ejemplo.

El joven Marx, por el contrario, piensa la oposición naturaleza-cultura en el *interior* de lo humano. El hombre es al mismo tiempo un objeto natural e histórico y su existencia inmediata como animal es, a cada instante, negada por su humanidad en tanto proyecto.² La Historia no se escinde entre la pre-historia del hombre natural y la historia de la naturaleza humana, sino que desde el inicio es la historia de la *oposición* entre el hombre y la naturaleza.

Ésta es la concepción de la historia que Marx abandonará en *La Ideología Alemana* en provecho del concepto de modo de producción. El concepto de Historia se definirá solamente en función de la noción de producción, "idea reguladora de las investigaciones marxistas"³. Pero la "categoría de producción es... una abstracción filosófica cuyos componentes son del mismo orden que las pre-condiciones de la historia". Sus determinaciones abstractas "configuran... la serie de condiciones necesarias para pensar una producción existente, pero de ninguna manera un conjunto de condiciones suficientes para que un sistema productivo exista"⁴. Como dice Marx en la Introducción de 1857⁵ "la producción en general es una abstracción, pero una abstracción racional que en la medida en que destaca y precisa bien los trazos comunes, nos evita la *repetición*".

Si la noción de producción es mera "abstracción racional", o como dice el profesor Giannotti mera "abstracción filosófica"⁶ no es exactamente en función de ella que se ha producir un concepto científico de Historia. "Es preciso decir que así como no hay producción en general, tampoco hay historia en general, pero sí estructuras específicas de historicidad, fundadas básicamente en las estructuras específicas de los diferentes modos de producción"⁷ "Las abstracciones filosóficas, continúa Giannotti no son el tipo de las abstracciones de la economía política; en virtud del formalismo y de la exterioridad de su proceso constitutivo, las primeras están desprovistas de cualquier peso ontológico, al contrario de las segundas que expresan universales-concretos cuya abstracción provee de funcionamiento al sistema productivo; traducen, en fin, fuerzas determinantes y autónomas de la propia realidad"⁸. Si las abstracciones filosóficas no tienen peso ontológico, y si la noción de historia ("historia en general") del mismo modo que la noción de producción ("producción en general"), es una abstracción filosófica, Giannotti concuerda con Althusser en que no hay "Historia en General", distanciándose así del humanismo historicista.

Definir "la" historia "por medio de" la producción, o inversamente, es, como dijo Marx, permanecer en el dominio del lenguaje y sus abreviaturas (*abreviações*). La noción de historia en general si es utilizada con otro fin que la comodidad del lenguaje, será tan ideológica como la de producción en general, de trabajo en general, de naturaleza humana en general. "No se hace nunca historia en general, sino más bien la historia de *alguna cosa*, cualquiera sea"⁹.

¹ *Origens da Dialética do Trabalho* p. 130

² Sobre los sentidos de "Naturaleza" en el joven Marx, cf. *Ibidem* p. 133-134

³ *Origens da Dialética do Trabalho* p. 191

⁴ *Ibidem* p. 192

⁵ Cf. *Contribution a la Critique de la Economie Politique*, Paris, Editions Sociales, 1957. Pp. 147-179 y el comentario de E. Balibar, *Lire le Capital*, II, 325-332

⁶ *Origens da Dialética do Trabalho* p. 192

⁷ Althusser, L.; *Lire le Capital*, Paris, Maspero, II; p. 59

⁸ *Origens da Dialética do Trabalho* p. 144

⁹ Balibar, E.; *Lire le Capital*, Paris, Maspero, II; p. 243

La historia ha de ser inmediatamente la historia de su objeto y en ese sentido ella es inseparable de él. Pero éste objeto no es ni el pasado, ni el pasar del tiempo. “El análisis de Marx constituyó su objeto (las formas productivas), al hacer la historia de sus formas sucesivas, i.e., de las formas que ocupan un lugar determinado en la estructura del modo de producción”¹

Esta reformulación del concepto de historia que Marx inaugura en “La Ideología Alemana” implica una “distinción entre dos modos de explicación confundidos anteriormente”².

- 1) Una explicación estructural del funcionamiento del sistema.
- 2) El estudio, propiamente histórico, de cómo llegó a ser (*vir-a-ser*) ese sistema

La reformulación del concepto de historia es, pues, contemporánea a una delimitación de su dominio: el historiador humanista que veía por todas partes al “hombre” actuando y que consideraba a los sistemas e instituciones como meras cristalizaciones de este hacer, es substituido por un nuevo concepto, capaz de dar cuenta teóricamente la relación entre sistemas e historia. Veamos en qué consiste esto, tomando como ejemplo la categoría de valor.³

La ley del valor se aplica a modos de producción pre-capitalistas pero “desempeña papeles diferentes conforme difieran los objetivos sociales” de estos modos. “Sólo en el capitalismo el valor viene a ser una categoría dominante, como fin último de toda actividad productiva”⁴

El sentido último de la ley del valor no es legible en la misma ley (i.e., en el hecho de que los productos del trabajo se intercambian por sus equivalentes), ni se infiere del destino que ella tuvo a lo largo de la historia (no es el análisis empírico de la función de la ley del valor entre fenicios, cartagineses y romanos lo que nos ayudará a comprender esta inmensa acumulación de mercaderías que es la sociedad capitalista). Al contrario, es en el interior de un sistema como el capitalista, enteramente volcado a la producción de valores de cambio, donde la ley del valor se torna comprensible. Esto no quiere decir, sin embargo, que el modo de producción capitalista haya (*tenha*) producido la ley del valor; la relación entre ambos es compleja. Es el sistema el que da a la ley su significado, pero sin esa ley el sistema no existiría. Como sucede con la noción aristotélica de forma, donde los nervios, la carne y la sangre son aquello sin lo cual no existiría un organismo, aunque sea el organismo quien estipule cómo han de distribuirse y funcionar cada uno de esos elementos; así también la noción marxista de modo de producción, la ley del valor, la fuerza de trabajo y la apropiación privada de los medios de producción son aquello sin lo cual no habría capitalismo, pero es el mismo capitalismo el que establece cuál será el alcance de la ley del valor, de la función de la fuerza de trabajo y de las modalidades de su consumo productivo.

Pero la oposición materia/forma es insuficiente para expresar la complejidad de este proceso. Porque ella es sólo *relativa*. Aquello que, comparado a una totalidad más compleja figura como materia (así como los nervios lo son relativamente al organismo) es, si comparamos sus elementos componentes (así como los nervios lo son relativamente a los tejidos nerviosos), una forma. En Aristóteles los elementos de una totalidad son también las totalidades de sus elementos. A diferencia del elemento de la totalidad marxista (por ejemplo la ley del valor relativa al modo de producción capitalista) no es a su vez una totalidad reductible

¹Ibidem, p. 245

² *Origens da Dialética do Trabalho*, loc. Cit., p. 183.

³ Ibidem p. 195

⁴ Ibidem p. 195

a nuevos elementos. Esto significa que un elemento pensado *fuera* de una totalidad pierde su realidad y se vuelve mera "abreviatura" (*abreviação*), mero recurso del lenguaje. De este modo, la ley del valor pensada en abstracto no es elemento de sistema alguno, sino apenas un enunciado de las condiciones más generales para que se realice cualquier intercambio. La función que determina de manera relativa sus elementos, no adviene de manera tal como si ella ya se encontrara implícita en ellos, organizándolos secretamente, como la forma árbol preside el lento crecimiento de la semilla.

Es verdad que los elementos de un sistema tienen una *historia* anterior al sistema (que pensada desde el punto de vista del sistema será su *pre-historia*), pero esta historia no es otra cosa que el hecho de que tales elementos hayan pertenecido a *otros sistemas*. "La división (*clivagem*) del proceso histórico en una serie de sistemas" no interrumpe lo que podría llamarse la "continuidad abstracta" de las categorías o elementos. Pero, y en esto reside la novedad de la "Ideología Alemana", esa continuidad es *sólo abstracta*. Hablar *del* trabajo humano, *de la* apropiación de la naturaleza, *de los* tipos de dominación, es recaer en la ilusión de eternidad propia de la Economía Clásica que Marx denuncia. Aunque es evidente, por otro lado, que toda sociedad supone trabajo, organización de las fuerzas productivas y dominación.

Este es el punto del concepto "restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos": todo sistema supone, para constituirse como tal, ciertas condiciones de las cuales algunas son absolutamente generales, como las mencionadas arriba, y otras más específicas, como para el capitalismo lo es la acumulación primitiva. Desde luego se percibe, sin embargo, que el estudio del capitalismo en cuanto modo de producción, y más en general, en cuanto sistema, no incluye el estudio de esta acumulación primitiva, que sólo integra "la manera en que llegó a ser el sistema". Este "como llegó a ser" constituye el segundo de los dos tipos de explicación introducidos por la *Ideología Alemana*. Como tal, este "como llegó a ser" queda subordinado al primer tipo de explicación: el funcionamiento del sistema. En efecto, es a la luz del modo de producción capitalista que se puede decir que la acumulación de dinero devino acumulación *de capital* y no simple atesoramiento. Eso es así porque "una totalidad posee presupuestos de "cómo llegó a ser", pero tales presupuestos sólo actúan en el sistema si fueron asumidos por éste, si fueron repuestos en el proceso actual de su efectuación.¹

No todos los presupuestos del "cómo llegó a ser" el sistema son restablecidos (*repostos*) *por el sistema*. Así ocurre con la acumulación primitiva y fuga de los siervos para las ciudades. La *génesis* del sistema capitalista transformó la masa de dinero que algunos individuos atesoraban en capital y a los forajidos del campo en proletarios. Es el ciclo de la acumulación de capital y la apropiación de plustrabajo lo que será restablecido (*repostos*) por el sistema.

A la luz del concepto de "restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos" los sistemas se nos aparecen, por tanto, como totalidades dinámicas reabsorbiendo y confirmando incesantemente los presupuestos que les son esenciales y la Historia como desintegración y reintegración de las categorías. Con tal concepto, el profesor Giannotti ajusta cuentas no sólo con la dialéctica (su propósito global) sino también con cierto estructuralismo que él critica en el momento mismo en que define el restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos. "Es preciso... ser precavido y no identificar, por un lado, la historia 'contemporánea', el sistema, con una estructura sincrónica y por otro lado, la historia propiamente dicha con un sistema diacrónico."² Eso porque, como vimos, "las categorías en general conservan trazos históricos. Muchos conceptos del sistema capitalista desempeñan, en efecto, diversos papeles en

¹ Ibídem p. 195

² Ibídem p. 194

diferentes modos de producción”¹. Los conceptos de sincronía y diacronía expresan una temporalidad abstracta, uno reducido a una presencia inmóvil del presente, el otro a una continuidad sin reposo. Ahora, ni el sistema es pura sincronía, ni la historia es pura diacronía; el presente del sistema está cargado de pasado (las categorías conservan trazos históricos) y su “como llegó a ser” posee un ritmo propio de sucesión que no coincide con la linealidad del tiempo abstracto. No es pues la oposición sincronía-diacronía lo que substituirá, en el discurso científico inaugurado por la *Ideología Alemana*, el lugar vacío dejado por la ideología humanista de los *Manuscritos*, sino el concepto de restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos que, lejos de oponer la actualidad del sistema y la sucesión de la historia, los reintegra en una totalidad más amplia, el materialismo histórico.

El sistema no es, pues, un punto de vista abstracto que recorta en una sociedad, la cual se encuentra en constante movimiento, un presente imaginario y meramente teórico. Su funcionamiento es el de un proceso que, como vimos, reabsorbe y confirma constantemente sus condiciones de posibilidad. De igual modo, la historia no es una caótica sucesión de eventos no teorizables, sino la integración, desintegración y reintegración selectiva de las categorías. El concepto de restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos presentaría la doble ventaja de pensar el sistema en términos dinámicos y la historia en términos de la reorganización sucesiva de los elementos de los sistemas, superando la oposición abstracta entre estructura y acontecimiento. Resta saber si efectivamente presenta estas ventajas y si tales ventajas no son contrabalanceadas por desventajas simétricas.

Acabamos de ver que aceptar el concepto de restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos implica rechazar en el marxismo las categorías de sincronía y diacronía, en provecho de las de *funcionamiento* y del “como llegó a ser” el sistema. “En el sistema, las categorías dominantes y más simples, representantes de las fuerzas autónomas que actúan en la sociedad, forman el punto de partida de la exposición y del proceso dialéctico de constitución de lo concreto. Como presupuestos de la esencia del sistema son, en todo momento, respuestas de este mismo sistema...”². Porque si no fueran en todo momento respuestas suyas, tales categorías no serían presupuestos *del* sistema, sino apenas su “como llegó a ser”; los presupuestos “solamente actúan en el sistema si fueron asumidos por éste”³. “La condición de que un capitalista debe traer a la circulación valores creados por su propio trabajo... tal condición forma parte de las condiciones antediluvianas del capital, de sus *presupuestos históricos* que en tanto presupuestos son pasado y pertenecen, por tanto, a las *historia de su formación*, pero de ninguna manera a su historia contemporánea, a saber, no pertenecen al sistema real del modo de producción dominado por él mismo.”⁴ En estos tres textos que acabamos de citar queda bien claro que la totalidad marxista es un “sistema real”, que “asume” algunos de sus presupuestos históricos, convirtiéndolos entonces en presupuestos de *su esencia*, de manera que los restablece (*repô-los*) a cada momento. Así, sistema se opone a sincronía no sólo como lo dinámico a lo estático, sino más bien como lo real a lo abstracto, como lo actualmente eficaz a lo inoperante; entre el sistema marxista (siempre dinámico y eficaz) y el punto de vista sincrónico (siempre estático e inoperante) hay, pues, una incompatibilidad.

Pero en ese caso ¿cómo concebir la operación *teórica* por la cual se *define* un modo de producción? Al contrario de lo que se afirma en *Orígenes de la Dialéctica del Trabajo*⁵ el “punto de

¹ *Ibidem* p. 194-195

² *Ibidem* p. 196

³ *Ibidem*, loc. cit., p. 195. El resaltado es nuestro

⁴ *Ibidem* p. 194

⁵ *Ibidem*, cf. Loc. Cit., p. 196

partida de la exposición” es la definición del sistema, sus diferentes modos, las relaciones de eficacia y de determinación recíproca entre sus diferentes niveles. Ahora bien, tal punto de partida ha de ser sincrónico, como sincrónica es la noción de “estado de variación” de que se sirve. E. Balibar¹ define el concepto de *modo* como “un sistema de formas que representan un *estado de variación* del conjunto de los elementos que entran necesariamente en el proceso considerado. Esta definición... vale para todos los modos y requiere siempre de dos cosas: una enumeración de los *lugares* (o funciones) presentados por el proceso en cuestión y una determinación de los *criterios pertinentes* que permiten distinguir las formas en que se ocupan estos lugares”. En seguida pasa a enumerar los elementos que constituyen un modo de *producción*:

- 1) El trabajador (o fuerza de trabajo);
- 2) Los medios de producción a) objeto de trabajo b) medio de trabajo
- 3) El no-trabajador apropiándose del plustrabajo: a) la relación de propiedad (explotación de la fuerza de trabajo); b) Relación de apropiación real (organización de la producción)².

Claro que esta definición no es dinámica. Pero como recuerda Spinoza, el concepto de perro no ladra. Por ello tenemos la impresión de que al rechazar la categoría de sincronía encubrimos una ambigüedad, en la medida en que supone que no hay diferencia entre el concepto de sistema (es decir, su definición) y el sistema real. Esta impresión se confirma si atendemos al hecho de que el “restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos” pretende cumplir una doble función:

- 1) Mostrar que entre historia y sistema no hay heterogeneidad respecto sus dominios: cada sistema confirma (repone) (*repondo*) o rechaza (no repone) (*no repondo*) los elementos del sistema anterior. Considerando relativamente esta función, el concepto de restablecimiento (*reposição*) de los presupuestos ilumina y precisa un tema esencial del materialismo histórico.
- 2) Esbozar una *teoría marxista de la abstracción*. Es cierto “que el análisis marxista no pretende... construir un modelo conceptual cuyos términos no tuviesen peso ontológico alguno”³. También es cierto que “el concepto abstracto corresponde a una fuerza o una tendencia real cuya autonomía es del mismo grado que el concepto”⁴, donde hay “un paralelismo entre el orden de determinación de lo real y el orden deductivo de exposición”⁵. Pero ¿hasta dónde llega tal paralelismo? ¿Cómo un concepto podrá reproducir la dinámica concreta del proceso real? No basta, para determinar las relaciones entre el pensamiento y la realidad, asegurar que “de alguna manera el proceso categorial es el nacimiento del proceso de lo concreto”⁶ (todos sabemos que Marx no es idealista), ni recordar que lo concreto-pensado no es lo concreto-real⁷. En verdad el restablecimiento de los presupuestos es un concepto válido para el materialismo histórico pero indebidamente traspuesto al materialismo

¹ *Lire le Capital*, París, Maspero, 1965, II, p. 204.

² *Ibidem* pp. 204-210 y ss.

³ *Origens da Dialética do Trabalho* p. 193

⁴ *Ibidem* *ibidem*

⁵ *Ibidem* *ibidem*

⁶ *Ibidem* *ibidem*

⁷ *Ibidem* *ibidem*

dialéctico. Como muchos descubridores, el profesor Giannotti se dejó llevar muy lejos por su descubrimiento, y en vez de restringirlo al dominio en que era incuestionable (la explicación de cómo, a lo largo de la historia, las categorías se integran, para ser reintegradas o rechazadas por los sistemas consecuentes) pretende hacerlo explicar la relación entre un sistema pensado y un sistema real. De este modo se comprende su preocupación por rechazar la sincronía, que es un punto de vista "sólo" teórico y se comprende igualmente porque ese rechazo no es convincente como rechazo de la *diacronía* (que para la "derecha estructuralista"- Michel Foucault por ejemplo- no es sino el *nombre* que se le da a la tesis fascista de la irracionalidad de la historia). En efecto, el análisis de cómo llegó a ser un sistema es un instrumento capaz de desmitificar el mito (para no decir la mistificación) del "evento solitario" en que se originarían los sistemas¹.

Pero ello sólo se consigue en la medida en que distingue cuidadosamente la historia concreta de la historia pensada. Cómo llegó a ser un sistema o como dejó de existir el anterior son teorizables, pero es seguro que en el pasaje de uno a otro hay un mínimo de "indeterminación" provocada por la complejidad y riqueza de las determinaciones de carácter social. Es por haber aplicado como discernimiento el principio del paralelismo entre la teoría y lo concreto que Giannotti puede producir un concepto capaz de dar cuenta del cambio de sistemas. Al contrario, es por insistir demasiado en el elemento de gratuidad presente en el origen de todo sistema (sea éste teórico o práctico), por tanto, por no distinguir adecuadamente la teoría del origen de las "*epistemes*" del *evento real* de ese origen, que Foucault es llevado a descripciones irracionales². La crítica según la cual la diacronía se confunde con el irracionalismo es pues enteramente legítima. Pero al intentar una crítica "suplementaria" disolviendo el punto de vista sincrónico de la tensa dinámica del proceso real, Giannotti deja de ser convincente y aquel lúcido racionalismo que le permitía rechazar una concepción puramente diacrónica de la historia, pasa a ser la figura del postulado del paralelismo integral entre pensamiento y realidad, negando o escamoteando la especificidad del modo de ser de lo teórico. Si el sistema no debe ser concebido como mero modelo teórico más o menos aproximado a la realidad social, es evidente que tampoco es este mismo sistema la *propia* realidad. Por eso, decir que las categorías económicas "expresan universales-concretos cuya abstracción y realidad *proviene del funcionamiento* del sistema productivo, que *traducen*, en fin, fuerzas determinantes autónomas de la propia realidad"³, es jugar con la equivocidad de los verbos "provenir" y "traducir". Esta misma equivocidad se encuentra más adelante cuando se afirma que "la fuerza determinante de la categoría *expresa* un impulso real autónomo"⁴. Porque todo problema del materialismo dialéctico es justamente saber cómo se efectúa esta "traducción" o "expresión". En esta cuestión, el camino más acertado no consiste en rechazar la sincronía en nombre de un paralelismo que nadie niega, pero que resulta insuficiente para constituir una teoría marxista de la abstracción (que sólo puede entenderse en el interior de una

¹ Cf. Foucault, M. *Les Mots et les Choses*, Paris, Gallimard, 1966, pp. 229-233

² Es preciso no olvidar que la "*episteme*" no es sólo la condición de posibilidad de las *teorías* que en ella se fundan. En efecto, "en una cultura y en un momento dado sólo hay una "*episteme*" que define las condiciones de posibilidad de todo saber. Sea aquel que se manifiesta en una teoría o el que es investido silenciosamente en una práctica. La reforma monetaria prescrita por los Estados Generales en 1575, las medidas mercantiles o la experiencia de la ley y su liquidación tienen la misma base arqueológica que las teorías de Davanzati, de Bouteroue, de Pety o de Cantillon" (p. 179) Foucault, Michel, *Les Mots et les Choses*.

³ *Origens da Dialética do Trabalho* p. 192, el resaltado es nuestro.

⁴ *Ibidem*, p. 193

teoría de la producción científica en general), sino que más bien consiste en distinguir con rigor un objeto científico de un objeto real. Porque aquello “que fue destacado (*visado*) por la sincronía, nada tiene que ver con la presencia temporal del objeto en tanto *objeto real*, sino que le concierne, al contrario, otro tipo de presencia y la presencia de otro objeto; no la presencia temporal de un objeto concreto... sino la presencia... *de un objeto de conocimiento propio del análisis teórico*: la presencia de un *conocimiento*. Lo sincrónico es por tanto, nada más que las *concepciones* de las relaciones específicas existentes entre los diferentes elementos y las diferentes estructuras de la estructura del todo, es el *conocimiento* de las relaciones de independencia y articulación que hacen de él un todo orgánico, un sistema. *Lo sincrónico es la eternidad en sentido spinozista, un conocimiento adecuado de un objeto complejo por el conocimiento adecuado de su complejidad.*¹

¹ Althusser, Louis, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, II, p. 57.

Sobre as 'Origens da dialética do trabalho' (*)¹

(*) *Origens da Dialética do Trabalho*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1966.

João Quartim de Moraes

Como “ajustar contas” com a dialética? Pelo fato mesmo de se propor este objetivo em *Origens da Dialética do Trabalho*, o prof. Giannotti obrigou-se a definir um método de estudo do método dialético. “Embora nossa intenção seja realizar uma análise histórica, não renunciaremos ao estudo sistemático da questão. Se passamos pela história é porque... cumpre estabelecer... como Marx, no início de sua atividade científica, encaminhou o problema”². Ele distingue, portanto, um projeto maior, de dar “um balanço geral da dialética marxista”³ e uma investigação histórica exigida não pela natureza mesma deste projeto mas porque existe uma “radical oposição epistemológica entre os textos de juventude e os da maturidade”⁴.

Assim, é o fato contingente da oposição entre o jovem Marx ainda um tanto hegeliano e o velho Marx já plenamente marxista que parece tornar necessária uma digressão histórica preliminar ao trabalho de sistematização da dialética. É “muito a contragosto”⁵ que o prof. Giannotti se resigna a esse rodeio.

Mas essa digressão histórica seria realmente necessária? Na verdade, a oposição radical entre o Marx dos “Manuscritos” e o do “Capital”, em vez de obrigar o estudioso a passar pelo primeiro para chegar ao segundo, deveria, ao contrário, dispensá-lo desse esforço. Com efeito, a sistematização de um pensamento só depende de um trabalho prévio de reconstituição histórica, quando não é possível determinar com segurança as diferentes fases de sua trajetória. É o que ocorreu, por exemplo, com os filósofos gregos, a respeito dos quais foi necessário discutir se o conjunto da obra de cada um deles poderia ou não ser considerado como representando um *mesmo* sistema. Mas quando se sabe que um determinado grupo de escritos não corresponde ao pensamento acabado do autor, mas a uma fase posteriormente superada, quando portanto é possível separar com segurança os escritos ‘de juventude’ dos escritos definitivos, porque ir buscar naqueles os germes ainda mal desenhados da teoria que estes exibem clara e distintamente? Se meu projeto é ler “O Capital”, é mais razoável abrir diretamente “O Capital” que ir decifrar seus prenúncios nos “Manuscritos”. Se o prof. Giannotti preferiu – ou foi levado a – estudar o jovem Marx, sua decisão se prende não à constatação – aliás banal – de que em Marx – como em Platão, Aristóteles, Kant e em praticamente todos os filósofos – a obra de maturidade não está para a obra de juventude assim como um texto definitivo está para o seu rascunho, mas há uma dificuldade muito mais radical que põe em questão a possibilidade mesma de uma dialética marxista, seja ela primitiva ou definitiva: a noção de materialismo dialético não é em si uma contradição?

Frequentemente ouvimos dizer que coube a Marx, a tarefa de retirar o conteúdo reacionário do método revolucionário e inverter o procedimento de Hegel, pondo a matéria no

¹ Teoria e Prática, n.3, 1967, p. 83-102. (São Paulo/Brasil).

² *Origens da Dialética do Trabalho*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1966, p. 10.

³ *Ibidem*, p. 10.

⁴ *Ibidem*, p. 10.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

lugar do espírito. Basta entretanto atentar aos problemas para os quais a dialética foi desenvolvida para convir na enorme dificuldade desta tentativa. Como é possível pensar uma forma de investigação independente de seu conteúdo quando se visa precisamente à confluência de ambos?"¹ Esta é a verdadeira razão da opção metodológica do prof. Giannotti. Não é a ausência de continuidade entre os "Manuscritos" e "O Capital" que há de colocar problemas de método para o marxista ou marxólogo. Porque ou seu projeto é descrever a trajetória intelectual de Marx, e então caberá analisar as teses do jovem Marx, e mostrar como o Marx dos 'Manuscritos' se converte no Marx de "O Capital", ou então sistematizar. Evidentemente, tal sistematização não precisa ser a do Marx definitivo; também o jovem Marx é sistematizável. Mas é preciso optar por um dos dois Marx (e o prof. Giannotti desde o início admite que há dois), se o que se pretende é fazer obra de sistematização. Ora, o projeto do prof. Giannotti é de sistematizar; seria pois de esperar que ele optasse ou pelo sistema do jovem Marx ou pelo sistema do Marx definitivo. Consciente porém de que todo discurso sobre Marx será ideológico se não partir da explicitação do método marxista, ele adia a tarefa de sistematização para – e é aui (sic, aqui) que não mais o seguimos – recolocar o problema da *história* das ideias filosóficas de Marx, quando a única questão prévia ao estudo do sistema era a das *condições de possibilidade* do materialismo dialético.

Claro que o prof. Giannotti poderia responder que o estudo destas condições de possibilidade é inseparável da análise da "dialética primitiva", tal como vem exposta nos "Manuscritos". Admitamos, para argumentar, que este ponto de vista seja verdadeiro. Não seria possível definir com rigor o materialismo dialético – ou mais genericamente, a dialética marxista – sem estudar os textos de juventude. Mas qual seria o resultado deste estudo? Se bem sucedido, proporcionar-nos-ia uma definição do materialismo dialético na *obra de juventude*; se mal sucedido, concluiria negativamente, decidindo que o jovem Marx nada mais fez que misturar a certas opções políticas revolucionárias, um jargão tomado de empréstimo à filosofia da moda, o hegelianismo. Em qualquer um dos dois casos, nenhum passo efetivo teria sido dado no sentido da explicitação do método de "O Capital". Porque, como insiste o prof. Giannotti, os "Manuscritos" e "O Capital" pertencem a "universos diferentes do discurso", existindo entre ambos "radical oposição"². Assim, ainda na hipótese favorável de que a sistematização dos "Manuscritos" conduza a uma formulação rigorosa de materialismo dialético, este "materialismo dialético" será não o de "O Capital", mas o dos "Manuscritos", e nossa ignorância de "O Capital" continuará praticamente a mesma.

Colocar a questão crítica sobre a possibilidade de uma dialética materialista como método de "O Capital" implica em:

- 1) definir o que significa em geral um método *dialético* (tarefa bem mais difícil do que a de mostrar, como fez Sartre em "Materialismo e revolução", o que *não* é dialético);
- 2) explicitar o *método efetivo* de "O Capital" (que Marx chama repetidas vezes de método *de análise*);
- 3) decidir se esse *método efetivo* é *dialético*.

Ora, a posição do prof. Giannotti com relação a esta tarefa, é ambígua. Movido, de um lado, por uma exigência de rigor científico cuja presença se faz sentir do começo ao fim de *Origens da Dialética do Trabalho*, ele insiste na prioridade da questão crítica. Mas de outro lado, ao

¹ Ibidem, p. 9.

² Ibidem, p. 10.

fazê-la depender de um prévio exame da 'dialética primitiva', ele dá a impressão de querer conciliar a todo custo a necessidade que sentem os marxistas e progressistas do mundo inteiro de "procurar a legitimação teórica da prática do marxismo"¹ com um designio técnico e universitário de resolver definitivamente a questão "jovem Marx"².

Esta ambigüidade de projeto será responsável pela ambigüidade do método. Com efeito, num estudo histórico, não se pergunta pelas condições de possibilidade de todo materialismo dialético que venha a se apresentar como ciência. O historiador da filosofia tem de partir do *fato* de que Feuerbach e o jovem Marx se propuseram a elaboração de uma dialética "concreta", tentando "fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens"³ e promovendo a "volta ao sujeito vivo e ao concreto imediato"⁴. Cabe-lhe então mostrar *como* se desenvolveu este projeto. É nesse sentido que a história da filosofia consiste em *repetir* a filosofia. Não no sentido de parafraseá-la, mas *expondo* as articulações lógicas que o filósofo deixou implícitas, *recompondo* a totalidade bem organizada e coerente que chamamos teoria, de maneira a atualizar aquilo que nela permanecera virtual. Tal é a tarefa que há de se ter proposto o prof. Giannotti ao afirmar a inevitabilidade do rodeio histórico.

Mas incessantemente remetido do estudo sincrônico e arquitetônico (das *doutrinas* de Feuerbach e do jovem Marx) à diacronia (crítica dessas doutrinas à luz da elaboração progressiva do materialismo dialético), o prof. Giannotti não trabalha apenas como historiador da filosofia. Ao criticar, por exemplo, o "modo de objetividade que o jovem Marx empresta à realidade econômica"⁵ ele ultrapassa os limites desta disciplina, que se define pela busca da coerência do autor consigo mesmo. Mostrando como a teoria do preço natural no jovem Marx considera o trabalho como "provindo de uma atividade atemporal que funda, por sua vez toda a história"⁶, ao passo que em "O Capital", "preço e valor definem-se no interior das relações econômicas"⁷, ele se move no terreno fronteiro entre a história da filosofia e a filosofia "tout court" (quase diríamos filosofia da história) posto que julga o conceito de preço no jovem Marx em função do processo objetivo de constituição *da* teoria do valor.

¹ Ibidem, p. 10.

² Que um estudo *direto* do método de "O Capital" seja possível, provou-o a equipe dirigida por Louis Althusser em *Lire le Capital* (op. cit.). Se pessoalmente, e por razões que não caberiam numa resenha crítica, formulamos reservas com relação a várias das conclusões deste trabalho, (em particular no referente ao estatuto da práxis), não podemos deixar de reconhecer a importância do caminho percorrido na elucidação das questões difíceis e urgentes da metodologia marxista tais como elas se apresentam em "O Capital". Ora, esse sucesso parcial teria sido impossível sem a decisão de colocar o problema da filosofia marxista em função da obra de maturidade. Não é pois o projeto do prof. Giannotti que criticamos, não é sua "estratégia global" – de fazer aparecer a filosofia implícita do marxismo – mas sim sua tática, de proceder por via genética ou histórica – de qualquer modo indireta – quando tinha os recursos (sabemo-lo todos aqueles que, como nós, fomos seus alunos) para atacar diretamente "O Capital". Que o leitor não espere portanto ver colocados em *Origens da Dialética do Trabalho* os problemas centrais do materialismo dialético (se por esta expressão entendermos a epistemologia do marxismo). O sistema acabado só será invocado para elucidar "as tentativas incompletas de sua realização" (p.181); buscar-se-á nele "a chave das primeiras doutrinas" (ib.). Prudentemente porém: "tudo o que for dito a seu respeito terá apenas um caráter alusivo" (ib.). Mas mesmo essa prudência é ambígua: embora obrigando a "descartar uma série de questões fundamentais" (ib.) (em vez de descartas uma série de questões supérfluas...), ela não chega a impedir que se levantem 'certos problemas cuja solução é urgentemente reclamada por todos aqueles que pretendem pensar o marxismo como filosofia viva" (ib.).

³ *Origens da Dialética do Trabalho*, São Paulo, Difusão Europeia do Livro, 1966, p. 18.

⁴ Ibidem, pp. 20-21.

⁵ Ibidem, p. 105 e segs.

⁶ Ibidem, 111-112.

⁷ Ibidem, 181.

A ambigüidade do projeto tornara ambíguo o método; vejamos agora como a ambigüidade do método torna ambíguo o tratamento do tema. *Origens da Dialética do Trabalho* dedica um capítulo a Feuerbach (“A dialética contemplativa de Ludwig Feuerbach”, pp. 31-75), dois ao jovem Marx (“Primeira Crítica da Economia Política”, pp. 76-114, e “A Negatividade Histórica do Trabalho”, pp. 115-180), reservando o capítulo final, bem como a conclusão (“Novas Perspectivas”, pp. 181-245 e “A Dialética Redentora”) à discussão crítica, em que se trata de “procurar no marxismo adulto a chave das primeiras doutrinas”¹. (TP, p. 87)

O domínio a ser estudado deixa-se circunscrever sem dificuldade; ele abrange a crítica materialista a Hegel e a elaboração de uma antropologia humanista e dialética. Enquanto *humanista*, esta antropologia edifica-se *contra* a Teologia Hegeliana, mas enquanto *dialética*, ela procura tirar partido deste “método revolucionário”².

Em que consiste tal método? Que condições mínimas deve ele apresentar para ser efetivamente um método *dialético* e não um método qualquer? O prof. Giannotti, para manter-se fiel à sua opção histórico-genética, não se propõe a defini-las fora de um contexto filosófico bem particularizado, daquilo que Michel Foucault chama de um “ensemble signé”. Para determinar quais os requisitos essenciais *do* método dialético será então preciso que nos confiemos às passagens em que se examina a dialética *hegeliana*:

- 1) “Tudo já fica dado no início, de modo que a análise se limita a encontrar a mediação desse imediato ocasional, a suprimir a unilateralidade das primeiras determinações”.
- 2) O finito, “produto da conciliação de inconciliáveis, resulta necessariamente de uma dupla negação, consiste por isso numa idealidade e numa espiritualidade. É, em suma, o próprio infinito no modo de sua auto-determinação”³.

Assim, é impossível “separar o movimento ternário do conceito, a infinidade da substância e o caráter inovador da negação da negação”⁴. Em texto anterior, em que se resumiu a teoria hegeliana do conhecimento (“o conhecimento perfeito não consiste na representação de uma objetividade distante e sempre alheia, mas demanda de um lado a supressão das limitações da consciência individual, e de outro, a anulação das particularidades do objeto, transformado num momento do universal”⁵) vêm expostas duas condições da *estruturação ternária do conceito*:

a) A singularidade totalizante (isto é, a unidade espiritual que “supera” a contradição entre universal e particular) não suprime os dois opostos totalizados, “mas se nutre continuamente da contradição”. A identidade (resultante do movimento dialético) “sempre supõe a passagem do universal ao particular e a deste ao singular, que recupera de modo mais rico o ponto de partida. Daí o conceito inexistir se não transpassar pela triplicidade”⁶.

b) Uma “concepção muito peculiar da finitude”. Com efeito, “Hegel pretende levar às últimas conseqüências o caráter móvel, precário e perecível da finitude”. Todo objeto finito é limitado, e só existe enquanto limitado. Ser uma coisa determinada é não

¹ Ibidem, p. 181.

² Ibidem, p. 9.

³ *Origens da Dialética do Trabalho*, pp. 28-29.

⁴ Ibidem, p. 29.

⁵ Ibidem, p. 25.

⁶ Ibidem, p. 25, cf. p. 28, a “nova noção de singularidade postulada pelo hegelianismo”.

ser todas as outras coisas. Essa limitação não se apresenta apenas como resultado da justaposição “espacial”, i. e., o “limite” não consiste somente em que a “área” da cada coisa é mero “recorte” na “superfície” do todo, mas também e principalmente no caráter transitório de sua existência. Esse mesmo “espaço” que cada uma delas ocupa será logo mais preenchido por outra; o ovo torna-se galinha e a semente, árvore. “Seja, portanto, qual for o objeto de que partimos, se explorarmos suas determinações contraditórias, se descobrimos o traçado de sua morte, desembocaremos irremediavelmente no absoluto.¹”

Se estas são as condições da “estrutura ternária do conceito” e se tal estrutura é (cf. acima) inseparável da “infinidade da substância”, que pensar da possibilidade de uma dialética materialista? A pretensão desta última é justamente de salvaguardar a *estrutura lógica* (o movimento ternário do conceito) e a *lei do movimento* (a negação da negação) da dialética hegeliana, abandonando seu suposto metafísico (a substância infinita). Afirmando porém que a estrutura lógica e a lei do movimento são *inseparáveis* desse pressuposto², o prof. Giannotti nega explicitamente a possibilidade de uma dialética materialista. Claro que se poderá sempre falar em materialismo dialético, em dialética “tout court”, em movimento dialético, etc., mas estas expressões terão já perdido todo e qualquer parentesco com o método descoberto por Hegel. Quando pois ele pergunta “como é possível imaginar uma dialética materialista”, sua questão está já respondida; não é possível imaginar uma dialética materialista, posto que é “impossível separar ... a infinidade da substância e o caráter inovador da negação da negação”³. Em consequência, examinar “como a dupla negação manterá sua imprescindível função inovadora” “se partimos da natureza e do positivo”⁴ será tarefa inútil. É pois sem surpresa que nos inteiramos, nas últimas páginas de *Origens da Dialética do Trabalho*⁵ de que a noção de contradição dialética ficou (no materialismo ‘dialético’) irremediavelmente comprometida; a substância se furta à radical oposição, o objeto finito passa a possuir uma determinação de per si, a saber, um núcleo perdurável na qualidade de substrato das determinações, de sorte que não há lugar no seu íntimo para a infinidade. Os contraditórios, em suma, são radicalmente distendidos”. A dialética concebida como gênero do qual a hegeliana, a feuerbachiana e a marxista seriam espécies, é pois, uma expressão equívoca.”

A pergunta pela possibilidade de uma dialética materialista nasce portanto, já efêmera dessa equivocidade. Antes de nos mostrar o resultado do esforço feito por Feuerbach e pelo jovem Marx no sentido de elaborá-lo, o prof. Giannotti mostra claramente que por mais bem sucedido que ele seja, nunca realizará o impossível, isto é, guardar o método revolucionário, rejeitando o conteúdo reacionário. Eles poderão, no máximo, elaborar, sob a *sugestão* da filosofia hegeliana, um novo método, que chamarão ‘dialético’ em função de algumas analogias superficiais – portanto epistemologicamente irrelevantes – com o método hegeliano.

Como porém compreender que o prof. Giannotti tenha articulado seu estudo sobre um falso problema? A resposta é simples: *Origens da dialética do trabalho não se articula* em torno da questão crítica. Ou melhor, ele se interessa por essa questão, mas não a desenvolve explicitamente por causa da necessidade – artificial segundo pensamos – em que se vê, de efetuar um rodeio pela história. *Origens da dialética do trabalho* é ao mesmo tempo um trabalho de

¹ Ibidem, p. 27; cf. ibidem, pp. 25-28 e sobretudo pp. 26-28, a bela análise da finitude em Hegel.

² Ibidem, p. 21.

³ Ibidem, loc. cit.

⁴ Ibidem, loc. cit.

⁵ Ibidem, p. 246 e segs., especialmente 240.

história da filosofia (porque se propõe a restituir a articulação de dois sistemas filosóficos), de filosofia 'tout court' (porque se preocupa com um tema preciso, a saber, a dialética materialista) e da filosofia da história (porque estuda a evolução da ideia de dialética). Por isso, a questão que coloca sobre a possibilidade da dialética será respondida de tantas maneiras quantas forem as perspectivas em que se situa ao colocá-la. Enquanto historiador da filosofia ele examinará como Feuerbach e o jovem Marx encaminharam o projeto de constituição de uma dialética materialista; mas enquanto filósofo, ele oporá a cada um desses dois filósofos a ideia de uma dialética consequente consigo mesma; é esse o sentido de sua crítica do caráter não constitutivo da práxis em Feuerbach¹. Ainda enquanto filósofo, ele colocará certas questões de epistemologia das ciências humanas (análise e estatuto dos conceitos de propriedade privada, de valor natural, de sociedade civil, de práxis) estudando o funcionamento de diferentes métodos e categorias, discutindo-lhe a eficácia, o alcance, o grau de precisão e os domínios do real de que são ou não são capazes de dar conta. Finalmente, enquanto *filósofo da história da ciência*, ele descreverá a evolução da ideia de dialética desde sua elaboração primeira por Feuerbach, até sua transformação (se é que se pode falar em transformação) no materialismo dialético". (p. 91).

É essa pluralidade de intenções que dá ao leitor a impressão de falta de unidade, que o faz perguntar se realmente era preciso discutir Feuerbach no capítulo inicial para poder examinar e criticar nos capítulos finais a economia do jovem Marx à luz da teoria de "O Capital". Pessoalmente, não fomos capazes de superar a ideia de que a *estrutura literária de Origens da dialética do trabalho* é artificial e de que em função do projeto maior de encontrar o fundamento filosófico do marxismo, algumas de suas análises são gratuitas. (TP, p. 91)

Mas que o leitor não veja nisso uma condenação – por atenuada que seja – do *conteúdo de Origens da dialética do trabalho*. Ao contrário, estamos absolutamente convencidos de que este trabalho constitui a primeira contribuição importante que se fez, em português, à teoria marxista. Sobretudo porque esclarece, precisa e desenvolve uma série de conceitos cuja complexidade vem sendo até agora responsável por toda sorte de deformações – que servem aos ideólogos das classes dominantes como pretexto para negar os fundamentos científicos do marxismo. É nossa intenção passar em revista tais conceitos, na medida em que são estudados por *Origens da dialética do trabalho*.

1. O conceito marxista de História.

Conhecida é a polêmica que divide marxistas e marxólogos sobre as relações entre teoria e história no marxismo. Não faltam aqueles – e pensamos apenas nos autores contemporâneos, isto é, posteriores a 1945 – que inspirando-se nos "Manuscritos" para julgar a filosofia definitiva de Marx, viram nela um "humanismo". Um dos grandes méritos de *Origens da dialética do trabalho* foi o de colocar este problema no nível da epistemologia, mostrando como a ideologia que vê a História como história do desencontro e do reencontro da humanidade consigo mesma é substituída pelo *conceito* de modo de produção. Já na "Ideologia Alemã", Marx "possui... o conceito de modo de produção que subverte por completo suas concepções filosóficas iniciais"². Este conceito caracteriza-se:

- 1) pela "recusa intransigente de fundar a crítica histórico-econômica numa essência genérica do homem, i.e., a negação de toda antropologia fundante";

¹ Ibidem, p. 61-66.

² Ibidem, p. 183.

- 2) pela “clivagem do processo histórico numa série de *sistemas*” que “implica em distinguir dois modos de explicação confundidos anteriormente: a explicação estrutural ligada ao funcionamento do sistema e à investigação propriamente histórica que estuda como o sistema veio a ser”¹.

A primeira característica é puramente negativa; os “Manuscritos” postulavam como motor do processo histórico “uma inadequação entre a natureza para o homem e sua humanidade como projeto”². Esta inadequação se concretiza na *dialética do carecimento*. Por ela compreende-se a *passagem* da Natureza à História³. Porque o carecimento do homem não é apenas carecimento de alguma coisa mas fundamentalmente “carecimento de carecimento”⁴. O homem “não é apenas um ser natural, mas ser natural *humano*, i.e., ser que é para si próprio”⁵. Isto significa que “ele *produz* e produz a si próprio; não trabalha unilateralmente e sob a pressão da necessidade física, como fazem os animais, mas genericamente, para si e para seu semelhante, sempre tendo em vista mediata ou imediatamente a coletividade⁶. Não é exatamente *das coisas* que o homem precisa, mas da coisa que o outro produziu. O relacionamento do homem com a natureza é pois mediatizado *desde sempre* pela sociedade, ou melhor, pela *humanidade*⁷. Assim, a *passagem* da Natureza à História longe de ser, no jovem Marx, um problema teórico, indica tão somente a ausência deste problema: humanidade e historicidade são para ele indissolúveis e tudo que ele procura é ‘entender essa indissolubilidade’⁸. A inclusão de Lévi-Strauss na ‘tradição rousseauista’ parece-me extremamente feliz. Tanto mais que é o próprio Lévi-Strauss que vem confirmá-la: “Quando tiver terminado estes “Mitológicos”, gostaria de voltar a Rousseau e refazer... uma leitura... que seria uma espécie de diálogo entre um etnólogo do século XVIII, ou aquilo que naquela época cumpria esse papel, e um etnólogo do século XX” (entrevista ao ‘*Novel Observateur*’, n. 115, 25-31 janeiro 1967). Estado de natureza e estado civil em Rousseau se opõem no sentido de que a passagem ao segundo se faz contra o primeiro. Embora Lévi-Strauss denuncie em “*Tristes Tropiques*” o contra-senso que consiste em confundir a posição de Rousseau com o ‘naturalismo’ de Diderot e de seus amigos, embora o objetivo de Rousseau não seja opor à corrupção da sociedade o ideal idílico do homem natural, mas sim investigar as condições efetivas da sociabilidade em geral, não há dúvida alguma de que essa investigação ‘procura estabelecer um critério abstrato para separa os dois elementos’ (a saber, a natureza e a cultura)⁹. Podemos completar a indicação do prof. Giannotti dizendo que este critério abstrato serve não somente para opor natureza e cultura como também, *no interior* da cultura, diferentes formas sociais. O capítulo “Totem e Casta” de “*Pensée Sauvage*” é um excelente exemplo.

O jovem Marx, ao contrário, pensa a oposição natureza-cultura *no interior* do humano. O homem é *ao mesmo tempo* um objeto natural e histórico e sua existência imediata como anima é, a cada momento, negada por usa humanidade como projeto¹⁰. A História não se cinde em pré-

¹ Ibidem, ibidem.

² Ibidem, p. 130.

³ Cf. Ibidem, p. 132-133.

⁴ Ibidem, p. 132.

⁵ Marx, K. “Manuscritos”, cf. *Origens da dialética do trabalho*, p. 127.

⁶ *Origens da dialética do trabalho*, p.128.

⁷ Ibidem, pp. 130-131.

⁸ Ibidem, p. 130. Ver também o interessante confronto entre Marx e Lévi-Strauss, pp. 129-130.

⁹ *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 130.

¹⁰ Sobre os sentidos de “Natureza” no jovem Marx, cf. ibidem, pp. 133-134.

história do homem natural e história da natureza humana, mas é desde o início a história *da oposição* entre o homem e a natureza.

Tal é a concepção da história que Marx abandonará na 'Ideologia Alemã', em proveito do conceito do modo de produção. O conceito de História definir-se-á somente em função da noção de produção, 'ideia reguladora das investigações marxistas'¹. Mas a "categoria da produção é... uma abstração filosófica cujos componentes são da mesma ordem das protocondições da história". Suas determinações abstratas "configuram... a série de condições necessárias para pensar uma produção existente, mas de forma nenhuma, o conjunto de condições suficientes para que um sistema produtivo venha a existir."² Como diz Marx na Introdução de 1857³, "a produção em geral é uma abstração, mas uma abstração racional, na medida em que salientando e precisando bem os traços comuns, ela nos evita a *repetição*."

Se a noção de produção é mera "abstração racional", ou como diz o prof. Giannotti, mera "abstração filosófica"⁴, não é exatamente em função dela que se há de produzir o conceito científico de História. "É preciso dizer que assim como não há produção em geral, não há também história em geral, mas sim estruturas específicas dos diferentes modos de produção"⁵. As abstrações filosóficas, continua o prof. Giannotti, não são do tipo das abstrações da economia política; em virtude do formalismo e da exterioridade de seu processo constitutivo, as primeiras estão desprovidas de qualquer peso ontológico, ao contrário das segundas que exprimem universais-concretos cuja abstração e generalidade provêm do funcionamento do sistema produtivo, traduzem enfim forças determinantes e autônomas da própria realidade"⁶. Se as abstrações filosóficas não têm peso ontológico, e se a noção de história ("história em geral"), do mesmo modo que a noção de produção ("produção em geral"), é uma abstração filosófica, o prof. Giannotti concorda com Althusser em que não há "história em geral", distanciando-se assim do humanismo historicista.

Definir "a" história "pela" produção, ou inversamente, é permanecer no domínio da linguagem e de suas "abreviações", como diz Marx. A noção de história em geral, se utilizada com outro fim que o da comodidade de linguagem será tão ideológica quanto as de produção em geral, de trabalho em geral, de natureza humana em geral". Não se faz nunca história em geral, mas sempre *a história de qualquer coisa*".⁷ O objeto da história não é o passado, nem o passar do tempo; a história há de ser imediatamente história de seu objeto e nesse sentido ela inseparável da teoria desse objeto; 'a análise de Marx constitui seu objeto (as formas produtivas) ao fazer a história de suas formas sucessivas, i.e., das formas que ocupam um lugar determinado na estrutura do modo de produção"⁸.

Esta reformulação do conceito de história, que Marx inaugura na "Ideologia Alemã" implica em "distinguir dois modos de explicação confundidos anteriormente"⁹:

- 1) Explicação estrutural do funcionamento do sistema;

¹ *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 191.

² *Ibidem*, p. 192.

³ Cf. *Contribution a la Critique de la Economie Politique*, Paris, Editions Sociales, 1957, pp. 147-149 e o comentário de E. Balibar, *Lire le Capital*, II, pp. 325-332.

⁴ *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 192.

⁵ Althusser, L., *Lire le capital*, Paris, Maspero, 1965, II, p. 59.

⁶ *Ibidem*, *ibidem*.

⁷ Balibar, E., *Lire le capital*, Paris, Maspero II, p. 243.

⁸ *Ibidem*, p. 245.

⁹ *Origens da Dialética do Trabalho*, loc. cit., p. 183.

2) Estudo, propriamente histórico, do vir-a-ser do sistema.

A reformulação do conceito de história é, pois, contemporânea de uma delimitação de seu domínio; ao historiador humanista que via por toda parte o 'homem' agindo e que considerava os sistemas e instituições como meras cristalizações deste agir, substitui-se um novo conceito, capaz de dar conta teoricamente da relação entre sistemas e história. Vejamos em que consiste, tomando para isto o exemplo da categoria de valor.¹

A lei do valor aplica-se a modos de produção pré-capitalistas, mas "desempenha papéis diferentes conforme difiram os objetivos sociais' destes modos. 'Somente no capitalismo o valor vem a ser a categoria dominante a propor-se como o fim último de toda atividade produtiva'." ²

O sentido último da lei do valor não é pois legível diretamente na lei ela mesma (i.e., no fato de que os produtos do trabalho se trocam por seus equivalentes), nem se infere do destino que ela teve ao longo da história (não é a análise empírica da função da lei do valor entre fenícios, cartagineses e romanos que nos ajudará a compreender este imenso acúmulo de mercadorias que é a sociedade capitalista). Ao contrário, é no interior de um sistema como o capitalista, inteiramente voltado para a produção do valor de troca, que a lei do valor se torna compreensível. Isto não quer dizer porém, que o modo de produção capitalista tenha *produzido* a lei do valor; a relação entre ambos é complexa; é o sistema que dá à lei seu significado, mas sem a lei o sistema não existiria. Como na noção aristotélica de forma, em que os nervos, a carne e o sangue são aquilo sem o que não existiria um organismo, mas é o organismo que estipula como hão de se distribuir e funcionar cada um desses elementos, assim na noção marxista de modo de produção, a lei do valor, a força de trabalho e a apropriação privada dos meios de produção são aquilo sem o que não haveria capitalismo, mas é o capitalismo que estabelece qual será o alcance da lei do valor, a função da força de trabalho e as modalidades de seu consumo produtivo". (p. 95)

Mas a oposição matéria/forma é insuficiente para exprimir a complexidade deste processo. Porque ela é apenas *relativa*. Aquilo que, comparando a uma totalidade mais complexa, faz figura de matéria (assim os nervos relativamente ao organismo) é, se comparado a seus elementos componentes (assim os nervos relativamente aos tecidos nervosos) uma forma. Em Aristóteles, os elementos de uma totalidade são também as totalidades de seus elementos. Enquanto que o elemento da totalidade marxista (por exemplo, a lei do valor relativamente ao modo de produção capitalista) não é por sua vez uma totalidade redutível a novos elementos. Isso significa que o elemento pensado *fora* de uma totalidade perde sua realidade e se trona mera 'abreviação', mero recurso de linguagem. Assim, a lei do valor, pensada em abstrato, não é elemento de sistema algum, mas apenas o enunciado das condições mais gerais para que trocas quaisquer se realizem. A função determinante do modo relativamente a seus elementos não advém de que ele neles já estava implícito, a organizá-los secretamente, como a forma da árvore preside ao lento crescimento da semente.

É verdade que os elementos do sistema têm uma *história* anterior ao sistema (história que pensada do ponto de vista do sistema aparecerá como sua *pré-história*), mas esta história outra coisa não é que o fato de terem eles pertencido a *outros sistemas*. A 'clivagem do processo histórico numa série de sistemas' não interrompe o que se poderia chamar a 'continuidade abstrata' das categorias ou elementos. Mas, e é nisso que reside a novidade da 'ideologia Alemã', essa continuidade é *apenas abstrata*. Falar 'do' trabalho humano, 'da' apropriação da

¹ Ibidem, p. 195.

² Ibidem, p. 195.

natureza, 'dos' tipos de dominação, implica em recair na ilusão eternitária que Marx denunciara na economia clássica. Mas é evidente, por outro lado, que toda sociedade supõe trabalho, organização das forças produtivas e dominação."

Tal é o tema do conceito de "reposição dos pressupostos": todo sistema supõe para constituir-se como tal, certas condições, das quais algumas são absolutamente genéricas, como as acima mencionadas, e outras específicas, como para o capitalismo a acumulação primitiva. Desde logo se percebe, porém, que o estudo do capitalismo enquanto modo de produção, e mais genericamente, enquanto sistema, não inclui o estudo desta acumulação primitiva, que integra apenas o 'vir-a-ser do sistema'. Este vir-a-ser constitui o segundo dos dois tipos de explicação introduzidos pela 'Ideologia alemã'. Como tal, ele se subordina ao primeiro; é, com efeito, à luz do modo de produção capitalista que se pode dizer que um acúmulo de dinheiro foi acúmulo de capital e não um simples entesouramento. Isso porque 'uma totalidade possui pressupostos de seu vir-a-ser, mas tais pressupostos somente atuam no sistema se forem assumidos por ele, se forem repostos no processo atual de sua efetuação.'¹

Nem todos os pressupostos do vir-a-ser do sistema são repostos *no* sistema. Assim a acumulação primitiva e a fuga dos servos para a cidade. A *gênese* do sistema capitalista transformará a massa de dinheiro que certos indivíduos entesouraram em capital e os foragidos do campo em proletários. É o ciclo de acumulação do capital e a apropriação do sobre-trabalho que serão repostos pelo sistema.

À luz do conceito de "reposição dos pressupostos", os sistemas nos aparecem, portanto, como totalidades dinâmicas reabsorvendo e confirmando incessantemente os pressupostos que lhes são essenciais, e a História como desintegração e reintegração das categorias. Com tal conceito, o prof. Giannotti ajusta contas não somente com a dialética (seu propósito global), mas também com um certo estruturalismo que ele critica no momento mesmo em que define a reposição dos pressupostos. "É preciso... precaver-se e não identificar, de um lado, história 'contemporânea', sistema, com estrutura sincrônica e de outro lado, história propriamente dita com um processo apenas diacrônico"². Isso porque, como vimos, "as categorias em geral conservam traços históricos. Muitos conceitos do sistema capitalista desempenham, com efeito, papéis diversos em diferentes modos de produção"³. Os conceitos de sincronia e de diacronia exprimem uma temporalidade abstrata, um nada mais sendo que a presença imóvel do presente e outro a continuidade sem repouso da sucessão. Ora, nem o sistema é pura sincronia, nem a história pura diacronia; o presente do sistema é carregado de passado (as categorias conservam traços históricos) e seu vir-a-ser um processo com ritmo próprio de sucessão, que não coincide com a linearidade do tempo abstrato. Não é pois a oposição sincronia-diacronia que substituirá, no discurso científico inaugurado pela 'Ideologia Alemã', o lugar deixado vazio pela ideologia humanista dos 'Manuscritos', mas sim o conceito de reposição dos pressupostos, que longe de opor atualidade do sistema e sucessão da história, reintegra-os numa totalidade mais ampla, o materialismo histórico.

O sistema não é, pois, um ponto de vista abstrato que recorta na sociedade sempre em movimento um presente imaginário e meramente teórico. Seu funcionamento é o de um processo dinâmico que, como vimos, reabsorve e confirma incessantemente suas condições de possibilidade. Do mesmo modo, a história não é o caótico suceder-se de eventos não-teorizáveis, mas integração, desintegração e reintegração seletiva das categorias. O conceito de reposição dos pressupostos apresentaria assim a dupla vantagem de pensar o sistema em

¹ Ibidem, p. 195.

² Ibidem, p. 194.

³ Ibidem, pp. 194-195.

termos de dinamismo e a história em termos de reorganização sucessiva dos elementos dos sistemas, superando a oposição abstrata entre estrutura e acontecimento. Resta saber se efetivamente ele apresenta estas vantagens e se elas não são contrabalançadas por desvantagens simétricas.

Acabamos de ver que a aceitação do conceito de reposição dos pressupostos implica em rejeitar do marxismo as categorias de sincronia e diacronia, em proveito das de *funcionamento* e de *vir-a-ser* do sistema. “No sistema, as categorias dominantes e mais simples, representantes de forças autônomas a atuarem na sociedade, formam o ponto de partida da exposição e do processo dialético de constituição do concreto. Como pressupostos da essência do sistema são a todo momento repostas por ele...¹. Porque se não forem a todo momento por ele repostas, essas categorias não serão pressupostos *do* sistema, mas apenas de seu vir-a-ser; os pressupostos ‘somente atuam no sistema se forem assumidos por ele’². “A condição de que o capitalista deve trazer para a circulação valores criados por seu próprio trabalho... tal condição faz parte das condições antediluvianas do capital, de seus pressupostos históricos, que como pressupostos históricos são passados e pertencem à *história de sua formação*, mas de maneira alguma à sua história *contemporânea*, a saber não pertencem ao sistema real do modo de produção dominado por ele”³. Nestes três textos que acabamos de citar fica bem claro que a totalidade marxista é um “sistema *real*”, que “*assume*” alguns de seus pressupostos históricos, convertendo-os então em pressupostos de sua essência, de maneira a *repô-los a todo momento*. Sistema opõe-se a sincronia não somente como o dinâmico ao estático, mas como o real ao abstrato, como o atualmente eficaz ao inoperante; entre o sistema marxista (sempre dinâmico e eficaz) e o ponto de vista sincrônico (sempre estático e inoperante) há pois incompatibilidade.

Mas nesse caso como conceber a operação *teórica* pela qual se define um modo de produção? Ao contrário do que afirma *Origens da Dialética do Trabalho*⁴ “o ponto de partida da exposição” é a definição do sistema, de seus diferentes modos, das relações de eficácia e de determinação recíproca entre seus diferentes níveis. Ora, tal ponto de partida há de ser sincrônico, como sincrônica é a noção de “estado de variação” de que se serve. E Balibar⁵ para definir o conceito de *modo* como “um sistema de formas que representa um *estado de variação* do conjunto dos elementos que entram necessariamente no processo considerado. Esta definição... vale para todos os modos e requer sempre suas coisas: a enumeração dos *lugares* (ou funções) apresentados pelo processo em questão, e a determinação ocupando estes lugares.” E, em seguida, ele enumera os elementos que constituem o modo *de produção*:

- 1) O trabalhador (a força de trabalho);
- 2) Os meios de produção – a) objeto do trabalho;
b) meio de trabalho;
- 3) o não-trabalhador, apropriando-se do sobre-trabalho:
 - a) relação de propriedade (exploração da força de trabalho);

¹ Ibidem, p. 196.

² Ibidem, loc. cit., p. 195; somos nós que sublinhamos.

³ Ibidem, p. 194.

⁴ Ibidem, cf. loc. cit., p. 196.

⁵ *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, II, p. 204.

b) relação de apropriação real (organização da produção)¹.

Claro que tal definição não é dinâmica. Mas, como lembra Spinoza, o conceito de cão não late. Por isso, temos a impressão de que a rejeição da categoria de sincronia encobre uma ambigüidade, na medida em que supõe não haver diferença entre o conceito do sistema (ou seja, sua definição) e o sistema real. Esta impressão confirmar-se-á se atentarmos para o fato de que a 'reposição dos pressupostos' pretende cumprir uma dupla função:

1) mostrar que entre história e sistema não há heterogeneidade de domínio; cada sistema confirma (repondo) ou rejeita (não repondo) os elementos do sistema anterior. Considerando relativamente a esta função, o conceito da reposição dos pressupostos ilumina e precisa um tema essencial do materialismo histórico.

2) esboçar a *teoria marxista da abstração*. É certo que a "análise marxista não pretende... construir um modelo conceitual cujos termos não tivessem peso ontológico algum"². Certo portanto que "o conceito abstrato corresponde a uma força ou uma tendência real cuja autonomia é do mesmo grau do conceito"³, donde o "paralelismo entre a ordem de determinação do real e a ordem dedutiva da exposição"⁴. Mas até onde vai este paralelismo? Como reproduzirá o conceito a dinâmica concreta do processo real? Não basta, para determinar as relações entre o pensamento e a realidade, assegurar que "de forma alguma o processo de constituição categorial é o processo de nascimento do concreto"⁵, (sabemos todos que Marx não é idealista), nem lembrar que o concreto-pensado não é o concreto real⁶. Na verdade, a reposição dos pressupostos é um conceito válido para o materialismo histórico mas indevidamente transposto ao materialismo dialético. Como muitos descobridores, o prof. Giannotti deixou-se levar longe demais por sua descoberta, e em vez de restringi-la ao domínio em que ela é incontestável (à explicação de como, ao longo de sua história, as categorias se integram, para reintegrarem-se ou serem rejeitadas pelos sistemas subsequentes) ele pretende fazê-la explicar a *relação* entre sistema pensado e o sistema real. Compreende-se assim sua preocupação em rejeitar a sincronia, que é um ponto de vista "apenas" teórico e compreende-se igualmente porque essa rejeição não é convincente como a rejeição da *diacronia* (que para a direita estruturalista – Michel Foucault por exemplo – não é senão o nome que se dá à tese fascista da irracionalidade da história). Com efeito, a análise do vir-a-ser do sistema é um instrumento capaz de desmistificar o mito (para não dizer a mistificação) do "evento solitário" em que se originariam os sistemas⁷.

Mas ela só o consegue na medida em que distingue cuidadosamente a história concreta da história pensada. O vir-a-ser dos sistemas e o deixar-de-ser do sistema anterior são teorizáveis, mas é seguro que na passagem de um a outro, haja um mínimo de "indeterminação" provocada pela complexidade e riqueza de determinações do evento social. é por ter aplicado com discernimento o princípio do paralelismo entre teoria e concreto que o

¹ Cf. Ibidem, pp. 204-210 e segs.

² *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 193.

³ Ibidem, ibidem.

⁴ Ibidem, ibidem.

⁵ Ibidem, ibidem.

⁶ Ibidem, ibidem.

⁷ Cf. Foucault, Michel. *Les mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966.

prof. Giannotti pôde produzir um conceito capaz de dar conta da mudança dos sistemas. Ao contrário, é por insistir em demasia no elemento de gratuidade presente na origem de todo sistema (seja ele teórico ou prático), portanto, por não distinguir adequadamente a *teoria* da origem das “epistemai” do *evento real* dessa origem, que Foucault é levado a descrevê-la em termos irracionistas¹. A crítica de uma diacronia que se confunde facilmente com o irracionalismo é pois inteiramente legítima. Mas ao tentar fazer a crítica “complementar”, dissolvendo o ponto de vista sincrônico na dinâmica tensa do processo real, o prof. Giannotti deixa de ser convincente, e aquele lúcido racionalismo que lhe permitira recusar uma concepção puramente diacrônica da história, passa a fazer figura de um simples postulado de paralelismo integral entre pensamento e realidade, negando ou escamoteando a especificidade do modo de ser teórico. Se o sistema não deve ser concebido como mero modelo teórico mais ou menos aproximado da realidade social, é evidente que ele não é também *a própria* realidade. Por isso dizer que as categorias econômicas “exprimem universais-concretos cuja abstração e realidade *provêm do funcionamento* do sistema produtivo, *traduzem* enfim forças determinantes autônomas da própria realidade”², é jogar com a equivocidade dos verbos “provir” e “traduzir”. Esta mesma equivocidade se encontra logo a seguir, quando se afirma que a “força determinante da categoria *exprime* um impulso real autônomo”³. Porque todo o sistema do materialismo dialético é justamente de saber como se efetua esta “tradução” ou “expressão”. Sobre esta questão, o caminho mais acertado não consiste em rejeitar a sincronia em nome de um paralelismo que ninguém nega, mas que é insuficiente para constituir uma teoria marxista da abstração (que só pode se compreender no exterior de uma teoria da produção científica em geral), mas em distinguir com rigor o objeto da *ciência* do objeto real. Porque, aquilo “que é visado pela sincronia nada tem a ver com a presença *temporal* do objeto como *objeto real*, mas concerne ao contrário um outro tipo de presença temporal do objeto concreto ... mas a presença *do objeto de conhecimento da própria análise teórica*, a presença *do conhecimento*. O sincrônico nada mais é portanto que a concepção das relações específicas existentes entre os diferentes elementos e as diferentes estruturas da estrutura do todo, é o *conhecimento* das relações de independência e de articulação que fazem dele um todo orgânico, um sistema. O *sincrônico é a eternidade no sentido spinozista, ou conhecimento adequado de um objeto complexo pelo conhecimento adequado de sua complexidade*”⁴.

¹ É preciso não esquecer que a “epistemé” não é apenas condição de possibilidade das *teorias* que nela se fundam. Com efeito, “numa cultura e num momento dados, há somente uma “epistemé”, que define as condições de possibilidade de todo o saber. Seja aquele que se manifesta numa teoria, ou o que é silenciosamente investido numa prática. A reforma monetária prescrita pelos Estados Gerais de 1575, as medidas mercantilistas ou a experiência de Law e sua liquidação possuem o mesmo embasamento arqueológico que as teorias de Davanzatti, de Bouteroue, de Petty ou de Cantillon” (p. 179). Foucault, Michel, *Les Mots et Les Choses*.

² *Origens da Dialética do Trabalho*, p. 192; somos nós que sublinhamos.

³ *Ibidem*, p. 193.

⁴ Althusser, Louis, *Lire le Capital*, Paris, Maspero, 1965, II, p. 57.

Orígenes de la dialéctica del trabajo ^{*} 1

PREFACIO

José Arthur Giannotti.

Para el hombre atento a la realidad y a las ideas de nuestros días se le ha vuelto casi imposible escapar a un ajuste de cuentas con la dialéctica. Es difícil resistir a la fascinación de un concepto tan usado y, por eso mismo, fuente de tantas ambigüedades y de tantos malos entendidos. Pero detrás de ese abuso ¿no se esconde un intrincado problema, merecedor de mayor atención? Si el pensamiento dialéctico está cada vez más fuera de moda en las ciencias naturales, en las ciencias del hombre, al contrario, encuentra su ambiente natural, donde constituye un precioso recurso contra la reducción positivista del hecho humano a una cosa o al comportamiento fragmentado. El fenómeno social no posee la exterioridad del objeto natural; despierta en el observador simpatía o rechazo, exige de él la comprensión de sus motivos y de sus fines hasta que en un momento dado percibe la condición de ser sujeto y objeto de análisis. Esto quiere decir que en la base del conocimiento de los fenómenos sociales se encuentra una relación amistosa vivida entre individuos posibles o reales, una relación intersubjetiva que les imprime un sentido. ¿Cuál es el papel de tales vivencias en la constitución de las ciencias del hombre? ¿Deben ser extirpadas para dar lugar a determinaciones puramente intelectuales, objetivas y exteriores, o debe integrarse en el conocimiento del objeto, en la medida en que la objetividad del hombre comprendiera una interioridad inmanente, imposible de desestimar?

Decimos, en general, que un objeto tiene sentido cuando sus partes fueron integradas gracias a una finalidad interna, cuando existen en tanto órganos en función de un todo, contribuyendo de este modo a la conservación de la vida. Si una de estas partes fuera separada, el todo podría persistir en su entereza; así, sólo perecerá si se desintegra su principio animador. De esta manera el objeto constituye una totalidad, se provee de una universalidad, de una forma, aunque diferente de la estructura de tipo matemático donde las partes, aun estando interrelacionadas de manera muy íntima, no se colocan como órganos cuya función sea aquella de mantener la existencia del todo. Las estructuras de tipo matemático o de los objetos enteramente explicables por ellas, no poseen vida propia y no se reproducen. Frente a estas significaciones objetivas podemos imaginar tres posiciones extremas. Si el cientista adopta la primera, hará todo lo posible para sustituir el sentido por un conjunto de determinaciones objetivas, que tarde o temprano serán expresadas en términos formales. Nada le impide

* Texto aparecido en *Teoría e Prática*, n. 3, 1967. Traducción de Blas Estevez (UNLP), revisión técnica de Pedro Karczmarczyk (IdIHCS-UNLP-Conicet, Argentina).

¹La tesis de 1965, titulada *Alienação do Trabalho Subjetivo*, fue publicada en libro al año siguiente con el título *Origens da dialéctica do trabalho*. (São Paulo: Editora DifusãoEuropeia do Livro, 1966). El presente texto se basa en la segunda edición del libro, a la cual el autor adicionó un subtítulo "*Estudo sobre a lógica do jovem Marx*" y un prefacio en el cual responde a sus críticos. La selección de fragmentos que se ponen a disposición en *Demarcaciones* corresponde a esta última edición (de 1984), disponible (desde 2010) en el sitio: <http://books.scielo.org/id/n22qp/pdf/giannotti-9788579820441-00.pdf>. Como el texto de João Quartim de Moraes responde a la 1ª edición, se optó por presentar sólo el prefacio de ésta. Las páginas correspondientes a la selección realizada son: Prefacio (p. X-XIII); Introducción: En Busca del Sujeto Vivo (p. XIV-XXVII); "Conclusión. La Dialéctica Redentora" (p. 193-204).

reconocer el papel desempeñado por tales significaciones en el desarrollo de las ciencias, ni de utilizarlas alguna vez, pero siempre las considerará como un expediente a ser eliminado en primera mano. Al formalismo de esta posición se le contraponen el intuicionismo de la segunda. El problema consiste entonces en escoger algunas significaciones inmediatamente dadas que puedan determinar las regiones y los niveles en que se configura la realidad humana. Establecidas por la intuición de las categorías fundamentales de cada modalidad del ser social, la eficacia del pensamiento formal quedaría circunscripta al ámbito de las esencias materiales intuitas. Si la primera perspectiva resuelve el problema del sentido de los fenómenos humanos reduciéndolo a un paso necesario de la evolución psicológica o histórica de la ciencia, el cual debería desaparecer del sistema terminado, la segunda subordina la explicación sistemática a la aprehensión intuitiva de ciertos hechos dados inmediatamente a la consciencia individual. Por ello ubica a la investigación científica en una triste dependencia respecto a la lectura fenomenológica, la cual difícilmente pueda escapar del psicologismo o del relativismo de la persona, ya que cada uno de nosotros siempre está propenso a aceptar como evidentes los preconceptos más arraigados de nuestra época. El simple hecho de que la filosofía moderna presente diferentes lecturas del cogito, donde todas ellas pretenden haber logrado un criterio absoluto de certeza, ya nos debería hacer desconfiar de la tentativa de someter a investigación de los principios de la ciencia a la intuición inmediata de las vivencias individuales. Finalmente podemos unir en una tercera posición a todos aquellos que buscan conservar las ventajas de los dos métodos. Esta postura deberá introducir en el cuerpo de las ciencias una serie de significados e intenciones vividas, reelaboradas de manera tal que puedan ser verificables objetivamente por todos. Sin embargo, ¿cómo es posible conciliar el trabajo de formalización y reducción de lo inmediato, desarrollado por medio del entendimiento, con una descripción de ciertas esencias que se presentan (*se dão*) como núcleos racionales?

Es sabido que el método dialéctico nace en el marco de la confrontación de estos problemas. Intentando renovar la noción de forma, su primera preocupación es abandonar la interpretación que la convierte en una envoltura vacía a ser llenada por éste o aquél contenido, como sucede con las estructuras matemáticas siempre indiferentes a las múltiples interpretaciones que comportan. Seguidamente, busca destacar en esta forma el contenido desarrollado y puesto por su propio movimiento, intentando vivificar el concepto a través del descubrimiento de una materia inherente a él que, aunque no se deje captar por el análisis de las determinaciones implícitas de su definición, emerge cuando interrogamos los significados contradictorios establecidos por la propia aceptación de ese mismo concepto. No obstante, el empleo del método dialéctico principalmente en las ciencias humanas, en general se realizó bajo la condición de separarlo de la totalidad del sistema hegeliano, considerado éste como irremediablemente corrompido por su idealismo. Frecuentemente oímos que corresponde a Marx retirar el contenido reaccionario del método revolucionario e invertir el procedimiento de Hegel, poniendo a la materia en el lugar del espíritu. No obstante, basta tener en cuenta los problemas para los cuales la dialéctica fue desarrollada, para admitir la enorme dificultad de esta tentativa. ¿Cómo es posible pensar una forma de investigación independiente de su contenido cuando se observa la confluencia de ambos? Si la separación equivale a un retroceso al dualismo entre la forma y el contenido, entre el método y la ontología, se vuelve evidente que la famosa inversión de la dialéctica no se realizará sin una entera reforma de su significado. Es nuestro propósito investigar la posibilidad de tal inversión. En función de ello es que en este trabajo nos proponemos investigar la dialéctica de Feuerbach y del joven Marx, por ser ellas las que inauguran, por decirlo así, la primera versión del materialismo dialéctico. Muy a desgano hacemos una concesión a la moda y nos dedicamos exclusivamente a los textos de la

juventud de este último autor. Nuestro primer proyecto comprendía un balance general de la dialéctica marxista y fue sólo en el curso de nuestro estudio donde nos convencimos de la radical oposición epistemológica entre los textos de la juventud y los de la madurez; allí decidimos investigar la dialéctica primitiva, preparando el terreno para un libro posterior. Si juntásemos en un mismo escrito la discusión de los dos procedimientos, en todo momento recorreríamos universos de discurso diferentes creando con ello una confusión indescifrable. Aunque nuestra intención sea la de realizar un análisis histórico no renunciamos al estudio sistemático de la cuestión. Si pasamos por la historia, es porque estamos convencidos de que antes de lanzarnos a una discusión abstracta o antes de postular al marxismo en tanto filosofía viva de nuestro tiempo y salir, de este modo, a la búsqueda de la legitimación teórica de su práctica, antes de todo ello cabe establecer con toda precisión cómo Marx, en el inicio de su actividad científica, encaminó el problema. ¿Quién sabe si muchas de las cuestiones en que se debate la dialéctica contemporánea no nacen de un conocimiento insuficiente de la dialéctica marxista que, vinculada a las pasiones ideológicas, ha dado origen a toda suerte de malentendidos? Por eso es que nos proponemos estudiarla exentos de cualquier preconcepción. Si la verdad de tal exención no agota el significado de una obra, la cual no cesa de interrogarse, debemos convenir que no hay ciencia posible si la objetividad no consiste en la meta subjetiva de nuestras investigaciones. Hasta dónde lleguemos, sólo el tiempo podrá decirlo.

En la elaboración de este trabajo contamos con la valiosa ayuda de Fernando Novaes, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Paulo Singer y Sebastião A. Cunha, con quien durante años hemos discutido muchos de los problemas expuestos aquí de manera sistemática. Si logramos delinear los contornos del pensamiento del joven Marx será gracias a la convivencia con estos colegas, la cual nos proporcionó una visión general del marxismo que difícilmente hubiéramos alcanzado trabajando solos. Leyeron y revisaron los *manuscritos*: Lupe Cotrim Garaude, Violanda Lomba Guimarães Corrêa, Rubens Rodrigues Tôres Filho. Roberto Schwarz nos ayudó en la traducción de los pasajes más difíciles. En el curso de *livre-docência*, los profesores João Cruz Costa, Lívio Teixeira, Arthur Versiani Veloso, Arnold von Buggenhagen e Gérard Lebrun señalaron los tramos ambiguos a ser redefinidos. Debo a todos mi profundo agradecimiento y en particular a este último, por la polémica que trabó en torno al pensamiento dialéctico en general.

Universidad de de São Paulo, julio de 1965

Orígenes de la dialéctica del trabajo

INTRODUCCIÓN: En busca del sujeto vivo

José Arthur Giannotti

En la consciencia cotidiana penetró profundamente la idea de que la vida espiritual se asienta en sólidas bases materiales. Por todas partes oímos que la literatura expresa las condiciones de la lucha de clases de una época, que movimientos e ideas políticas se vinculan directamente a causas socioeconómicas, en fin, que la infraestructura determina a la superestructura. Comparada a esta ideología nada resulta más extraño que la filosofía hegeliana. Se tiene la impresión de que el sistema está totalmente fuera de moda; sus frases suenan como una oración incomprensible y los pasos de su argumentación parecen un ritual místico eternamente repetido. Si no fuese por el interés que el materialismo demuestra por la dialéctica que le dio origen, sin duda la filosofía de Hegel compartiría la triste suerte de los sistemas olvidados de la historia de la filosofía.

Sin embargo, nada está más vivo y presente que el idealismo. Si murió el sistema como tal, su método lógico de explicación prospera aun cuando en virtud de la reiterada profesión de fe materialista, era de esperar su puesta fuera de combate. Además, su tesis fundamental, la que hace del espíritu la realidad absoluta, encuentra confirmación *inmediata* en la apariencia flagrante de los acontecimientos cotidianos. En la sociedad moderna cada acción humana tiene su legalidad estipulada rigurosamente por los principios morales, por la honra de la familia y del grupo, por los preceptos jurídicos. Esta legalidad, sin embargo, no es sólo impuesta por la vida social, sino que antes de todo es deseada, procurada y confirmada en tanto condición imprescindible de la libertad. Además, el derecho a la propiedad constituye la más inmediata manifestación de la personalidad que se exterioriza, siendo la propiedad efectiva la libertad realizada. En la esfera de la sociedad civil¹, donde los hombres trabajan y producen para

¹ La sociedad civil designaba, hasta el siglo XVIII, la trama de relaciones que los ciudadanos, personalidades políticas, mantenían entre sí. La noción sobretodo tenía en vista diferenciar las relaciones del ciudadano con la ley de las relaciones naturales entre hombre y hombre. Naciendo de las relaciones jurídicas, era natural que fuese explicada a partir del contrato y, finalmente, abarcase todo el estado en calidad de cuerpo político (*civitas*). Hegel, por su parte, ve en ella una comunidad originada por la acción de personas abstractas y separadas en función de constituir únicamente un estado exterior, donde cada uno, al perseguir sus intereses egoístas, teje una sociabilidad que no fue asumida desde el inicio (*Grundlinien der Philosophie des Rechts §183, p. 187*). Constituye, en suma, la esfera de la vida social en que las personalidades jurídicas caen cuando son movidas por intereses económicos. Puesto que cada categoría hegeliana tiene su tiempo, el pleno desarrollo de la sociedad civil corresponderá al predominio de la burguesía, aunque siempre será posible señalar en cualquier estado históricamente dado un momento que la represente. Fue en ese sentido que el joven Marx utilizó la palabra, como lo confirma el siguiente texto: “La sociedad civil abarca la totalidad del intercambio comercial de los individuos en una etapa determinada del desarrollo de las fuerzas productivas. Abarca la totalidad de la vida comercial e industrial de una época y va más allá del estado y la nación, aunque respecto al exterior deba hacerse valer como nacionalidad y, respecto al interior, debe organizarse como estado. La palabra sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) proviene del siglo XVIII cuando las relaciones de propiedad ya lograban librarse de la comunidad antigua o medieval. La sociedad civil como tal sólo se desarrolló con la burguesía (Bourgeoisie); la organización social que desarrolla inmediatamente la producción y la circulación, que en todos los tiempos forma la base del estado y de las demás superestructuras idealistas, fue constantemente designada con el mismo nombre. (DI. (cf. Bibliografía) p. 33, Cf HF. P. 130)”. En la medida en que Marx se distancia del derecho y se sumerge en las relaciones concretas entre hombre y hombre, la sociedad civil va ganando su dimensión sociológica hasta pasar finalmente a designar la sociedad burguesa.

satisfacer sus necesidades, la planificación gana terreno cada día, de modo que el pensamiento y la voluntad penetran el mundo de las relaciones humanas llevándolos (*trazendo-os*) hacia la universalidad. Y, por fin, tanto sobre la legalidad moral y jurídica y como sobre la racionalidad formal de la sociedad civil, se encuentra el estado, cuya omnipotencia es tal que las esferas anteriores de la vida social aparecen como momentos de su desarrollo dialéctico. En efecto, aunque la legalidad ya estaba presente en las costumbres, sólo gana plena racionalidad política y, por consiguiente, existencia determinada y concreta, al ser formulada por las instituciones ¿O de qué vale la posesión efectiva de la tierra si no fue reconocida en un certificado? De igual forma, el determinismo económico, en la medida en que constituye la condición *sine qua non* de toda planificación, se convierte en un instrumento a través del cual el estado realiza su política económica, en una forma de libertad, aunque sea la negación de la voluntad estatal. La familia, la industria y el comercio reivindican en verdad una autonomía frente al estado, de modo que sus intereses particulares, en muchas ocasiones, entran en conflicto con los intereses de la colectividad. ¿Esa radical contradicción entre el hombre privado y el ciudadano, entre los negocios particulares y los públicos, característica fundamental de la sociedad contemporánea, no niega al estado su carácter de totalidad superior donde se resuelven todos los conflictos sociales? Muy por el contrario, según Hegel, es justamente de esta tensión de la que proviene el estado como *proceso* y como *organismo real*. Nuestra sociedad no posee la bella unidad de la ciudad griega, donde la *república* se confundía con los intereses de cada uno. El principio del desarrollo pleno de la personalidad, incorporado a la historia por el Cristianismo, trajo a la Antigüedad un desequilibrio que ese período fue incapaz de soportar. El ciudadano de la antigua Roma fue obligado, entonces, a abandonar la vida pública, a aferrarse a la propiedad privada y a alejarse del estado como de un poder extraño. La sociedad moderna, sin embargo, se encuentra en una situación totalmente diferente. Hoy es imposible suprimir los derechos de la subjetividad y volver por la fuerza a una unidad inmediata que, para nosotros, aunque nos resulte un ideal estéticamente válido, perdió todo sentido como forma de organización política. Además, el estado moderno, es lo suficientemente fuerte como para mantener, en situaciones normales, una individualidad plena junto a una vida colectiva. “El principio de los estados modernos tiene la fuerza y la profundidad inauditas de dejar el principio de la subjetividad llegar *al extremo autónomo* de la particularidad personal, al mismo tiempo que *lo retoma* en una unidad substancial manteniendo, de este modo, esta unidad en este mismo principio”¹. En otras palabras: la organización de los estados modernos es en sí misma una totalidad existente que se alimenta de la contradicción entre lo público y lo privado, pues la vida privada, negación de la vida pública, tiene su origen y reconocimiento al interior del estado. De hecho, sólo él es garante y mantiene la libertad de la persona, la misma libertad que ella invoca al luchar contra lo que considera excesos del poder estatal; sólo él, en fin, suprime la libertad otorgada en casos de calamidad pública. La nación, a su vez, presenta ciertos principios que son la imagen atenuada de la comunidad estatal: la familia, donde los individuos se encuentran naturalmente limitados por las obligaciones de parentesco; la unidad del trabajo, donde cada uno al luchar por sus intereses se inserta en la sociedad según sus talentos y su honra. De este modo, el estado entendido como un proceso racional y real, o en términos hegelianos, concebido como una idea, sólo gana existencia determinada por intermedio de la familia y de la sociedad civil, formas asociativas que lo realizan en la medida en que niegan su principio: el estado es una sustancia ética autoconsciente realizando la unión dialéctica de la familia y la sociedad civil organizada corporativamente. En términos más simples, el Estado moderno, en vez de consistir en una unidad indiferenciada de personas públicas como en el caso de la Grecia

¹ Hegel: *idem* § 260, p. 251

antigua, resulta de la síntesis viva de lo público y lo privado, de la superación de un conflicto que sólo en apariencia no se resuelve, ya que por estado sólo se entiende un proceso vital proveniente de la continua realización de esa radical contradicción.

Dar esa solución ¿no equivale, sin embargo, a resolver en el pensamiento un conflicto estrictamente real? Antes de pasar a la crítica “de esa mística que se degenera en mistificación” tal como decía Marx, es preciso desarrollar un poco más esta doctrina hegeliana del estado. Estudiemos el concepto de soberanía interna. Siendo, como el propio Hegel resalta¹, de difícil comprensión para el pensamiento formal, nos proporcionará, por eso mismo, un ejemplo magnífico y sucinto del procedimiento de la dialéctica idealista.

Vimos que, tanto para quien se limita a registrar la apariencia de la vida cotidiana como para Hegel, el Estado es la substancia y la matriz de la vida en sociedad. De esa manera la acción política se convierte en el paradigma de la acción social, la ciudadanía en la más alta destinación del hombre. De hecho, no hay fenómeno social que no traiga la marca de una institución política. El Estado certifica el nacimiento de los niños, haciéndolos nacer socialmente, él educa y mata a la comunidad en defensa de los ansiados intereses colectivos, reconoce la legitimidad jurídica de una firma y establece tanto la legitimidad como la ilegitimidad de los negocios; en fin, es quien concretiza la voluntad de todos, la voluntad universalizada por el conocimiento y la razón. Consideremos más de cerca esa voluntad universal² que los órganos estatales tienen la misión de cumplir. Nunca es propiamente singular, mera manifestación de los deseos y de los impulsos personales. Para que pueda tener alcance colectivo debe cumplir siempre los anhelos de un grupo cualquiera, tener audiencia junto a un público. Pero la voluntad universal bruta, en función de efectivizarse, necesita pasar por un proceso de racionalización que, en el fondo, es una toma de conciencia. Transformada, por ejemplo, en un proyecto de ley, es encaminada hacia los órganos técnicos encargados de estudiar su viabilidad y su significación socioeconómica. Sólo después de obtener los juicios favorables indispensables es que se somete a la decisión de jefe del estado para ser aprobada o vetada. Si fue sancionada entonces dará origen a una serie de medidas (*providencias*) que se cumplirán en un contexto más amplio. Al llegar a la esfera de la decisión, la voluntad alcanzó su más alto grado de universalidad, consistiendo ahora en una voluntad que es conocimiento y que se quiere como voluntad, esto es, una voluntad que desea tanto un contenido determinado como la confirmación de los procesos y las instituciones que la elevaran hasta la forma consciente y generalizada. Esto significa que la voluntad universal sólo se desarrolla y se mantiene: 1- si fue articulada en un todo más amplio, comprometida con cierta política; 2- si se la vincula a un individuo que no se comporta como persona singular sino exclusivamente como representante de la idea en acción, esto es, como funcionario. “Estas dos determinaciones: que los negocios y los poderes particulares del Estado no son ni para sí ni se fijan independientemente de la voluntad particular de los individuos -aun teniendo su raíz más profunda en la unidad del Estado como un simple Yo mismo- constituyen la *soberanía* del estado”³. En otras palabras, la soberanía consiste en organizar la voluntad de todos en un sistema y en una unidad semejante a un yo abstracto. A partir de ese universal concreto pasa

¹ *Idem*, § 279, p. 285

² Desconfiamos de la traducción de “*allgemeiner Wille*”. Si tuviésemos en cuenta que es una reinterpretación de un concepto de Rousseau, deberíamos traducirlo por voluntad general. Hegel sin embargo distingue la voluntad universal, manifestación plena del espíritu objetivo, lo racional en y para sí de la voluntad y la voluntad común que nace de la comunión de voluntades individuales (*idem*, § 258, 243). La voluntad general de Rousseau configura pues, según Hegel, la conjunción de las voluntades individuales y abstractas; su concepto hace de esa conjunción una manifestación superior del espíritu universal que trasciende el nivel de las relaciones jurídicas.

³ *Idem*, § 278, p. 283

Hegel a la persona del soberano, puesto que la soberanía no es sólo una unidad pensada, sino que existe encarnada en una subjetividad, en una persona humana. El soberano es, en última instancia, la persona que encarna la soberanía de una nación, un individuo que realiza la substancia divina concretizada en el espíritu del pueblo.¹

La gran aventura de Feuerbach fue invertir ese proceso de constitución de lo real e intentar que los predicados emergieran de las relaciones concretas entre los hombres. Pasar de la voluntad universal al concepto de soberanía, de éste al de subjetividad, para, en seguida, desembocar en la figura del monarca, equivale a substancializar todos esos predicados con el fin de explicar al sujeto real, sus acciones y su realidad empírica por intermedio de las relaciones lógicas que los predicados mantienen entre sí. Si a los predicados le fuera atribuida una autonomía substancializada, si la soberanía fuese independiente del soberano, resulta necesario (*faz-se mister*) entonces, encontrar un nuevo sustrato donde el predicado pueda residir, una sustancia separada del individuo, abstracta y divina que en un movimiento de autodeterminación resulte en los sujetos particulares. Ésa es la crítica del joven Marx, en un momento en el que se dice discípulo de Feuerbach, contra el concepto hegeliano estudiado. "Hegel substancializa (*verselbständigt*) los predicados, los objetos, pero los substancializa separados de su independencia efectiva, de su sujeto. El sujeto efectivo aparece, entonces, como resultado, cuando deberíamos partir del sujeto efectivo y observar su objetivación. La substancia mística se torna sujeto efectivo y el sujeto real aparece como otro, como un momento de la substancia mística. Precisamente porque Hegel, en vez de partir del ser real (*hypokéimenon*, sujeto), parte de los predicados de la determinación universal, es que le resulta necesario un soporte para esas determinaciones, la idea mística vino a ser ese soporte. En esto consiste el dualismo, pues Hegel o no considera el universal como la esencia efectiva del finito-real, esto es, de lo existente, lo determinado, o no considera el ser efectivo o *verdadero sujeto* de lo infinito.

"Así, la soberanía, la esencia del Estado, es considerada primeramente como una esencia autónoma, objetivada. Pero ese sujeto aparece entonces como una autoencarnación de la soberanía, en tanto que la soberanía no es nada más que el espíritu objetivado de los súbditos del estado"². Si consideramos la voluntad del soberano en su cualidad de voluntad universal tenemos, como efecto, la ilusión de que es completamente autónoma y absoluta, determinante en relación a la persona concreta que eventualmente venga a ocupar un cargo. Admitida, sin embargo, esa autonomía substancializada en su integridad y reconocida la necesidad del universal de residir en un soporte cualquiera -ya que se busca evitar toda suerte de platonismo- no queda otro camino sino que el de tomar la voluntad universal dada como la manifestación de una voluntad superior, la del Espíritu divino que media (*permeia*) la historia, cuyas figuras son la autodeterminación, según las leyes formales, que se impone a sí mismo. De esa manera la soberanía deja de ser propiedad de un sujeto real, príncipe o pueblo, para pasar a ser considerada como predicado divino a encarnarse en un sujeto. El concreto infinito es constituido por las síntesis de determinaciones abstractas y finitas, de suerte que su conocimiento no consiste en descubrir las leyes empíricas que rigen su movimiento, sino en la prescripción de las leyes lógicas, las únicas racionales, que gobiernan la producción de las determinaciones abstractas en su movimiento de concreción. El modo por el cual un *concepto* se

¹ Es de notar que la voluntad, subordinada al movimiento ternario del concepto, implica una particularización y, por tanto, una encarnación de la soberanía en un soberano individual. Esa teoría es opuesta a la de Rousseau quien hace de la soberanía un ejercicio de la voluntad general y, por consiguiente, una actividad que nunca se dirigirá a un contenido particular. Por eso la soberanía es un atributo inalienable del pueblo, único soberano.

² Marx: *KHR*. p. 225

determina se identifica al modo en que se efectiviza el ser. "El verdadero interés, dice Marx, no reside en la filosofía del derecho, sino en la lógica. El trabajo filosófico no consiste en que el pensamiento tome cuerpo en concreciones políticas; son las concreciones políticas existentes quienes tienen que disolverse en pensamientos abstractos. No es la lógica de las cosas, sino la causa de la Lógica lo específicamente filosófico. La lógica no se halla al servicio de la fundamentación del Estado; el Estado es quien sirve para fundamentar la lógica"¹.

El primer paso dado en la dirección de una dialéctica materialista fue por lo tanto una vuelta al sujeto vivo y a lo concreto inmediato que Feuerbach, sin duda un precursor de la nueva filosofía, identificará a la naturaleza y en particular a la naturaleza humana. Frente a las abstracciones de la filosofía hegeliana él opondrá la riqueza de la vida, proceso teleológico que se cumple a sí mismo. De ese modo, las determinaciones lógicas deberán ocupar una posición subsidiaria al emerger de los momentos cristalizados de la eterna inquietud de la vida. Sin embargo, ¿cuál es el alcance de esa crítica a la lógica hegeliana? Tomar a la vida como punto de partida significa, en verdad, invertir por completo aquella lógica que partía de la oposición del ser y la nada. Pero esto no implica necesariamente liberarse por completo de los mecanismos explicativos de Hegel, cuya fundamentación estriba en el movimiento del concepto. La liberación sólo será alcanzada si, en efecto, encontramos un proceso vital anti-predicativo capaz de explicar que todo el movimiento no se reduce a un entrecacho mecánico de partículas elementales. De este modo resulta necesario un fundamento anterior a la lógica, cuyo desarrollo elucidará tanto las determinaciones abstractas del pensamiento formal como los movimientos de la naturaleza y la historia, inseparables de la categoría de totalidad. El concepto de trabajo viene a responder esas dificultades. Interpretado como actividad material orientada por un proyecto, parece cumplir a las mil maravillas la tarea que le concierne. Consiste, en primer lugar, en el esfuerzo de un individuo para superar la particularidad de su situación de carencia y alcanzar la totalidad de la satisfacción, de modo que realiza sin recurso alguno del pensamiento, el movimiento del concepto, la unión de lo particular y lo universal. Luego, al introducir en el mundo la universalidad del proyecto y con ella la negación y la temporalidad, propicia un nuevo tipo de explicación científica, diferente tanto del mecanismo clásico como de la antigua noción de finalidad que, en última instancia, desembocaba en la concepción de Dios como arquitecto del universo. Por el trabajo podemos llegar a comprender el *sentido* de una acción social, el alcance de sus consecuencias y su transitoriedad intrínseca, sin que sea preciso recurrir a la finalidad divina. De ahí el constante empleo de la categoría de trabajo por autores tan diversos como Feuerbach, Max Stirner, Marx, Sartre, etc. pues todos, al pretender oponerse a la lógica hegeliana sin abandonar la dialéctica, y aunque cada uno haya interpretado a su manera un mismo punto de partida, precisaron de un concepto, o mejor, de un proceso vital que vincule el sujeto a lo universal. No obstante, los dos términos a ser vinculados no pueden ser completamente heterogéneos. Por sujeto no se entenderá lo

¹ *Idem*, p. 216. Ya que nuestro intento se resume en colocar el problema de la reducción de las relaciones jurídico-políticas respecto las relaciones sociales, con el fin de investigar el sentido atribuido a estas últimas por el joven Marx, no pretendemos de modo alguno tener agotado el problema de la alienación política en los textos de la juventud. Para un análisis más detallado cf. ver la obra citada de Pe. Calvez, p. 161 y ss. La primera crítica marxista se dirige, en efecto, contra la separación y abstracción del estado en tanto esfera autónoma de la vida social -cuya independencia deberá ser superada en el momento en que todos participen de sus decisiones. Por tanto, no importa denunciar la alienación del estado, sino más bien su grado, su naturaleza y sus funciones al interior de un modo dado de producción; en particular, en la sociedad capitalista. Tales cuestiones hubiesen sido tratadas por Marx de un modo sistemático si el programa iniciado en el inicio de KPÖ hubiese concluido. Consideramos que Calvez, al tomar sólo la denuncia como la crítica marxista definitiva, limita sobremedida el aspecto sociológico de la teoría.

absolutamente individual, cerrado sobre sí mismo, pues de ese modo nunca llegará a formar la universalidad concreta de la *organización*, donde cada parte hace y se coloca en relación al todo. Como máximo formaría un *agregado* cuyas partes estarían unidas por una fuerza exterior. De modo que un sujeto desde el inicio será organizado, tendrá una universalidad básica potencial que le permitirá sobrepasar el aislamiento de la individualidad inmediata.

Feuerbach y el joven Marx interpretan ese sujeto como el hombre en tanto ser genérico (*Gattungswesen*), especie natural que funda, desde luego, una comunidad originaria. Pero ¿qué significa, sin embargo, esa sociabilidad natural? Feuerbach lo toma como un hecho (dado) primitivo, constatado por la misma percepción que observa en la especie animal en tanto conjunto indefinido de individuos semejantes. Gracias al entendimiento, el hombre, en cualidad de ser vivo, se representa todo el universo; en particular, toma consciencia de sus semejantes con quienes naturalmente mantiene una serie de relaciones concretas. Si esta interpretación es suficiente para un autor que, como veremos, se interesa muy poco por la historia, no podría, por cierto, satisfacer a Marx por mucho tiempo, ya que desde el inicio de su carrera debatía problemas de orden político. La necesidad de dar cuenta de la historicidad de la naturaleza humana y, por consiguiente, de introducir en la especie el progreso y el enriquecimiento acumulativo, lo alejará cada vez más de Feuerbach. Examinaremos más tarde los puntos esenciales de esa ruptura, por ahora sólo nos importa destacar que ambos autores comienzan a considerar al sujeto vivo como el punto de partida de la nueva dialéctica.

El hombre como ser genérico, por tanto, no es perceptible como una cosa, ni su universalidad es constatada a cada momento. Al contrario, se observa de inmediato la lucha de uno frente a todos en la más completa negación de la sociabilidad originaria. ¿Cuál es el sentido, pues, de recurrir a una universalidad primitiva incapaz (*invisível*) de explicar el antagonismo que se presenta empíricamente? A demás de que la ciencia no consiste en la reproducción intelectual de los hechos inmediatos. Si la esencia estuviese en el rostro del fenómeno, sería innecesario el esfuerzo de la investigación científica, pues de un solo golpe tendríamos la comprensión de la realidad presente. No hay ciencia sin el trabajo de triturar las significaciones vividas y, de esa manera, transportarlas hacia el nivel mediato del concepto. Ahora bien, desde luego el joven Marx percibe que la dialéctica hegeliana, aun con el extraordinario desarrollo de sus mediaciones conceptuales, redundaba en su adaptación (*acomodação*) política. Al transformar un hecho en un momento de la evolución del universal, Hegel le concede una nueva dimensión que lo transfigura en un paso necesario del concepto, en un momento doloroso pero inevitable de su realización. Así, las contradicciones reales que desgarran a nuestra época, por el hecho de resolverse en el movimiento del infinito, acabarían por dejar de exigir una solución concreta que las erradique del mundo. En *La Filosofía del Derecho*, por ejemplo, Hegel estudia cómo el espíritu al dividirse en sus propias esferas reales - familia y sociedad civil- en tanto sus aspectos finitos, tiende a salir de su idealidad para sí y realizar su infinitud, procediendo para tal fin a una distribución de los individuos en tales esferas. Si la distribución parece enteramente arbitraria, en el fondo obedece la necesidad del concepto¹. Marx comenta esa parte de la siguiente manera: "La relación *real* consiste en `que la repartición del material del estado es, en los individuos, mediada por las circunstancias, por el libre arbitrio y por el propio destino escogido`. La especulación anuncia ese hecho, esa *relación real*, como una *manifestación*, como un fenómeno. Esas circunstancias, ese libre arbitrio, esa elección del destino, esa *mediación real*, sólo son la *manifestación de una mediación* que la idea real ejecuta consigo misma y que pasa detrás de escena. La realidad no se expresa en tanto tal, sino como otra realidad. La empiria habitual no tiene como ley su propio espíritu sino más bien un

¹ Hegel: *Idem*, §262, p. 254.

espíritu ajeno, en tanto idea real no tiene su existencia en la realidad desarrollada a partir de esa idea sino más bien en la empiria habitual".¹ La realidad concreta, transformada en un momento del absoluto, pasa a ser regida por una necesidad oculta la cual unifica los momentos aparentemente dispersos. Pero lo aparente no es desmitificado, de modo que la doctrina es sólo una mezcla de especulación abstracta y de empirismo banal. Más aún, la realidad de la que se parte es considerada como un resultado místico. La especulación abstracta desemboca en una justificación del formalismo y del laicismo del estado contemporáneo, con la consecuente glorificación de una presunta neutralidad que asume frente a los conflictos de la sociedad civil. Poniendo fin al movimiento de renovación iniciado por la filosofía alemana, esta doctrina realiza en la esfera del pensamiento la revolución concreta de los franceses, tal como Feuerbach y Marx no se cansaron de repetir. El empirismo, por su parte, describe y justifica el *status quo*, transcribiendo en lo absoluto contradicciones meramente de época. "No se debe censurar a Hegel porque describe la esencia del estado moderno tal cual es, sino más bien porque toma lo que es como la *esencia del estado*. Que lo racional sea real se prueba en *contradicción con la realidad irracional* que es, justamente, lo contrario de lo que expresa y expresa lo contrario de lo que es"². Hegel llega a una descripción correcta del estado burgués como fenómeno político, pero no observa que la apariencia descrita correctamente es irracional y no corresponde a la verdad del fenómeno. Ahora bien, esa crítica equivale a reclamarle a Hegel que renuncie a su lógica abstracta para adoptar otra que, según Marx, expresaría el movimiento interno del objeto. ¿Cuál es, por tanto, la viabilidad de que esa lógica se mantenga fiel al pensamiento dialéctico? Por más anti-hegeliano que sea su principio, nunca deberá romper enteramente con la matriz antigua, pues es preciso conservar al menos el movimiento ternario del concepto y la teoría de la contradicción. Basta, sin embargo, una breve consideración de respuesta hegeliana a tales problemas para convencernos del que "el núcleo racional del método" no se dejará separar tan fácilmente del contexto.

Tomemos como punto de partida la oposición entre el sujeto y el objeto actuante en la consciencia individual. Conocer la verdad absoluta de ese objeto implica establecer una identificación entre él y el pensamiento, una apropiación tanto del momento intelectual de la cosa como del momento objetivo de la consciencia. Para Hegel el conocimiento perfecto no consiste en la representación de una objetividad distante y siempre ajena, sino que demanda, por un lado, la supresión de las limitaciones de la consciencia individual y por otro lado, la anulación de las particularidades del objeto, transformándolo en un momento de lo universal. El conocer acabado, presupone así, la superación de la contradicción entre el sujeto y el objeto e instalarse en una racionalidad absoluta, muy por encima de nuestras limitaciones psicológicas. De allí que lo conceptual se instaure a partir de la reunión de lo en sí y lo para sí, y en nuestro caso, de lo en sí de la cosa y lo para sí de la consciencia; no puede consistir en una mera universalidad abstracta como la que posee, por ejemplo, la representación de un triángulo, pero debe ser animado por una contradicción, gracias a la tensión de lo en sí y lo para sí, entre la universalidad inicial y la particularidad negadora. El conocimiento no busca (*nao visa*) construir un modelo reducido de la cosa, sino que busca, por el contrario, sorprender el movimiento vivo de su ser así, sus condicionamientos y su destinación.

Veamos en qué condiciones se realiza la unidad ternaria de ese concepto. En primer lugar, como totalización de la universalidad y de la particularidad, como traspaso de un término a otro de la contradicción, conservará en lo inmediato la oposición que le dio origen. La singularidad totalizante no suprime ni la particularidad ni la universalidad, sino que se nutre de

¹ Marx: *KHR*. P. 206

² Marx: *KHR*. P. 206

la contradicción, ella misma es una aparente quietud de un círculo en intenso movimiento. No hay duda de que la lábil identidad olvida las etapas (*trámites*) de su vida pasada, deja de lado la unilateralidad de la primera oposición con el fin de presentarse (*se pôr*) como inmediatez. Aun aceptando no suprimir el empleo de la contradicción en sí misma, siempre supone el pasaje de lo universal a lo particular y de éste a lo singular, en donde se recupera de manera más rica el punto de partida. De ahí que el concepto no exista sino a partir de su traspaso por la triplicidad.

En segundo lugar implica una concepción muy particular de finitud. A primera vista una cosa aparece como un conjunto de propiedades, de cualidades ligadas entre sí, pero cada determinación es una negación, un afirmarse contra un otro, un eliminarse recíproco. El ser mesa excluye a los otros objetos de la sala; su primera positividad equivale a una primera negación.¹ Hegel, sin embargo, no se contenta con la simple oposición entre el ser-en-sí y el ser-otro. Si cada objeto finito posee una positividad irreductible, contendría una incondicionalidad que lo transformaría en una substancia e incluso en una infinitud al lado de tantas otras. Tocamos así uno de los puntos nucleares de esta filosofía: la reflexión en torno al estatuto de lo finito frente al infinito.² Ella pone en jaque precisamente la idea de que lo finito está frente a lo infinito como si estuviesen uno junto a otro, como si entre ambos se infiltrase una cesura que delineando el límite de lo infinito nos señalase el de la finitud. En la convivencia continua de lo finito y de lo infinito, el primero se caracteriza sólo como un momento del segundo, en el cual éste se delimita y se confirma; lo finito consiste en una fase imperturbable de la violencia contradictoria de la infinitud. Además, el infinito no se define por la mera negación de lo finito, como puede suceder con el infinito matemático. Tratándose de una substancia infinita y no de una simple forma, no puede la infinitud resumirse en una corporificación de “lo que aparece en frente”, una determinación obtenida por medio de la reiteración del mismo operador, pues de esa manera estaríamos poniendo a lo finito y lo infinito uno al lado del otro y, por consiguiente, separándolos, teniendo como resultado una disolución de éste en aquél. ¿Cómo configurar, sin embargo, la infinitud absoluta en su conversión en lo finito? ¿Cómo conciliar *al mismo tiempo* y sin caer en el recurso de la diversidad de perspectivas (el objeto es finito desde este punto de vista e infinito desde aquel otro) las determinaciones opuestas?

Hegel pretende llevar hasta las últimas consecuencias el carácter móvil, precario y perecedero de la finitud.³ Tomemos, como ejemplo, un huevo sobre la mesa en su cualidad de objeto inanimado. Se manifiesta (*da-se*) como un conjunto de propiedades inmediatamente separadas de otras, esto es, una positividad frente a una negatividad. Consideremos únicamente el lado más abstracto de esa oposición concreta: la tensión entre ser-en-sí y ser-otro. En tanto oscilemos entre ambos términos, considerando negativo ora un lado ora otro de la contradicción, nunca nos liberaremos de la unilateralidad del proceso; como máximo lo llevaremos al punto límite, alcanzando apenas la falsa (*má*) infinitud de la Yuxtaposición. Sin embargo, cuando tenemos en cuenta el hecho de que el ser-en-sí está determinado por el ser-otro, de que existe gracias a la presencia del otro, visualizamos la inserción del ser-otro en el cuerpo del ser-en-sí. En cuanto sigamos oscilando entre el huevo y el no ser huevo (todos los otros objetos inanimados) seguiremos pasando de un término a otro, sin conseguir descubrir el carácter parcial de la proposición: “el ser-en-sí no es el ser-otro”. Ambas proposiciones especulativas son verdaderas al mismo tiempo y desde la misma perspectiva, de modo que la

¹ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, p. 102

² Gérard Lebrun: primer capítulo del libro inédito sobre Hegel.

³ Hegel: *WL*. P. 118 y ss.

exclusión de una reduciría la verdad de la otra. Pero si el ser-otro forma parte del ser-en-sí, éste se transforma en una privación a ser salvada (*preenchida*) y aquél en el deber-ser del proceso. En nuestro ejemplo el huevo pierde así su cualidad de ser-ahí, sin interioridad alguna, común a todos los objetos en-sí, para ganar la nueva dimensión de ser un objeto destinado a llegar a ser un animal, una interioridad viva que deberá desdoblarse. En términos abstractos la determinación se transforma en una limitación a la que se opone un deber-ser inscripto en la propia cosa. En ese proceso de superación de la imperturbabilidad del ser-en-sí por medio del ser-otro, surge el infinito como la interioridad que se afirma (*se põe*) a sí misma, gracias al continuo suprimir de los aspectos parciales de cada momento del desdoblamiento del objeto y de su conocimiento. Por tanto, sea cual fuera el objeto del que partimos, si exploramos sus determinaciones contradictorias, si descubrimos el trazado de su muerte, desembocaremos irremediabilmente en el absoluto. Desde allí comprenderemos la radical oposición entre Hegel y Spinoza. Ambos parten de la substancia infinita, pero mientras el último entiende lo finito como afecciones de esa substancia que no pueden subsistir ni ser concebidas por sí mismas, esto es, apenas en cualidad de un ser-en-sí delimitado por el ser-otro; Hegel, además de aceptar esa contradicción, también afirma su identidad, haciendo de lo finito un momento que posee en sí la destinación de la infinitud. En resumen Hegel no se detiene en la primera negación, en la determinación que el ser-en-sí requiere del ser-otro, sino que todavía considera en ella una segunda negación, la negación de la negación, que eleva inmediatamente lo positivo y finito a la infinitud de lo absoluto.

Debemos por fin mencionar la nueva noción de singularidad postulada por el hegelianismo. En tanto la cosa permanece rasgada entre su condicionamiento y su resultante, en la tensión de ser-en-sí y ser-otro, no logrará la autonomía y la unicidad propia de lo singular. Éste sólo se constituye cuando el objeto se pone a sí mismo, reflexiona, retoma lo propio interior que dejó salir de sí, alcanza, en fin, a la espiritualidad, a la infinitud y a la determinación del para-sí. De este modo, la autoconsciencia nos brinda el ejemplo más próximo de singularidad,¹ sin poseer, no obstante, algún privilegio tanto en el orden del ser como en el del conocer; pues lo importante es, por así decir, la estructura ternaria de la consciencia, su determinación abstracta de conciliar la universalidad del proyecto y la particularidad de su situación. En la medida en que toda la objetividad plena configura la trinidad conceptual, sólo es real y verdadero lo espiritual, el continuo producto de la negación de la negación.

Cabe destacar las siguientes condiciones para una dialéctica en sentido hegeliano. Primero, no hay propiamente una deducción que brinde algo diferente de lo que ya encontramos en las condiciones iniciales.² Todo ya está dado desde el inicio, de modo que el análisis se limita a encontrar la mediación de ese inmediato ocasional, a suprimir la unilateralidad de las primeras determinaciones. En segundo lugar, lo finito surge desgarrado por determinaciones contradictorias que actúan *concomitantemente*, marcado con la señal de su muerte, como solución precaria de una oposición radical. En cuanto producto de la conciliación de inconciliables, resulta necesariamente de una doble negación, consiste por ello en una idealidad y en una espiritualidad. Es, en suma, el propio infinito en el modo de su autodeterminación. De ahí que resulte imposible separar el movimiento ternario del concepto, la infinitud de la substancia y el carácter innovador de la negación de la negación. Sólo la singularidad espiritual conjuga el universal y lo particular. De otra forma, si la doble negación operase entre positivos, estaríamos siempre al interior de la misma positividad inerte, ya que el último término tendría las mismas características que el primero.

¹ Hegel: *WL*. p. 148

² Hegel: *WL*. p. 56

Teniendo en vista tales requisitos ¿cómo es posible imaginar una dialéctica materialista? Si partimos de la naturaleza y de lo positivo, ¿cómo tendrá la doble negación su imprescindible función innovadora? ¿En qué medida podremos conservar el movimiento ternario universal-particular-singular sin referirlo al momento intelectual de la cosa, al concepto, y sin que esa cosa sea fundamentalmente una espiritualidad? La mera posibilidad de plantear estas preguntas nos muestra que la noción de dialéctica materialista crea innumerables dificultades, cuya discusión infelizmente aun no ha sido llevada a cabo. Es nuestra tarea examinar cómo Feuerbach y el joven Marx intentarán resolverlas.

Orígenes de la dialéctica del trabajo

CONCLUSIÓN: La dialéctica redentora

José Arthur Giannotti.

Durante el desarrollo de nuestro estudio el hombre, en tanto especie, mantuvo la posición de principio fundamental de la primera versión del materialismo dialéctico. Configura de este modo la totalidad inicial auto-determinante que fija las etapas (*trâmites*) a ser seguidas por el movimiento ternario de las categorías; instala una finalidad vuelta sobre sí misma, un ser que existe por intermedio de sus propios recursos, un objeto natural que, en virtud de su reflexión determinante, se revela esencialmente como sujeto. La especie no es vista como un concepto elaborado por el entendimiento en función de ordenar la multiplicidad de lo sensible en totalidades fenoménicas colocadas como fines naturales; constituye, al contrario, un hecho dado pre-intelectual, una formación de la naturaleza que, a pesar de ser negada a cada instante por el egoísmo de los individuos, está siempre delineando los límites dentro de los cuales tiene *sentido* la guerra histórica de unos contra otros. En tanto totalidad vital reflexionante supone una objetividad antepuesta que, aunque se le contraponga, le proporciona el material necesario para nutrirse y desarrollarse. No se trata evidentemente de que la especie humana y la realidad exterior sean dos objetividades separadas de manera radical, sino más bien que son dos momentos contradictorios de un mismo real, una objetividad-sujeto, que durante el movimiento de autodeterminación se diferencia y separa en dos polos antagónicos: hombre y naturaleza, prometiendo en breve la pausa de la reconciliación. En suma, el inicio es constituido por medio del universal naturaleza o, en otros casos, por medio del universal hombre, que se particulariza en dos polos contradictorios.

A primera vista el principio parece obedecer a uno de los requisitos estipulados por Hegel para el funcionamiento del método dialéctico: partir de la universalidad indeterminada e inmediata que se afirma (*se pôe*) en tanto tendencia a la particularización¹. Pero el movimiento en Hegel se daba exclusivamente en el nivel de las determinaciones intelectuales. Aunque reconozca que los seres vivos y otras instituciones sociales poseen aquel impulso en el nivel de lo concreto, su interés siempre se está dirigido hacia la forma que les confiere actividad. La razón es la única fuente de actuación, todo se determina por la forma. De ahí que la vida sea la primera manifestación de la idea. Aún es preciso distinguir la vida de la forma de la vida natural. La primera, concepto adecuado a su objetividad, es sólo una idea abstracta que nace de la verdad del ser y de la esencia, por medio de un proceso deductivo. Partiendo de presupuestos lógicos, referidos a categorías más abstractas, llegamos a otra categoría más rica, la vida, inmediatamente adecuada a la objetividad puesta por ella misma. La segunda, al contrario, tanto en su dimensión biológica como en la espiritual, tiene presupuestos concretos y proviene de la interiorización de la naturaleza inorgánica. En suma, se trata de distinguir una categoría, una forma, un principio racional, de un proceso concreto inserto en el contexto de la

¹ Hegel: *WL*, p. 499

naturaleza o del espíritu objetivo que, sin embargo, tiene en aquella forma el impulso de su determinación.¹

Así, al ser diferentes las deducciones, al moverse en niveles absolutamente distintos, también se diferencian las consecuencias, aun cuando las determinaciones biológicas tengan por principio lejano las determinaciones categoriales. Es importante recordar que la idea de vida se fija en un proceso vital, ella, a pesar de su fundamental adecuación, no se coloca como un alma individual frente a una objetividad que le aparece como antagónica. El sujeto surge como totalidad totalizante, organismo, medio e instrumento de sus propios fines. Sus partes son órganos en función de un todo que, sin embargo, se empeña en reducir la realidad exterior. El individuo se vuelve contra el mundo presupuesto, pero se afirma como fin en sí mismo; no deja de lanzarse hacia la conquista del objeto, aun estando convencido de su nulidad.

El proceso vital comienza en la carencia (*carecimento*), en ella el ser vivo se niega y se reporta a la objetividad, indiferente en sí. Sin embargo, la pérdida de sí es paralela a la conservación (*manutenção*) de la identidad de sí: el individuo no se disuelve en el mundo exterior como una de sus partes, sino más bien se contrapone a él con todo vigor. Para resolver esa contradicción fundamental debe trabajar el mundo, moldear (*ferir*) el objeto con instrumentos mecánicos, dirigir contra él todas las fuerzas de su ser. Sin embargo, en un determinado punto, el fin externo se interioriza, se interrumpe el proceso mecánico que actúa en el objeto para, ahora, determinar al propio sujeto: la finalidad externa se vuelve interna. “La finalidad externa, que primeramente es producida por la actividad del sujeto en un objeto indiferente, es superada y, por consiguiente, el concepto no sólo puede convertirse en una forma exterior de ese objeto sino también debe presentarse (*pôr se*) como su esencia y como su determinación inmanente y penetrante, adecuada a la identidad primitiva”². En otras palabras, ya que la objetividad contra la que el individuo se enfrenta es, en última instancia, puesta por el propio concepto, el proceso vital que se realiza en el trabajo según los moldes de la finalidad externa puede superarse a sí mismo, traspasando el mundo para afirmarse como fin en y por sí. La única garantía de que el proceso vital, basado en la carencia, agote la realidad levantada contra él, reside en el carácter conceptual de esa misma realidad. Si no fuese una *objetividad* vinculada al concepto, si se presentase como mera exterioridad fenoménica, el proceso nunca tendría fin, de modo que la cosa en sí, escondida tras los fenómenos, postularía *ipso facto* una reiteración indefinida del trabajo. Sin embargo, gracias a la inteligibilidad de los objetos, el individuo traspasa la realidad antagónica, colocándose como fin en sí absoluto, realizando la idea que, naciendo ahora de la objetividad, *se produce* a sí misma.³

A ese proceso lógico, donde cada figura representa una determinación abstracta, donde por ejemplo la carencia (*carecimento*) es más una categoría racional, un impulso de la razón, que un comportamiento efectivo, Feuerbach y el joven Marx pretenden otorgarle una concreción (*concretidade*) originaria, vitalista y anti-predicativa. Para eso, lo que Hegel distinguía cuidadosamente (el orden de las determinaciones categoriales y el orden de las determinaciones naturales) debe confluir en un mismo proceso. La naturaleza aparece en el lugar de la idea, el procedimiento concreto del ser vivo *naturalmente* habrá de determinarse según la triplicidad hegeliana del concepto. Sin embargo ¿en qué condiciones se establece esa identificación? En primer lugar, la naturaleza no podrá ser concebida sólo como totalidad, como un conjunto de órganos que cumplen una misma función, sino que deberá poseer el carácter de un todo

¹ *Idem*, p. 415

² *Idem*, p. 425

³ *Idem*, p. 426-7

reflexionante capaz de auto-producirse y auto-diferenciarse, provisto a su vez, de un impulso vital que le permita particularizarse en especies inferiores. Vimos que el joven Marx consideraba obvio que el ser vivo tome objetos reales como medios de su autoproducción¹, pero por detrás de esa simple evidencia percibimos la ingenuidad que implica concebir a la naturaleza como un universal, con todas las determinaciones conceptuales que le compete, sin tener que reconocerse por ello en tanto desarrollo categorial. De esta manera, la naturaleza poseería la capacidad natural de determinarse en la jerarquía de los géneros y las especies, en un orden y en una pureza que solamente el concepto podría admitir. En otras ocasiones, tal vez presintiendo esa dificultad, el joven Marx imprime otro rumbo a su investigación, haciendo cargar a la especie humana con toda la responsabilidad respecto lo universal. Veremos en seguida que esta hipótesis tampoco será viable.

Supongamos que es realizada la identificación de la naturaleza con la universalidad e imaginemos a esta universalidad en tanto emanación intelectual o psicológica de aquella naturaleza. Ni aún así desaparecen las dificultades. Al imbricar los dos órdenes de determinación, las figuras concretas pasan a mantener entre sí relaciones de una nitidez y una determinabilidad solamente compatibles con las propiedades del concepto. Hegel cuidaba, por ejemplo, la distinción entre los presupuestos de la idea de género y los presupuestos del género biológico, de manera que se garantizaran las diferencias en la particularización de ambos. La categoría género confirma su naturaleza lógica en la capacidad de particularizarse en dos momentos que, en sí mismos, conservan por entero la universalidad genérica inicial. Sin embargo, teniendo en vista que la naturaleza se caracteriza por obliterar el movimiento del concepto y que lo concreto, al originarse de la conjunción de muchas determinaciones abstractas, nunca realiza ninguna de ellas en su pureza, queda patente la imposibilidad de las especies naturales de mantener una contradicción inmediatamente dialéctica. Cada género posee más de dos especies que, a su vez, no conservan en sí la universalidad originaria en el modo de la negación.² Sin embargo, Feuerbach y el joven Marx al hacer del género una determinación natural, continúan pensándolo con la misma estructura de la categoría género, aceptan la misma oposición de las especies con el fin de colocar en ella la triplicidad del concepto.

Identificar los dos órdenes de determinación implica, además, una dificultad aún mayor para el pensamiento que pretende ser dialéctico y materialista. Es sabido que Hegel niega la lectura aristotélica del movimiento de una manera mucha más drástica que los físicos del Renacimiento. Pretende comprender cómo un móvil puede ser afectado *concomitantemente* por determinaciones contradictorias: estar al mismo tiempo aquí y allá, existir en sí y en otro, y así sucesivamente. La solución tradicional supone un tercer término substancial que oficia de sustrato de los opuestos, de modo que son considerados o bien en cualidad de determinaciones procedentes de perspectivas diferentes, o bien en cualidad de determinaciones que se suceden en el tiempo. Para Hegel, al contrario, toda contradicción (por ejemplo, A es infinito) no debe ser resuelta gracias a diferencias en los puntos de vista (A es finito desde la óptica humana pero es infinito desde la divina) ni gracias a la acción conciliadora del tiempo (A es finito ahora pero luego será infinito). El análisis hegeliano pretende encontrar una vinculación *multilateral* y *concomitante* de los opuestos que, por eso mismo, afectará por entero al sustrato substancial.³ Desde el momento en que se ocupa de oposiciones inmediatas que se resuelven exclusivamente en el plano lógico y conceptual, la dialéctica hegeliana no puede concebir la

¹ Cf. Cap. III, § 2

² Hegel, *WL*, II.

³ Hegel: *WL*, p. 157,191,299,352.

temporalidad como un parámetro exterior de las cosas; al contrario, deberá hacerla nacer del movimiento del propio objeto que, en su exteriorización, encontrará un tiempo y un espacio adecuados al nivel de concreción que lo Absoluto se concedió. Así, el tiempo se añadirá al desarrollo meramente categorial como una dimensión que la lógica, fuente de cualquier actividad, desconoce.

Haciendo confluír el orden de las determinaciones lógicas y el orden de las determinaciones naturales, haciendo perdurar la sustancia inmóvil frente a los fenómenos contradictorios, no hay manera de no expulsar la temporalidad del seno de la sustancia; el tiempo adquiere el estatuto de coordinada. Y con ello queda irremediamente imposibilitada la conciliación concomitante de los contrarios. Feuerbach, en la lucha contra Hegel, no vacila en dar dos pasos fundamentales: 1) niega la posibilidad de suprimir la sustancia en tanto fundamento de lo móvil: "*La unidad inmediata de las determinaciones opuestas sólo es válida y posible en la abstracción. En la realidad los opuestos sólo están unidos a través de un término medio. Ese término medio es el objeto, el sujeto de la oposición*"¹. 2) Aparece el tiempo como único conciliador. "*El medio que reúne determinaciones opuestas o contrarias en un solo y mismo ser, de una manera tal que correspondan a la realidad, es el tiempo*"². Poco le importa a Feuerbach tener el cuidado de restringirle al hombre esa forma de conciliación. La noción de contradicción dialéctica quedó irremediamente comprometida; la sustancia se sustrae de la radical oposición, el objeto finito pasa a poseer una determinación en sí, a saber, un núcleo perdurable en cualidad de sustrato de las determinaciones, de suerte que no hay lugar en su interior para la infinitud. Los contrarios, en suma, son radicalmente separados, el no ser deja de habitar todos los recesos del ser y la ontología vuelve a seguir los caminos de Parménides.

¿Cómo hizo Feuerbach para pasar por un pensador dialéctico, asociado al universo del hegelianismo? Únicamente porque continuó pensando el movimiento encuadrado en la triplicidad del concepto y a la sustancia del hombre como la relación objetiva con todo lo que lo rodea: proceso donde se llega a ser otro gracias al completo agotamiento de sí mismo. Analicemos esa pretendida solución más pormenorizadamente.

Constantemente insiste en el carácter indeterminado y sensible del ser, en oposición a las abstracciones de la lógica hegeliana. No obstante, lo sensible tiene para él dos significaciones bien distintas: por un lado es un individuo inmediato presente en la intuición sensible; por otro lado la especie concreta aprehendida por una intuición purificada por medio del entendimiento. Si la individualidad en el fondo es un error psicológico, lo sensible específico posee en sí mismo sentido y razón, por tanto, una universalidad originaria, una fuerza genérica más acá (*aquém*) del intelecto, capaz de reflexión natural. Sabemos que la especie es un sujeto vivo que tiene en la consciencia el paradigma de su objetividad. En un evidente retorno a Leibniz, todos los seres del universo adquieren vida, pero en vez de pulverizarlos en una infinidad de mónadas cerradas sobre sí mismas, Feuerbach los entiende engranados en una jerarquía natural de especies. El principio de especificación resiste en el mundo, la razón se identifica con la realidad exterior que, por eso mismo, se ve dotada de un movimiento de interiorización. Dentro de cada especie las determinaciones están en constante relación entre sí, realizando las potencialidades iniciales. Todo objeto es, en suma, sujeto reflexionante *especificado*, lo que hace posible subordinar las relaciones de reflexión pura (como la causalidad) a relaciones intersubjetivas del tipo de la atracción (*simpatía*) que se ejerce entre los astros. En palabras más llanas, la exacta comprensión de los fenómenos implica una aprehensión de las relaciones vitales que los objetos mantienen entre sí, de forma consciente o

¹ Feuerbach: *Gr.* § 46

² *idem*, § 47.

no. Nada más fácil, por tanto, que conceder al género la capacidad de determinarse, de particularizarse y de llegar así al individuo separado, que a su vez es motivado a superar tal separación.

Los objetos no sólo están distribuidos en especies estancas, también entre ellos siempre está operando un sistema de dominación, pues cada género incluye en el radio de sus actividades, esto es, en el círculo de su objetividad realizada, a otras especies de las cuales se alimenta. La especie es una totalidad que engloba otras totalidades parciales. En el todo de esta jerarquía y de este festín vital se encuentra el intelecto, género de los géneros, que consume a todos los seres, al menos en intención. Como ser, el entendimiento es el sujeto absoluto que se afirma (*se põe*) a sí mismo. Sin embargo es parte de la naturaleza, de modo que su carácter absoluto debe ser efectuado dentro de las condiciones estipuladas por las limitaciones de la especie humana. Sin embargo, ¿en qué medida abarca y consume la totalidad del universo?

El consumo, en esta altura, puede tener dos sentidos: o bien significa sólo la aprehensión intelectual de las relaciones vitales existentes, o bien expresa de hecho la actividad concreta de la absorción del objeto por el sujeto, acompañado por los cambios energéticos respectivos. No hay duda de que Feuerbach recorre el primer camino. Para él, en el fondo, la *praxis* se amolda al conocer y la dialéctica opera como una *praxis* imaginaria. Es significativo el hecho de postular el amor a la humanidad como la forma de *praxis* por excelencia, dedicándose, sin embargo, a combatir la especulación filosófica y religiosa. Se limita a denunciar la *praxis* fantástica inherente a ese tipo de actividad intelectual, pero no se compromete en una lucha política ni desarrolla actividad revolucionaria alguna. Todo su interés está orientado en torno a la búsqueda, tanto en la religión como en la filosofía, de las manifestaciones de la alienación humana, intentando descubrir en la patología espiritual las raíces del hombre auténtico. Ya que, en último término, el fundamento de la alienación es psicológico, la única advertencia que manifiesta su filosofía se dirige contra las perversiones del conocimiento. Lo que importa descubrir es, sobre todo, las virtudes regeneradoras de la vida comunitaria, traer a los hombres hacia esa luz, con el fin de que todos disfruten de las delicias del colectivismo postulado por la especie.

Moviéndose al interior de las determinaciones del entendimiento, Feuerbach, pese a su vitalismo irracionalista, puede finalmente obviar la negatividad hegeliana. Al tener fijas y separadas las determinaciones, la triplicidad del concepto le sirve sólo para describir un proceso que, en el fondo, podría haber sido descrito en otros términos. El retorno de la alienación respecto a la verdad del género humano no insta una objetividad radicalmente diferente. Su dialéctica se desarrolla en el plano del diálogo y de la ambigüedad en una constante alternancia del ser-en-sí y del ser-otro, sin desembocar en una síntesis propiamente superior. Excluida, por tanto, la negatividad como la supresión de los contrarios ¿qué es lo que resta de la dialéctica hegeliana, además del vago movimiento de pérdida y recuperación, cosa que la dialéctica cristiana del pecado original ya había explorado?

El pensamiento metodológico del joven Marx no diseña sus contornos con tanta precisión y nitidez; tal vez por eso mismo sea más rico y sugestivo. En la segunda acepción mencionada, el consumo, evidentemente pretende substituir el impulso inherente a la idea absoluta, matriz de toda actividad y determinación, por medio del trabajo definido en el contexto artesanal. No obstante, al intentar liberarse de los impasses de la dialéctica Feuerbachiana, se enreda en dificultades todavía mayores.

Nos quedamos sin saber, en primer lugar, cuál es de hecho el punto de partida de las determinaciones dialécticas. En ciertos textos, la naturaleza es concebida como una objetividad independiente y auto determinante, sujeto capaz de especificación. En el desdoblamiento de

este proceso nace el género humano: punto final de una larga serie de transformaciones y comienzo de otras tantas. Por cierto, la autodeterminación no puede aparecer como autoproducción, por tanto una vez eliminada la idea de un trabajador trascendente por la propia ubicación del problema, la idea de un trabajador inmanente a la naturaleza no sería ni materialista, pues introduciría subrepticamente un principio espiritual que trabaja la materia, ni dialéctica, ya que se movería en un dualismo entre materia y espíritu. No obstante ¿dónde encontrará la naturaleza el principio de su especificación, la universalidad originaria y motor del proceso dialéctico? Es evidente que la naturaleza no se presenta (*da*) inmediatamente como universal; sin embargo, en varios momentos de los análisis del joven Marx, somos llevados a creer que la fuerza determinante del género humano proviene de una fuerza ascendente, perdida en la sucesión de las especies. Así, desde el inicio, el hombre y la naturaleza tendrían un mismo principio fundante, el espíritu germinaría de la naturaleza y las instituciones sociales, como el estado y el partido, compartirían un linaje común con las piedras (*filiaríam às pedras por uma linhagem directa*).

En otros textos el principio de todo es el hombre y la naturaleza pasa apenas por un cuerpo inorgánico, por el ser otro en el cual deberá encontrar la realización de sus virtualidades. Sabemos que la negatividad, en sentido hegeliano, demanda un pasaje del ser-en-sí al ser-otro, sumergiéndose en la exterioridad, agotándose en ella; y al mismo tiempo tiene la certeza de que el otro no es otra cosa que el ser (*a certeza de que o outro não é nada além do ser*): es "el otro del primero, el negativo de lo inmediato que, por tanto, está determinado como mediato y en general contiene en sí la *determinación del primero*"¹. En la aplicación de este esquema de las relaciones de la especie humana en tanto naturaleza, la dialéctica del joven Marx tropieza con dos dificultades simétricas.

La primera es en torno al carácter concreto que le atribuye a la universalidad de la especie. En el momento preciso en que se vuelve materialista, al transformar el trabajo en la manifestación de una forma primitiva, establece un cambio entre los términos de la contradicción, una asimilación mutua que vicia el proceso dialéctico, pues la unidad de los opuestos no es obtenida a través de la supresión de los términos contrarios. Para Hegel, la unidad configura la identidad entre la identidad y la diferencia; el momento en que se revela que el ser-otro no es nada más que la negación del ser-en-sí, o mejor, el mismo ser-en-sí determinado. De esta manera, el proceso dialéctico implica, *al mismo tiempo*, el pasaje *integral* de un término a su opuesto y la certeza de que ese término, al pasar al otro, se conserva a sí mismo. El joven Marx conserva la identidad de los opuestos: entre el agente y el objeto de cambio media (*permeia*) una unidad de asimilación -sistema de acción recíproco- pero con ello queda suprimido el momento en que el ser-en-sí desaparece en el ser-otro, se hace otro agotándose en él, pues esa acción recíproca implica mantener la dualidad de los términos. Por más que el hombre trabaje la naturaleza, por más que ambos se alteren en ese proceso, el hombre se obstinará en no ser naturaleza y *vice-versa*. Entonces, ¿cómo evitar que las relaciones entre género y especie caigan bajo el mecanismo de la causalidad? Hegel esquivaba el problema colocándolas al interior de la universalidad del concepto presupuesto desde el inicio. Marx no tendrá otra solución que apelar a la misma universalidad, atribuyéndole un carácter natural y biológico. Pero esa intervención del concepto, en cualidad de *Deus ex machina* ¿no compromete en última instancia la pureza de su materialismo?

Si suponemos una incorporación del ser-en-sí en el ser-otro operada por medio del trabajo, nos encontramos con una dificultad simétrica. El pensamiento materialista debe observar en la objetividad contrapuesta al género humano, una exterioridad nativa, imposible

¹ Hegel: *WL. II*, 495

de ser considerada como un simple momento puesto por el sujeto. Esto es, por otra parte, el sello de la necesidad de la alienación, por cuanto, como vimos, sólo la capacidad de las determinaciones naturales obligará al hombre a olvidar la transparencia de su universalidad primitiva. La naturaleza se presenta como presupuesto concreto que ha de ser consumido por entero con el fin de que el hombre se reencuentre con su libre destinación. ¿Cuál es, sin embargo, la garantía de que será capaz de penetrarla hasta sus más recónditos lugares? ¿Qué es lo que nos asegura que el trabajo sea una actividad capaz de destruir toda y cualquier resistencia de la materia? Es bien posible que el conocimiento y la dominación de la naturaleza constituyan sólo una idea reguladora en torno a una realidad imposible de alcanzar. En ese caso nuestro conocimiento siempre sería aproximativo y nuestro dominio sobre ella siempre incompleto, cayendo, por consiguiente, bajo la égida de lo que Hegel denominaba una falsa (*má*) infinitud. El hombre absorbería la naturaleza y el pretendido humanismo natural se revelaría como una triste utopía.

Vimos que para Hegel el problema no existía: la oposición contra la cual el ser vivo se enfrenta es en última instancia establecida por el propio concepto, de modo que basta el mero reconocimiento de la base intelectual del objeto, así planteado, para que la exterioridad se ilumine y se convierta en un momento del espíritu. Obviamente el joven Marx está imposibilitado de seguir por ese camino. Para él, el hombre sólo superará la contradicción fundamental si domina a la naturaleza en su propia naturalidad, si la somete integralmente al despotismo de sus fines. Sin embargo, ¿cómo es posible una identificación de este tipo? ¿cuáles son las garantías de que el trabajo, en tanto exteriorización de la especie, tenga esa facultad extraordinaria? Si Marx pretende salvar el papel constituyente de la *praxis*, no podría pensar el objeto sensible en términos feuerbachianos, como si fuese una subjetividad oculta y desgarrada. De este modo, la identificación del hombre y la naturaleza en una única realidad superior sería obtenida a costa del vaciamiento de la fuerza constitutiva del trabajo y gracias a una subrepticia espiritualización del objeto. Sin embargo, y por más extraño que parezca, encontramos en los textos del joven Marx trazos de una reducción de la materialidad de los objetos, o, en términos hegelianos, de la transformación de la realidad concreta en una objetividad adecuada al concepto.

Hay que notar, en primer lugar, la vivificación del mundo. Todo se somete a relaciones vitales, hasta la misma atracción entre los planetas. Dado esto, de igual manera que en Hegel, la objetividad opuesta al ser vivo no se determina por medio de las categorías de la reflexión (causa y efecto, todo y parte, etc.) sino que sólo es capaz de ser afectada por tales relaciones de una forma subsidiaria. Entre el mundo del ser vivo y el mundo exterior existe una secreta convivencia.

El joven Marx avanza en esa dirección pero llega más lejos que Feuerbach. De repente, aun sin aclarar el pasaje de la reflexión animal hacia la humana, provee a esta última de la dimensión de la consciencia que, desde una perspectiva naturalista, se expresa en el postulado de una sociabilidad originaria. Transformadas las relaciones entre los individuos, necesariamente se altera el sentido del comportamiento del hombre con respecto a la naturaleza: en el fondo de la objetividad se encuentra el reflejo de la organización social. Ya observamos que los objetos se definían a través de la exteriorización de la sociabilidad, que tienen su término mediador en las cosas brutas. De esta manera, recuperar la objetividad alienada no implicaría la supresión de la propia objetividad, cosa que Marx no se cansa de subrayar. Bastaría introducir la relación entre el hombre y la naturaleza en otro contexto social -operación permitida por medio del extraordinario desarrollo de las fuerzas productivas- para que la alienación situada en el principio de la historia, desapareciese por completo. Todo

quedaría resumido en el enorme esfuerzo de la humanidad por reformular su propia organización y por vencer las resistencias que la naturaleza, desde el principio, opone al proyecto de pleno florecimiento (*desabrochamento*) de las potencialidades humanas. No obstante, el pasaje por el trabajo subjetivo, con el recurso necesario a la función fundamental de la finalidad externa, vicia la posible solución. Sea cual fuera la transparencia de la organización social y el dominio que los hombres ejercieran sobre la naturaleza y sobre sí mismos, si en última instancia todo fuera conformado por la relación inmediata del trabajador con el objeto de su trabajo, en suma, si el trabajo subjetivo continuara manteniendo su papel constitutivo, entonces la resistencia natural de los objetos a los designios humanos, su propia naturalidad, siempre impedirá su cabal integración en un mundo totalmente espiritualizado. La objetividad natural levanta un obstáculo insuperable al trabajo del individuo, el cual sólo podrá ser vencido cuando fuera superada la propia objetividad del producto. En tal contexto, la solución hegeliana es inevitable. El individuo se enfrenta con el objeto exterior (su exterioridad es condición de su materialidad), lo hiere (*ferre-o*) con su fuerza mecánica; no obstante, la cosa resiste y se escapa, de modo que el proceso siempre supone una insuficiencia en el cumplimiento del proyecto, una imperfección en el producto y el condicionamiento del trabajador respecto a la situación natural. Para que el movimiento dialéctico supere la falsa (*mā*) infinitud de la finalidad externa ¿cómo no postular el aniquilamiento de la propia objetividad material? Por lo tanto, cuando el joven Marx retoma los análisis individualistas de la *Fenomenología del Espíritu*, obligando al proceso de constitución dialéctica a enfocarse en la relación entre el individuo y el objeto, no está recuperando sólo las definiciones hegelianas como la de propiedad y de valor, que dependen directamente de la objetivación y exteriorización de la persona, sino más bien está poniendo en la continuidad del movimiento dialéctico una dependencia del consumo integral del objeto, o mejor aún, una transformación de la finalidad externa en la interna. No obstante, si el objeto no se presenta previamente a la transparencia del concepto, tal metamorfosis se vuelve imposible.

Pero con esta objeción ¿estaríamos sellando la suerte de la dialéctica materialista? No tendríamos otra alternativa a no ser la de retomar la locura hegeliana o desistir por completo de fundar la dialéctica en una idea precisa de negatividad. Señalemos brevemente el nuevo camino recorrido en la obra de madurez. El fundamento se desplaza de la relación sujeto-objeto hacia la de objetividad-sujeto: la mercancía. En la sociedad capitalista, industrial por excelencia, la actividad del individuo se define y se estructura en un contexto abstracto postulado por el intercambio (*troca*). El análisis pasa a moverse en diferentes niveles de abstracción nitidamente demarcados. Se recuperan las hipótesis de la economía política, como la demanda efectiva y el intercambio de equivalentes (*troca por equivalentes*). Lo concreto es constituido por la trama de determinaciones esenciales. Reaparece la distinción entre la construcción categorial y el nacimiento histórico. Los contrarios pasan a anularse al mismo tiempo. Pero las definiciones hegelianas ligadas al proceso de exteriorización del individuo son expresamente ridiculizadas. Todo indica que penetramos en un nuevo universo de discurso. ¿Será válida esta impresión? Marx, en la medida en que progresa en sus análisis concretamente situados, deja cada vez más de lado las cuestiones metodológicas. Sin embargo, nunca las abandona por completo pues anuncia su intento de escribir un trabajo en el cual examinaría el núcleo racional de la dialéctica hegeliana. Ese proyecto nunca fue llevado a cabo. Y por ello quedarán sin respuesta una serie de cuestiones fundamentales: 1) la superación de las determinaciones contradictorias; 2) el esquema de la temporalidad y de las relaciones entre el análisis categorial y la historia; 3) la completitud y continuidad del movimiento dialéctico; 4) la dialéctica de la naturaleza. Engels intentó abordar este último problema, sin embargo no terminó su investigación y hoy sabemos

que el camino escogido por él difícilmente nos aportaría una solución convincente. Hasta en este sector la cuestión continúa abierta.

Tal vez sea más cómodo abandonar las incertidumbres y la especulación de los filósofos y lanzarse a la construcción de una nueva sociedad. Sin embargo, lo que importa no es la comodidad de esta o aquella posición, pues quien se propone alcanzar la realidad racional lo hace porque está dispuesto a honrar la verdad. En su propia *praxis* germina la duda y la interrogación; cabe despertarlas.

BIBLIOGRAFIA (citada en los fragmentos)

FEUERBACH, Ludwig. *Gr.* – *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* – vol. II.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik* – 2 vol., Ed. Geotg Lanson, Feliz Meiner, Leipzig, 1951; trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo: *Ciencia de la Logica*, Libreria Hachette, B. Aires, 1956.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburgo, 1955.

MARX, Karl. *Khr.* – *Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Werke vol. I.

_____. *Hf. Die Heilige Familie*, W. vol. 2.

_____. *K. Das Kapital, Kritik der politische Ökonomie*, W. vol. 23, 24 e 25. *Le Capital* – 1º vol. Ed. Sociales, Paris.

*Origens da dialética do trabalho*¹

PREFÁCIO

José Arthur Giannotti

Para o homem atento à realidade e às ideias de nossos dias, tornou-se quase impossível furtar-se a um ajuste de contas com a dialética. É difícil resistir ao fascínio de um conceito tão usado e, por isso mesmo, fonte de tantas ambiguidades e de tantos mal-entendidos. Mas por detrás deste abuso não se esconderia um problema intrincado, merecedor da maior consideração? Se o pensamento dialético está cada vez mais fora de moda nas ciências naturais, nas ciências do homem, ao contrário, encontra seu ambiente natural, constituindo um precioso recurso contra a redução positivista do fato humano à coisa ou ao comportamento fragmentado. O fenômeno social não possui a exterioridade do objeto natural; desperta no observador simpatia ou aversão, exige dele a compreensão de seus motivos e de seus fins, até que num dado instante esse percebe sua condição de sujeito e objeto da análise. Isso quer dizer que na base do conhecimento dos fenômenos sociais se encontra uma relação simpática, vivida entre indivíduos possíveis ou reais, um relacionamento intersubjetivo a imprimir-lhes um sentido. Qual é o papel dessas vivências na constituição da ciência do homem? Devem ser totalmente extirpadas para dar lugar a determinações puramente intelectuais, objetivas e exteriores, ou se integrará no conhecimento do objeto, na medida em que a objetividade do homem compreenderia uma interioridade imanente que seria impossível desconsiderar?

Dizemos em geral que um objeto tem sentido quando suas partes forem integradas por uma finalidade interna, quando existem como órgãos em função de um todo, contribuindo assim para a manutenção de sua vida. Se uma delas for separada, o todo pode persistir em sua inteireza, de maneira que somente vem a perecer quando se desintegrar o princípio animador. O objeto constitui assim uma *totalidade*, provê-se de uma *universalidade*, de uma forma, diferente da estrutura de tipo matemático onde as partes, embora se interliguem de um modo tão íntimo, não se colocam como órgãos cuja função é manter a existência do todo. As estruturas de tipo matemático ou os objetos inteiramente explicáveis por elas não possuem vida própria e não se reproduzem. Diante dessas significações objetivas, podemos imaginar três posições *extremas*. Se o cientista adotar a primeira, fará tudo para substituir o sentido por um conjunto de determinações objetivas, a serem mais cedo ou mais tarde expressas em termos formais. Nada o impede de reconhecer o papel desempenhado por tais significações no desenvolvimento das ciências, nem mesmo de utilizá-las uma vez ou outra, mas sempre as considerará como um expediente a ser eliminado na primeira oportunidade. Ao formalismo dessa posição contrapõe-se o intuicionismo da segunda. O problema consiste então em escolher algumas significações imediatamente dadas que possam determinar as regiões e os níveis em que se configura a realidade humana. Estabelecidas pela intuição as categorias fundamentais de cada modalidade

¹ A tese de 1965, intitulada *Alienação do Trabalho Subjetivo*, foi publicada em livro no ano seguinte, com o título *Origens da dialética do trabalho*. (São Paulo: Editora Difusão Europeia do Livro, 1966). O presente texto baseia-se na segunda edição do livro, à qual o autor adicionou um subtítulo "Estudo sobre a lógica do jovem Marx" e um prefácio em que responde a seus críticos. Os excertos que se disponibiliza em *Demarcaciones* correspondem à esta última edição (de 1984), disponibilizada (em 2010), no sítio: <http://books.scielo.org/id/n22qp/pdf/giannotti-9788579820441-00.pdf>. Como o texto de João Quartim de Moraes responde à 1ª edição, optou-se por apresentar apenas o prefácio dela. As páginas correspondentes aos excertos a seguir são: Prefácio (p. X-XIII); Introdução (p. XIV-XXVII); "Conclusão. A dialética redentora" (p. 193-204).

do ser social, a eficácia do pensamento formal se circunscreveria ao âmbito das essências materiais intuídas. Se a primeira perspectiva resolve o problema do sentido dos fenômenos humanos reduzindo-o a um passo necessário da evolução psicológica ou histórica da ciência, que deve entretanto desaparecer do sistema acabado, a segunda subordina a explicação sistemática à apreensão intuitiva de certos dados imediatos da consciência individual. Por isso deixa a investigação científica na triste dependência da leitura fenomenológica, que dificilmente escapa ao psicologismo e ao relativismo da pessoa, já que cada um de nós está sempre propenso a aceitar como evidentes os preconceitos mais arraigados de sua época. O simples fato de a filosofia moderna apresentar diversas leituras divergentes do *cogito*, todas elas pretendendo ter atingido um critério absoluto de certeza, já nos leva a desconfiar da tentativa de submeter a investigação dos princípios da ciência à intuição imediata das vivências individuais. Finalmente podemos filiar todos aqueles que procuram conservar as vantagens dos dois métodos a uma terceira posição. Ela deverá introduzir no corpo das ciências uma série de significados e intenções vividos, reelaborados contudo a fim de que possam ser verificáveis objetivamente por todos. Como é possível porém conciliar o trabalho de formalização e redução do imediato, desenvolvido pelo entendimento, com a descrição de certas essências que se dão como núcleos racionais?

É sabido que o método dialético nasce do confronto desses últimos problemas. Tentando renovar a noção de forma, sua primeira preocupação é abandonar a interpretação que a converte num invólucro vazio a ser preenchido por este ou aquele conteúdo, como acontece com as estruturas matemáticas, sempre indiferentes às várias interpretações que comportam. Em seguida, procura destacar nesta forma o conteúdo desenvolvido e *posto* por seu próprio movimento, tratando de vivificar o conceito pela descoberta de uma matéria inerente a ele que, embora não se deixe captar pela análise das determinações implícitas de sua definição, emerge quando interrogamos os significados contraditórios *postos* pela própria aceitação desse conceito. No entanto, o emprego do método dialético principalmente nas ciências humanas foi feito em geral sob a condição de separá-lo da totalidade do sistema hegeliano, considerado irremediavelmente corrompido por seu idealismo. Frequentemente ouvimos dizer que coube a Marx a tarefa de retirar o conteúdo reacionário do método revolucionário e inverter o procedimento de Hegel, pondo a matéria no lugar do espírito. Basta entretanto atentar aos problemas para os quais a dialética foi desenvolvida para convir na enorme dificuldade dessa tentativa. Como é possível pensar uma forma de investigação independente de seu conteúdo quando se visa precisamente a confluência de ambos? Se a separação equivale a retroceder ao dualismo entre a forma e o conteúdo, entre o método e a ontologia, torna-se evidente que a famosa inversão da dialética não se fará sem uma completa reforma de seu significado.

É de nosso propósito investigar a possibilidade dessa inversão. Para isso propomo-nos a estudar neste trabalho a dialética de Feuerbach e do jovem Marx, porquanto ambas inauguram, por assim dizer, a primeira versão do materialismo dialético. Muito a contragosto fazemos uma concessão à moda e nos dedicamos exclusivamente aos textos de juventude desse último autor. Nosso primeiro projeto compreendia um balanço geral da dialética marxista e foi somente no curso de nosso estudo, quando nos convencemos da radical oposição epistemológica entre os textos de juventude e os da maturidade, que nos decidimos analisar a dialética primitiva, preparando o terreno para um livro posterior. De outra forma, se juntássemos num mesmo escrito a discussão dos dois procedimentos, a todo momento deveríamos recorrer a universos diferentes do discurso, criando uma confusão indecifrável. Embora nossa intenção seja realizar uma análise histórica, não renunciamos ao estudo

sistemático da questão. Se passamos pela história, é porque estamos convencidos de que, antes de nos lançar na discussão abstrata, ou antes de postular o marxismo como a filosofia viva de nosso tempo e sair à procura da legitimação teórica de sua prática, cumpre estabelecer com toda precisão como Marx, no exercício de sua atividade científica, encaminhou o problema. Quem sabe se muitas das questões em que se debate a dialética contemporânea não nascem de um conhecimento insuficiente da dialética marxista que, vinculada às paixões ideológicas, tem dado origem a toda sorte de mal-entendidos? Por isso nos propomos a estudá-la isentos de quaisquer preconceitos. Se na verdade tal isenção não esgota o significado de uma obra que não cessa de interrogar-se, devemos convir entretanto que não há ciência possível se a objetividade não consistir na meta subjetiva de nossas investigações. Até onde a alcançamos, só o tempo poderá dizer.

Na elaboração deste trabalho contamos com o valioso auxílio de Fernando Novaes, Fernando Henrique Cardoso, Octavio Ianni, Paulo Singer e Sebastião A. Cunha, com quem durante anos temos discutido muitos dos problemas expostos agora de uma forma sistemática. Se logramos delinear os contornos do pensamento do jovem Marx, será porque o convívio com esses colegas nos proporcionou uma visão geral do marxismo, que dificilmente obteríamos se trabalhássemos sozinhos. Leram e reviram os manuscritos: Lupe Cotrim Garaude, Violanda Lomba Guimarães Corrêa, Rubens Rodrigues Tôres Filho. Roberto Schwarz nos ajudou a traduzir as passagens mais difíceis. No concurso de livre-docência, os professores João Cruz Costa, Lívio Teixeira, Arthur Versiani Veloso, Arnold von Buggenhagen e Gérard Lebrun apontaram os trechos ambíguos a serem refeitos. Devo a todos minha profunda gratidão, em particular ao último pela polêmica que travou conosco a propósito do pensamento dialético em geral.

Universidade de São Paulo, julho de 1965.

Origens da dialética do trabalho

INTRODUÇÃO: Em busca do sujeito vivo

José Arthur Giannotti

Penetrou profundamente na consciência cotidiana a ideia de que a vida espiritual se assenta em sólidas bases materiais. Por toda parte ouvimos dizer que a literatura exprime as condições da luta de classes de uma época, que o movimento e as ideias políticas vinculam-se diretamente a causas socioeconômicas, enfim que a infra determina a superestrutura. Comparada a esta ideologia nada há de mais esdrúxulo do que a filosofia hegeliana. Tem-se a impressão de que o sistema está totalmente fora de moda; suas frases soam como oração incompreensível e os passos de sua argumentação parecem ritual místico eternamente repetido. Se não fosse o interesse que o materialismo demonstra pela dialética que lhe deu origem, sem dúvida a filosofia de Hegel compartilharia a triste sorte dos sistemas esquecidos da história da filosofia.

No entanto, nada está mais vivo e presente do que seu idealismo. Se morreu o sistema como tal, seu método lógico-abstrato de explicação viceja até mesmo onde, em virtude da reiterada profissão de fé materialista, poderíamos esperar que tivesse já sido posto fora de combate. Além disso, a tese fundamental que faz do espírito a realidade absoluta encontra confirmação *imediate* na aparência flagrante dos acontecimentos cotidianos. Na sociedade moderna, cada ação humana tem sua legalidade rigorosamente estipulada pelos princípios morais, pela honra da família e do grupo, pelos preceitos jurídicos. Esta legalidade, porém, não é apenas imposta pela vida social, é antes de tudo desejada, procurada e confirmada como condição imprescindível da liberdade. O direito de propriedade, além disso, constitui a mais imediata manifestação da personalidade que se exterioriza, sendo a propriedade efetiva a liberdade realizada. Na esfera da sociedade civil¹, onde os homens trabalham e produzem para a satisfação de suas necessidades, a planificação ganha terreno cada dia, de modo que o

¹ A sociedade civil designava até o século XVIII a trama de relações que os cidadãos, personalidades políticas, mantêm entre si. A noção tinha em vista, sobretudo, diferenciar as relações do cidadão com a lei das relações naturais de homem a homem. Nasceram de relações jurídicas, era natural que fosse explicada a partir do contrato e, finalmente, abrangesse todo o estado na qualidade de corpo político (*civitas*). Hegel, no entanto, nela apenas vê a comunidade oriunda da ação de pessoas abstratas e isoladas, a constituírem unicamente um estado exterior, onde cada um, ao perseguir seus interesses egoístas, tece uma sociabilidade que não foi assumida desde o início (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 183, p. 187). Constitui em suma a esfera da vida social em que as personalidades jurídicas caem quando são movidas por interesses econômicos. Posto que cada categoria hegeliana tem o seu tempo, o pleno desenvolvimento da sociedade civil corresponderá ao predomínio da burguesia, embora sempre será possível apontar em qualquer estado historicamente dado um momento que a represente. Foi nesse sentido que o jovem Marx empregou a palavra, como confirma o seguinte texto: “A sociedade civil abarca a totalidade do intercurso comercial dos indivíduos numa etapa determinada do desenvolvimento das forças produtivas. Abarca a totalidade da vida comercial e industrial de uma época e vai além do estado e da nação, embora, diante do exterior, deva fazer-se valer como nacionalidade e, para o interior, deve organizar-se como estado. A palavra sociedade civil (*bürgerliche Gesellschaft*) provém do século XVIII, quando as relações de propriedade já lograram livrar-se da comunidade antiga ou medieval. A sociedade civil desenvolveu-se como tal somente com a burguesia (*Bourgeoisie*); a organização social que desenvolve imediatamente a produção e a circulação, que em todos os tempos forma a base do estado e das demais superestruturas idealistas, foi constantemente designada pelo mesmo nome. (DI. (cf. Bibliografia) p. 33, Cf. HF. p. 130)”. Na medida em que Marx se distancia do direito e aprofunda as relações concretas de homem a homem, a sociedade civil vai ganhando em dimensão sociológica até passar finalmente a designar a sociedade burguesa.

pensamento e a vontade penetram o mundo e as relações humanas, trazendo-os para a universalidade. E, por fim, acima da legalidade moral e jurídica e da racionalidade formal da sociedade civil, encontra-se o estado cuja onipotência é de tal sorte que as esferas anteriores da vida social aparecem como momentos de seu desenvolvimento dialético. Com efeito, embora a legalidade já esteja presente no costume, somente ao ser formulada pelas instituições políticas é que ganha plena racionalidade e, por conseguinte, existência determinada e concreta. O que vale a posse efetiva da terra se não for reconhecida em cartório? Do mesmo modo, o determinismo econômico, na medida em que constitui condição *sine qua non* de toda planificação, converte-se no instrumento através do qual o estado realiza sua política econômica, numa forma de liberdade, embora seja a negação da vontade estatal. A família, a indústria e o comércio reivindicam na verdade uma autonomia diante do estado, entrando muitas vezes seus interesses particulares em conflito com os interesses da coletividade. Essa radical contradição entre o homem privado e o cidadão, entre os negócios particulares e os públicos, característica fundamental da sociedade contemporânea, não nega por fim ao estado o caráter de uma totalidade superior onde se resolvem todos os conflitos sociais? Muito pelo contrário, é desta tensão que, segundo Hegel, provém o estado como processo e como *organismo* real. Nossa sociedade não possui a bela unidade da cidade grega, onde a *respublica* se confundia com os interesses de cada um. O princípio do pleno desenvolvimento da personalidade, incorporado à história pelo Cristianismo, trouxe à Antiguidade, um desequilíbrio que esse período não pôde suportar. O cidadão da Roma antiga foi obrigado então a abandonar a vida pública, a aferrar-se à propriedade privada e a afastar-se do estado como de um poder que lhe era estranho. A sociedade moderna, porém, encontra-se em situação totalmente diferente. Hoje é impossível suprimir os direitos da subjetividade e voltar à força a uma unidade imediata que, para nós, ainda que se afigure como ideal esteticamente válido, perdeu todo sentido como forma de organização política. Ademais, o estado moderno é suficientemente forte para manter, em circunstâncias normais, a individualidade plena ao lado da vida coletiva. “O princípio dos estados modernos tem esta força e esta profundidade inauditas de deixar o princípio da subjetividade ultimar-se até o *extremo autônomo* da particularidade pessoal e ao mesmo tempo *retomá-lo* numa unidade substancial e manter assim esta unidade neste mesmo princípio”¹. Em outras palavras: a organização dos estados modernos é em si mesma uma totalidade existente que se alimenta da contradição entre o público e o privado, pois a vida privada, negação da pública, tem origem e reconhecimento no interior do estado. De fato, só ele garante e mantém a liberdade da pessoa, a mesma liberdade que ela invoca ao lutar contra o que considera as exorbitâncias do poder estatal, só ele enfim suprime a liberdade outorgada em casos de calamidade pública. A nação, por sua vez, tal como se dá imediatamente, além da batalha de um contra todos, apresenta certos princípios coletivos que são a imagem atenuada da comunidade estatal: a família, onde os indivíduos se encontram naturalmente limitados pelas obrigações de parentesco; a unidade de trabalho, onde cada um ao lutar por seus interesses se insere na sociedade segundo seus talentos e sua honra. Desse modo o estado, entendido como um processo racional e real, ou em termos hegelianos concebido como ideia, somente ganha existência determinada por intermédio da família e da sociedade civil, formas associativas a realizá-lo na medida em que negam o seu princípio: o estado é uma substância ética autoconsciente realizando a união dialética da família e da sociedade civil organizada corporativamente. Em termos mais simples, o Estado moderno, ao invés de consistir na unidade indiferenciada de pessoas públicas como no caso da Grécia antiga, resulta da síntese viva do público e do privado, da superação do conflito que só na

¹ Hegel: Idem § 260, p. 251.

aparência não desfecha, já que por estado nada mais se entende senão o processo vital proveniente do contínuo realizar dessa radical contradição.

Dar essa solução não equivale porém a resolver no pensamento um conflito estritamente real? Antes de passarmos à crítica “dessa mística que se degenera em mistificação”, como dizia Marx, é preciso prolongar ainda um pouco esta rápida introdução à doutrina hegeliana do estado. Estudemos o conceito de soberania interna. Sendo, como o próprio Hegel acentua¹, de difícil compreensão para o pensamento formal, nos fornecerá por isso mesmo um exemplo magnífico e sucinto do procedimento da dialética idealista.

Vimos que, tanto para quem se limita a registrar a aparência da vida cotidiana como para Hegel, o Estado é a substância e a matriz da vida em sociedade. A ação política consciente converte-se dessa forma no paradigma da ação social, a cidadania na mais alta destinação do homem. Não há de fato fenômeno social contemporâneo que não traga a marca de uma instituição política. O Estado certifica o nascimento da criança, dando-a à luz social, ele a educa para a comunidade e a mata na defesa dos pretensos interesses coletivos, reconhece a personalidade jurídica de uma firma e estabelece a legitimidade ou a ilegitimidade dos negócios, e por fim é quem concretiza a vontade de todos, vontade universalizada pelo conhecimento e pela razão. Consideremos mais de perto essa vontade universal² que os órgãos estatais têm a missão de cumprir. Nunca é propriamente singular, mera manifestação dos desejos e dos impulsos pessoais. Para que possa ter alcance coletivo, deve sempre cumprir os anseios de um grupo qualquer, ter audiência junto a um público. Mas a vontade universal bruta, a fim de efetivar-se, necessita passar por um processo de racionalização que, no fundo, é uma tomada de consciência. Transformada por exemplo num projeto de lei, é encaminhada para os órgãos técnicos encarregados de estudar sua viabilidade e sua significação socioeconômica. Só depois de obter os pareceres favoráveis indispensáveis é que se submete à decisão do chefe do Estado para ser aprovada ou vetada. Se for sancionada, dará então origem a uma série de providências a cumprir num contexto mais amplo. Ao chegar à esfera da decisão, a vontade alcançou seu mais alto grau de universalidade, consistindo na vontade que é conhecimento e que se quer como vontade, isto é, vontade que tanto deseja um conteúdo determinado como confirma os processos e as instituições que a elevaram até a forma consciente e generalizada. Isso significa que a vontade universal só se desenvolve e se mantém: 1 – se for articulada num todo mais amplo, engajada numa certa política; 2 – se vincular-se a um indivíduo que não se comporta como pessoa singular mas exclusivamente como representante da ideia em ação, isto é, como funcionário. “Estas duas determinações: que os negócios e os poderes particulares do Estado não são nem para si nem se fixam independentemente da vontade particular dos indivíduos, mas têm sua raiz mais profunda na unidade do estado como um simples Eu mesmo – constituem a *soberania* do estado”³. Em outras palavras, a soberania consiste na vontade de todos se organizarem num sistema e numa unidade semelhante a um eu abstrato. A partir desse universal concreto passa Hegel então à pessoa do soberano. Já que a soberania não é senão uma unidade pensada, só existe encarnada numa subjetividade, numa pessoa humana. O

¹ *Idem*, § 279, p. 285.

² Hesitamos na tradução de “*allgemeiner Wille*”. Se levássemos em conta que é uma reinterpretação de um conceito de Rousseau, deveríamos traduzi-la por vontade geral. Hegel porém distingue a vontade universal, manifestação plena do espírito objetivo, o racional em e para si da vontade”, e a vontade comum que nasce da comunhão das vontades individuais (*Idem*, § 258, p. 243). A vontade geral de Rousseau configura pois, segundo Hegel, a conjunção de vontades individuais e abstratas, enquanto o seu conceito faz dessa conjunção uma manifestação superior do espírito universal que transcende o nível das relações jurídicas.

³ *Idem*, § 278, p. 283.

soberano é em última análise a pessoa a encarnar a soberania de uma nação, o indivíduo que realiza a substância divina concretizada no espírito do povo¹.

A grande aventura de Feuerbach foi inverter esse processo de constituição do real e procurar fazer os predicados emergirem das relações concretas entre os homens. Passar da vontade universal para o conceito de soberania, deste para o de subjetividade, para em seguida desembocar na pessoa do monarca, equivale a substantivar todos esses predicados a fim de poder explicar o sujeito real, suas ações e sua realidade empírica, por intermédio das relações lógicas que os predicados mantêm entre si. Se aos predicados for atribuída autonomia substantiva, se a soberania for independente do soberano, faz-se mister então encontrar um novo substrato onde o predicado possa residir, uma substância separada do indivíduo, abstrata e divina, que num movimento de autodeterminação resulte nos sujeitos particulares. Essa é a crítica desenvolvida pelo jovem Marx, num momento em que se diz discípulo de Feuerbach, contra o conceito hegeliano estudado. “Hegel substantiva (*verselbständig*) os predicados, os objetos, mas os substantiva separados de sua independência efetiva, de seu sujeito. O sujeito efetivo aparece então como resultado, quando temos de partir do sujeito efetivo e observar sua objetivação. A substância mística torna-se sujeito efetivo e o sujeito real aparece então como um outro, como um momento da substância mística. Precisamente porque Hegel em vez de partir do ser real (*hypokéimenon*, sujeito) parte dos predicados da determinação universal é que se faz mister um suporte para essas determinações, a ideia mística vindo a ser esse suporte. Nisto é que consiste o dualismo, pois Hegel não considera o universal como a essência efetiva do finito-real, isto é, do existente, do determinado, ou não considera ser efetivo o *verdadeiro sujeito* do infinito.

“Assim a soberania, a essência do Estado, é encarada primeiramente como uma essência autônoma, objetivada. Mas esse sujeito aparece então como uma autoencarnação da soberania, enquanto que a soberania nada mais é do que o espírito objetivado dos súditos do estado”.² Se considerarmos a vontade do soberano, na sua qualidade de vontade universal temos, com efeito, a ilusão de que é completamente autônoma e absoluta, determinante em relação à pessoa concreta que porventura vier ocupar o cargo. Admitida porém essa autonomia substantiva na sua integridade e reconhecida a necessidade do universal residir num suporte qualquer – já que se procura evitar toda sorte de platonismo – não resta outro caminho senão tomar a vontade universal dada como manifestação de uma vontade superior, do Espírito divino que permeia a história, cujas figuras são o seu autodeterminar segundo leis formais que de próprio se impõe. Dessa maneira a soberania deixa de ser propriedade do sujeito real, príncipe ou povo, para vir a ser tomada como predicado divino a encarnar-se num sujeito. O concreto finito é constituído pela síntese de determinações abstratas e finitas, de sorte que seu conhecimento não consiste na descoberta de leis empíricas que regem seu movimento, mas na prescrição das leis lógicas, as únicas racionais, que governam a produção das determinações abstratas no seu movimento de concreção. O modo pelo qual o *conceito* se determina identifica-se ao modo de efetivação do ser. “O verdadeiro interesse, diz Marx, não reside na filosofia do direito, mas na lógica. O trabalho filosófico não consiste no pensar vir a encarnar-se em determinações políticas, mas no volatilizar as determinações políticas existentes em

¹ É de notar que a realização da vontade, subordinada ao movimento ternário do conceito, implica numa particularização e, portanto, na encarnação da soberania num soberano individual. Essa teoria é oposta a de Rousseau que faz da soberania o exercício da vontade geral e, por conseguinte, uma atividade que nunca se dirigirá a um conteúdo particular. Por isso a soberania é atributo inalienável do povo, único soberano.

² Marx: KHR, p. 225.

pensamentos abstratos. Não é a lógica da coisa mas a coisa da lógica o momento filosófico. A lógica não serve para provar o estado mas é o estado que serve para provar a lógica”¹.

O primeiro passo dado na direção de uma dialética materialista foi destarte uma volta ao sujeito vivo e ao concreto imediato, que Feuerbach, sem dúvida o precursor da nova filosofia, identificará à natureza, em particular à natureza humana. Contra as abstrações da filosofia hegeliana ele oporá a riqueza da vida, processo teleológico que se cumpre a si mesmo. Desse modo, as determinações lógicas deverão ocupar uma posição subsidiária, a emergir dos momentos cristalizados da eterna inquietude da vida. No entanto, qual é o alcance dessa crítica da lógica hegeliana? Tomar a vida como ponto de partida significa na verdade inverter por completo a lógica que partia da oposição do Ser e do nada. Mas isto não implica necessariamente em libertar-se por completo dos mecanismos explicativos de Hegel cuja fundamentação estriba-se no movimento do conceito. A libertação só se dará com efeito se encontrarmos um processo vital antepredicativo capaz de explicar todo movimento que não se reduz ao entrechoque mecânico de partículas elementares. Faz-se assim mister um fundamento anterior à lógica cujo desenvolvimento elucidará tanto as determinações abstratas do pensamento formal como os movimentos da natureza e da história, inseparáveis da categoria de totalidade. O conceito de trabalho vem responder a essas dificuldades. Interpretado como atividade material orientada por um projeto, parece cumprir às mil maravilhas a tarefa que lhe cabe. Consiste em primeiro lugar no esforço do indivíduo para superar a particularidade de sua situação carente e alcançar a totalidade da satisfação, de modo que realiza sem qualquer recurso ao pensamento, ao movimento do conceito, a união do particular e do universal. Depois, ao introduzir no mundo a universalidade do projeto e com ela a negação e a temporalidade, propicia novo tipo de explicação científica, distinta tanto do mecanismo clássico como da antiga noção de finalidade que, em última instância, desembocava na concepção de Deus como arquiteto do universo. Pelo trabalho podemos chegar a compreender o *sentido* de uma ação social, o alcance de suas consequências e sua transitoriedade intrínseca, sem precisar recorrer à finalidade divina. Daí o constante emprego da categoria de trabalho por autores tão diversos como Feuerbach, Max Stirner, Marx, Sartre etc., pois todos, embora interpretem a seu modo o mesmo ponto de partida, se pretendem opor-se à lógica hegeliana sem abandonar a dialética, precisarão de um conceito, ou melhor, de um processo vital que vincule o sujeito ao universal. No entanto, os dois termos a serem vinculados não podem ser completamente heterogêneos. Por sujeito não se entenderá a mimada absolutamente individual, fechada sobre si mesma, pois desse modo nunca formará a universalidade concreta da *organização* onde cada parte age e se coloca em relação ao todo. No máximo, formaria um *agregado* cujas partes estariam reunidas por uma força exterior. De sorte que o sujeito desde o início será organizado, possuirá uma universalidade básica potencial a ultrapassar o isolamento da individualidade imediata.

¹ *Idem*, p. 216 – Já que nosso intento se resume em colocar o problema da redução das relações jurídico-políticas para as relações sociais a fim de investigar o sentido atribuído a essas últimas pelo jovem Marx, não pretendemos de modo algum ter esgotado o problema da alienação política nos textos de juventude. Para uma análise mais detalhada cf. a obra citada do Pe. Calvez, p. 161 e segs. A primeira crítica marxista dirige-se com efeito contra a separação e abstração do estado enquanto esfera autônoma da vida social-, cuja independência deverá ser superada no momento em que todos participarem de suas decisões. No entanto, não importa apenas denunciar a alienação do estado, mas sobretudo explicar o seu grau e sua natureza e suas funções no interior de um modo dado de produção, em particular na sociedade capitalista. Tais questões certamente seriam tratadas por Marx de um modo sistemático se o programa anunciado no início da KPÖ tivesse sido cumprido. Ao tomar apenas a denúncia como a crítica marxista definitiva, Calvez, acreditamos, limita sobremaneira o aspecto sociológico da teoria.

Feuerbach e o jovem Marx interpretam esse sujeito como o homem na qualidade de ser genérico (*Gattungswesen*), espécie natural a fundar desde logo uma comunidade originária. O que significa porém essa sociabilidade natural? Feuerbach a toma como um dado primitivo, constatado pela mesma percepção que vê uma espécie animal num conjunto indefinido de indivíduos semelhantes. Graças ao entendimento, o homem, na qualidade de ser vivo, representa-se todo o universo; em particular, toma consciência de seus semelhantes com quem naturalmente mantém uma série de relações concretas. Se esta interpretação é suficiente para um autor que, como veremos, interessa-se muito pouco pela história, por certo não poderia satisfazer a Marx por muito tempo, já que desde o início de sua carreira debatia problemas políticos. A necessidade de dar conta da historicidade da natureza humana e, por conseguinte, de introduzir na espécie o progresso e o enriquecimento cumulativo o conduzirá cada vez mais longe de Feuerbach. Examinaremos mais tarde os pontos essenciais dessa ruptura, por agora nos importa apenas salientar que ambos os autores começam por tomar o sujeito vivo como o ponto de partida da nova dialética.

O homem como ser genérico, entretanto, não é perceptível como a coisa, nem sua universalidade é constatada em cada momento. De imediato observa-se ao contrário a luta de um contra todos na mais completa negação da sociabilidade originária. Qual é o sentido pois do recurso a uma universalidade primitiva invisível para explicar o antagonismo apresentado empiricamente? Acresce ainda que a ciência não consiste na reprodução intelectual dos dados imediatos. Se a essência estivesse no rosto do fenômeno, desnecessário seria o esforço da investigação científica, pois de um só golpe teríamos a compreensão da realidade presente. Não há ciência sem o trabalho de triturar as significações vividas e, dessa maneira, de transpô-las para o nível mediato do conceito. Ora, o jovem Marx percebe desde logo que a dialética hegeliana, em que pese ao extraordinário desenvolvimento de suas mediações conceituais redundando numa acomodação política. Ao transformar o fato num momento da evolução do universal, Hegel na verdade empresta-lhe a nova dimensão que o transfigura num passo necessário do conceito, num momento doloroso mas inevitável de sua realização. Mas as contradições reais que dilaceraram nossa época, por resolverem-se na movimentação do infinito, acabam por deixar de exigir a solução concreta que as erradique do mundo. Na *Filosofia do Direito*, por exemplo, Hegel estuda como o espírito, ao dividir-se em suas próprias esferas reais – família e sociedade civil – na qualidade de seus aspectos finitos, tende a sair de sua idealidade para si e a realizar sua infinidade, procedendo para esse fim à distribuição dos indivíduos por essas esferas. Se a distribuição parece pois inteiramente arbitrária, no fundo está a obedecer à necessidade do conceito¹. Marx comenta esse trecho da seguinte maneira: “A relação *real* consiste em ‘que a repartição do material do estado é, nos indivíduos, mediada pelas circunstâncias, pelo livre-arbítrio e pela própria escolha do destino’. A especulação anuncia esse fato, essa *relação real*, como uma *manifestação*, como um fenômeno. Essas circunstâncias, esse livre-arbítrio, essa escolha do destino, essa *mediação real* são apenas *manifestação de uma mediação* que a ideia real executa consigo mesma e que se passa atrás do pano. A realidade não é expressa enquanto tal mas como outra realidade. A empina habitual não tem como lei seu próprio espírito mas um espírito alheio, enquanto a ideia real não tem sua existência na realidade desenvolvida a partir dessa ideia mas na empina habitual”². A realidade concreta, transformada num momento do absoluto, passa a ser regida por uma necessidade oculta que unifica os momentos aparentemente dispersos. Mas o aparente não é desmistificado, de modo que a doutrina nada mais é do que uma mistura de especulação abstrata e de empirismo banal.

¹ Hegel: *Idem*, § 262, p. 254.

² Marx: KHR, p. 206.

Ainda mais, a realidade de que se parte termina por ser tomada como um resultado místico. A especulação abstrata desemboca na justificação do formalismo e do laicismo do estado contemporâneo com a conseqüente glorificação da pretensa neutralidade que assume diante dos conflitos da sociedade civil. Doutrina que, pondo termo ao movimento de renovação iniciado pela filosofia alemã, realiza na esfera do pensamento a revolução concreta dos franceses, como Feuerbach e Marx não se cansarão de repetir. O empirismo entretanto descreve e justifica o *status quo*, transcrevendo para o absoluto contradições meramente epocais. “Não se deve censurar Hegel porque descreve a essência do estado moderno tal qual é, mas porque toma o que é como a *essência do estado*. Que o racional seja real, isso se prova em *contradição com a realidade irracional*, que por toda parte é o contrário do que exprime e exprime o contrário do que é”.¹ Hegel chega pois à descrição correta do estado burguês como fenômeno político, mas não vê que a aparência descrita corretamente é irracional e não corresponde à verdade do fenômeno. Ora, essa crítica equivale a pedir a Hegel que renuncie à sua lógica abstrata para adotar outra que, segundo Marx, exprimiria o movimento interno do objeto. Qual é porém a viabilidade dessa lógica manter-se fiel ao pensamento dialético? Por mais anti-hegeliano que seja o seu princípio, nunca deverá romper inteiramente com a matriz antiga, pois será preciso conservar ao menos o movimento ternário do conceito e a teoria da contradição. Basta entretanto uma breve consideração da resposta hegeliana a esses problemas para nos convencer de que “o núcleo racional do método” não se deixará separar tão facilmente do contexto.

Tomemos como ponto de partida a oposição entre o sujeito e o objeto, atuante na consciência individual. Conhecer a verdade absoluta desse objeto implica em identificar o pensamento a ele, na apropriação tanto do momento intelectual da coisa como do momento objetivo da consciência. Para Hegel o conhecimento perfeito não consiste na representação de uma objetividade distante e sempre alheia, mas demanda de um lado a supressão das limitações da consciência individual e, de outro, a anulação das particularidades do objeto, transformado num momento do universal. O conhecer acabado pressupõe assim a superação da contradição entre o sujeito e o objeto e o instalar-se numa racionalidade absoluta, muito acima de nossas limitações psicológicas. Por isso, o conceitual se instaura pela reunião do em si e do para si, no caso, do em si da coisa e do para si da consciência; não pode consistir na mera universalidade abstrata, como a que possui por exemplo a representação do triângulo, mas deve ser animado por uma contradição, pela tensão do em si e do para si, entre a universalidade inicial e a particularidade negadora. O conhecimento não visa pois construir um modelo reduzido da coisa, procura ao contrário surpreender o movimento vivo do seu ser assim, do seu condicionamento e sua destinação.

Vejamos em que condições se dá a estruturação ternária desse conceito. Em primeiro lugar, como totalização da universalidade e da particularidade, como transpasso de um termo a outro da contradição, está a conservar no imediato a oposição que lhe dá origem. A singularidade totalizante não suprime nem a particularidade nem a universalidade, mas se nutre continuamente da contradição, é esta mesma na aparente quietude do círculo em intenso movimento. Não há dúvida de que a lábil identidade esquece os trâmites de sua vida passada, deixa de lado a unilateralidade da primeira oposição, a fim de se pôr como uma mediação. Consistindo todavia no suprimir posto em si mesmo da contradição, sempre supõe a passagem do universal ao particular e a deste ao singular, que recupera de modo mais rico o ponto de partida. Daí o conceito inexistir se não transpassar pela triplicidade.

¹ Marx: KHR, p. 266.

Implica, em segundo lugar, numa concepção muito peculiar da finitude. À primeira vista, uma coisa aparece como um feixe de propriedades, de qualidades ligadas entre si, mas desde logo cada determinação é uma negação, um afirmar-se contra o outro, um eliminar-se recíproco. O ser mesa exclui o ser outros objetos da sala; sua primeira positividade equivale a uma primeira negação¹. Hegel porém não se contenta com a simples oposição entre o ser-em-si e o ser-outro. Se cada objeto finito possuísse uma positividade irreduzível, conteria uma incondicionalidade que o transformaria numa substância e até mesmo numa infinidade ao lado de tantas outras. Tocamos num dos pontos nucleares dessa filosofia: a reflexão do estatuto do finito diante do infinito². Ela põe em xeque precisamente a ideia de o finito estar diante do infinito, como se um estivesse ao lado do outro, como se entre ambos se infiltrasse uma cesura que, delineando o limite do infinito, o marcasse de finitude. Na convivência contínua do finito e do infinito, o primeiro caracteriza-se apenas como um momento do segundo no qual este se delimita e se confirma; o finito consiste na face imperturbável da violência contraditória da infinidade. Além do mais, o infinito não se define pela mera negação do finito, como pode acontecer com o infinito matemático. Tratando-se de uma substância infinita e não da atualização de uma simples forma, não pode a infinidade resumir-se na corporificação do “assim por diante”, na determinação obtida por meio da reiteração do mesmo operador, pois desse modo estaríamos pondo lado a lado o finito e o infinito e, por conseguinte, separando o finito do infinito, o que resulta na dissolução deste naquele. Como configurar entretanto a infinidade absoluta neste seu converter-se em finito? Como conciliar ao *mesmo tempo* e sem o recurso da diversidade de perspectivas (o objeto é finito deste ponto de vista e infinito do outro) as determinações opostas?

Hegel pretende levar às últimas consequências o caráter móvel, precário e perecível da finitude³. Tomemos por exemplo um ovo sobre a mesa, na sua qualidade de objeto inanimado. Dá-se como o conjunto de propriedades imediatamente separadas das outras, isto é, uma positividade diante de uma negatividade. Consideremos unicamente o lado mais, abstrato dessa oposição concreta: a tensão entre o ser-em-si e o ser-outro. Enquanto oscilamos entre ambos os termos, considerando negativo ora um lado ora outro da contradição, nunca nos libertaremos da unilateralidade do processo; no máximo o levaremos ao ponto limite, atingindo apenas a má infinidade da justaposição. Quando porém levarmos em conta o fato do ser-em-si estar determinado pelo ser-outro, de um existir graças à presença do outro, visualizamos a inserção do ser-outro no corpo do ser-em-si. Enquanto oscilarmos entre o ovo e o não-ovo (todos os outros objetos inanimados) estamos passando de um termo a outro, sem conseguir desvendar o caráter parcial da proposição: “o ser-em-si não é o ser-outro”. No entanto, ao atentarmos para o fato do ser-em-si do ovo ser definido pela exclusão das outras coisas, isto é, pelo próprio ser-outro, convencemo-nos da validade da proposição: “o ser-em-si é o ser outro”. Ambas as proposições especulativas são pois verdadeiras ao mesmo tempo e da mesma perspectiva, de modo que a exclusão de uma reduziria a verdade da outra. Mas se o ser-outro faz parte do ser-em-si, este transformou-se numa privação a ser preenchida e aquele no dever-ser do processo. No nosso exemplo, o ovo perde sua qualidade de ser-aí sem qualquer interioridade, comum a todos os objetos em si, para ganhar a nova dimensão de ser objeto destinado a vir a ser animal, uma interioridade viva que deverá desdobrar-se. Em termos abstratos, a determinação se transforma na limitação a que se opõe um dever-ser inscrito na própria coisa. Nesse processo de superação da imperturbabilidade do ser-em-si pelo ser outro

¹ Hegel: *Wissenschaft der Logik*, I, p. 102.

² Gérard Lebrun: primeiro capítulo do livro inédito sobre Hegel.

³ Hegel: *WL*. p. 118 e segs.

surge o infinito como a interioridade que se põe a si mesma, graças ao continuo suprimir dos aspectos parciais de cada momento do desdobrar-se do objeto e do seu conhecimento. Seja portanto qual for o objeto de que partimos, se explorarmos suas determinações contraditórias, se descobriremos o traçado de sua morte, desembocaremos irremediavelmente no absoluto. Por aí compreendemos a radical oposição de Hegel e de Espinosa. Ambos partem da substância infinita, mas enquanto o último vê o finito, o modo, como afecções dessa substância que não podem subsistir nem serem concebidas por si mesmas, isto é, apenas na qualidade de ser-em-si delimitado pelo ser-outro, Hegel, além de aceitar essa contradição, também afirma sua identidade, fazendo do finito um momento que possui em si a destinação da infinidade. Em resumo, Hegel não se detém na primeira negação, na determinação quer do ser-em-si quer do ser-outro, mas nela considera ainda uma segunda negação, a negação da negação, que eleva imediatamente o positivo e o finito à infinidade do absoluto.

Devemos por fim mencionar a nova noção de singularidade postulada pelo hegelianismo. Enquanto a coisa permanecer dilacerada entre o seu condicionamento e sua resultante, na tensão do ser-em-si e do ser-outro não logrará a autonomia e a unicidade próprias do singular. Este só se constitui quando o objeto se põe a si mesmo, reflexiona, retoma no próprio interior o que deixou sair de si, atinge enfim a espiritualidade, a infinidade e a determinação do para si. Desse modo, a autoconsciência dá o exemplo mais próximo da singularidade¹, sem contudo possuir qualquer privilégio tanto na ordem do ser como da do conhecer; pois o que importa é, por assim dizer, a estrutura ternária da consciência, sua determinação abstrata de conciliar a universalidade do projeto e a particularidade de sua situação. Na medida em que toda objetividade plena configura a trindade conceptual, só é real e verdadeiro o espiritual, o continuo produto da negação da negação.

Cumpra salientar as seguintes condições para uma dialética no sentido hegeliano. Primeiro, não há propriamente a dedução de algo distinto do que já foi posto pelas condições iniciais². Tudo já fica dado no início, de modo que a análise se limita a encontrar a mediação desse imediato ocasional, a suprimir a unilateralidade das primeiras determinações. Em segundo lugar, o finito surge dilacerado por determinações contraditórias, a atuarem *concomitantemente*; marcado com o sinal de sua morte, como solução precária de uma oposição radical. Enquanto produto da conciliação de inconciliáveis, resulta necessariamente de uma dupla negação, consiste por isso numa idealidade e numa espiritualidade. É em suma o próprio infinito no modo de sua autodeterminação. Daí ser impossível separar o movimento ternário do conceito, a infinidade da substância e o caráter inovador da negação da negação. Somente a singularidade espiritual conjuga o universal e o particular. De outra parte, se a dupla negação operasse entre positivos, estaríamos sempre no interior da mesma positividade inerte, já que o último termo teria as mesmas características do primeiro.

Tendo em vista tais requisitos, como é possível imaginar uma dialética materialista? Se partimos da natureza e do positivo, como a dupla negação manterá sua imprescindível função inovadora? Em que medida poderemos conservar o movimento ternário universal-particular-singular sem referi-lo ao momento intelectual da coisa, ao conceito, e sem que essa coisa seja fundamentalmente uma espiritualidade? A mera possibilidade de fazer essas perguntas mostra que a noção de dialética materialista cria inúmeras dificuldades, cuja discussão infelizmente não tem sido levada a cabo. É nossa tarefa examinar como Feuerbach e o jovem Marx tentaram resolvê-las.

¹ Hegel: *WL*. p. 148.

² Hegel: *WL*. p. 56.

Origens da dialética do trabalho

CONCLUSÃO: A dialética redentora

José Arthur Giannotti.

Durante o desenvolvimento de nosso estudo, o homem como espécie manteve a posição de princípio fundamental da primeira versão do materialismo dialético. Configura a totalidade inicial autodeterminante que fixa os trâmites a serem seguidos pelo movimento ternário das categorias; instala uma finalidade voltada sobre si mesma, um ser a existir por intermédio de seus próprios recursos, um objeto natural que, em virtude de sua reflexão determinante, se revela essencialmente sujeito. A espécie não é vista pois como um conceito elaborado pelo entendimento para ordenar a multiplicidade do sensível em totalidades fenomênicas postas como fins naturais; constitui, ao contrário, um dado pré-intelectual, uma formação da natureza que, apesar de ser negada a todo instante pelo egoísmo dos indivíduos, está sempre a delinear os limites dentro dos quais tem *sentido* a guerra histórica de uns contra os outros. Como totalidade vital reflexionante supõe uma objetividade anteposta que, embora se contraponha a ela, fornece-lhe o material necessário à nutrição e desenvolvimento. Não se trata evidentemente de duas objetividades separadas de forma radical: a espécie humana e a realidade exterior, mas de dois momentos contraditórios de um mesmo real, de uma objetividade-sujeito que durante o movimento de autodeterminação se diferencia e se separa em dois polos antagônicos: homem contra natureza, a prometerem em seguida a pausa da reconciliação. O início é constituído em suma pelo universal natureza, ou em outros casos pelo universal homem, que se particulariza em dois polos contraditórios.

A primeira vista, o princípio parece obedecer a um dos requisitos estipulados por Hegel para o funcionamento do método dialético: partir de uma universalidade indeterminada e imediata que se põe como tendência à particularização¹. Mas o movimento em Hegel se dava exclusivamente no nível das determinações intelectuais. Embora reconhecesse que os seres vivos e outras instituições sociais possuem aquele impulso no nível do concreto, seu interesse sempre se dirigia à forma que lhes conferia atividade. A razão é a única fonte de atuação, tudo se determina pela forma. Daí ser a vida a primeira manifestação da ideia. É preciso distinguir todavia a vida da forma e a vida natural. A primeira, conceito adequado à sua objetividade, é apenas uma ideia abstrata que nasce da verdade do ser e da essência por um processo dedutivo. Partindo-se de pressupostos lógicos, referentes a categorias mais abstratas, chega-se a uma outra categoria mais rica, a vida, imediatamente adequada à objetividade posta por ela. A segunda, ao contrário, na sua dimensão biológica ou espiritual, tem pressupostos concretos e provém da interiorização da natureza inorgânica. Trata-se em suma de distinguir uma categoria, uma forma, um princípio racional, de um processo concreto, inserido no contexto da natureza ou do espírito objetivo, que, contudo, tem naquela forma o impulso de sua determinação².

Assim como são diferentes as deduções, que se movem em níveis absolutamente distintos, também se diferenciam as consequências, embora as determinações biológicas tenham por princípio longínquo as determinações categoriais. Importa lembrar que a ideia de vida se fixa num processo vital, no *elan* de colocar-se como alma individual diante de uma objetividade que lhe aparece antagônica apesar de sua fundamental adequação. O sujeito surge

¹ Hegel: *WL. II*, p. 499.

² *Idem*. p. 415.

como totalidade totalizante, organismo, meio e instrumento de seus próprios fins. Suas partes são órgãos em função do todo, que se empenha contudo em reduzir a realidade exterior. O indivíduo volta-se contra o mundo pressuposto, mas firma-se como fim em si mesmo; não deixa de lançar-se na conquista do objeto, embora esteja convencido de sua nulidade.

O processo vital tem início no carecimento, nele o ser vivo se nega e se reporta à objetividade indiferente em si. No entanto, a perda de si é paralela à manutenção da identidade de si: o indivíduo não se dissolve no mundo exterior como uma de suas partes, mas se contrapõe a ele com todo vigor. Para resolver essa contradição fundamental deve trabalhar o mundo, ferir o objeto com instrumentos mecânicos, dirigir contra ele todas as forças de seu ser. Num determinado ponto porém o fim externo se interioriza, interrompe-se o processo mecânico atuante no objeto para determinar o próprio sujeito: a finalidade externa transmuda-se em interna. “A finalidade externa, que primeiramente é produzida pela atividade do sujeito no objeto indiferente, é com isso superada, e, por conseguinte, o conceito não somente pode converter-se na forma exterior desse objeto mas também deve pôr-se como sua essência e como sua determinação imanente e penetrante, adequada à identidade primitiva”¹. Em outras palavras, já que a objetividade contra a qual o ser vivo se defronta é em última instância posta pelo próprio conceito, o processo vital, que se realiza no trabalho segundo os moldes da finalidade externa, pode superar-se a si mesmo, transpassando o mundo para firmar-se como fim em e por si. A única garantia de que o processo vital, baseado no carecimento, esgote a realidade levantada contra ele reside pois no caráter conceitual dessa realidade. Se não fosse uma *objetividade* vinculada ao conceito, se se apresentasse como mera exterioridade fenomênica, o processo nunca teria fim, porquanto a coisa em si, escondida atrás dos fenômenos, estaria a postular *ipso facto* a reiteração indefinida do trabalho. Graças porém à inteligibilidade dos objetos, o indivíduo transpassa a realidade antagônica, colocando-se como fim em si absoluto, realizando a ideia que, nascendo agora da objetividade, *produz-se* a si mesma².

A esse processo lógico, onde cada figura representa uma determinação abstrata, onde por exemplo o carecimento é mais uma categoria racional, um impulso da razão, do que um comportamento efetivo, Feuerbach e o jovem Marx pretenderam emprestar uma concretidade originária, vitalista e antepredicativa. Para isso, o que Hegel distinguia cuidadosamente (a ordem das determinações categoriais e a ordem das determinações naturais), deve confluir num mesmo processo. A natureza surge em lugar da ideia, o procedimento concreto do ser vivo *naturalmente* haverá de determinar-se segundo a triplicidade hegeliana do conceito. Em que condições porém se dá essa identificação? Em primeiro lugar, a natureza não poderá ser concebida apenas como totalidade, conjunto de órgãos a cumprirem uma mesma função, mas deverá possuir o caráter de um todo *reflexionante*, capaz de autoprodução e autodiferenciação e provido de um impulso natural de particularizar-se em espécies inferiores. Vimos o jovem Marx considerar óbvio ter o ser vivo objetos reais como meios de sua autoprodução³, mas por trás dessa simples evidência percebemos a ingenuidade de conceber a natureza como um universal, com todas as determinações conceituais que lhe compete, sem contudo se firmar como desenvolvimento categorial. A natureza possuiria assim a capacidade natural de determinar-se na hierarquia dos gêneros e das espécies, numa ordem e numa pureza que só o conceito poderia admitir. Outras vezes, pressentindo talvez essa dificuldade, o jovem Marx dá outro rumo à sua investigação, carregando a espécie humana com toda a responsabilidade pelo universal. Veremos entretanto logo em seguida que esta hipótese também não será procedente.

¹ *Idem.* p. 425.

² *Idem.* p. 426-7.

³ Cf. Cap. III, § 2.

Suponhamos feita a identificação da natureza com a universalidade e imaginemos esta na qualidade de emanção intelectual ou psicológica daquela. Nem por isso desaparecem as dificuldades. Ao imbricar as duas ordens de determinação, as figuras concretas passam a manter entre si relações de uma nitidez e de uma determinabilidade que somente eram compatíveis com as propriedades do conceito. Hegel cuidava, por exemplo, de distinguir os pressupostos da ideia de gênero dos pressupostos do gênero biológico, de maneira a garantir as diferenças na particularização de ambos. A categoria gênero confirma sua natureza lógica na capacidade de particularizar-se em dois momentos que em si mesmos conservam por inteiro a universalidade genérica inicial. Tendo em vista porém que a natureza se caracteriza por obliterar o movimento do conceito, tendo em vista que o concreto, originando-se da conjunção de muitas determinações abstratas, nunca realiza nenhuma delas em sua pureza, fica patente a impossibilidade de as espécies naturais manterem uma contradição imediatamente dialética. Cada gênero possui mais de duas espécies que, por sua vez, não conservam em si a universalidade originária no modo da negação¹. Feuerbach e o jovem Marx, porém, ao fazerem do gênero uma determinação natural, continuam a pensá-lo com a mesma estrutura da categoria gênero, aceitam a mesma oposição das espécies a fim de sobre ela colar a triplicidade do conceito.

Identificar as duas ordens de determinação redundante, além do mais, numa dificuldade ainda maior para o pensamento que se quer manter dialético e materialista. É sabido que Hegel nega a leitura aristotélica do movimento de uma maneira muito mais drástica que os físicos do Renascimento. Pretende compreender como o móvel pode ser afetado *concomitantemente* por determinações contraditórias: agora estar aqui e acolá, existir em si e no outro e assim por diante. A solução tradicional supõe um terceiro termo substancial a servir de substrato aos opostos, de modo a esses serem tomados quer na qualidade de determinações providas de perspectivas diferentes, quer na qualidade de determinações que se sucedem no tempo. Para Hegel, ao contrário, nem toda contradição (por exemplo, A é infinito) deve ser resolvida graças a diferenças de pontos de vista (A é finito da ótica humana mas infinito da divina) ou graças à ação conciliadora do tempo (A é finito agora mas depois será infinito). A análise hegeliana quer encontrar uma vinculação *multilateral* e *concomitante* dos opostos que, por isso mesmo, afetará por inteiro o substrato substancial². Desde que se ocupa de oposições imediatas a resolverem-se no plano exclusivamente lógico e conceitual, a dialética hegeliana não poderia conceber a temporalidade como parâmetro exterior às coisas; deverá fazer com que ela nasça, ao contrário, da movimentação do próprio objeto que, na sua exteriorização, encontrará um tempo e um espaço adequados ao nível de concreção que o Absoluto se conferiu. O tempo se acrescentará assim ao desenvolvimento meramente categorial como uma dimensão que a lógica, fonte de qualquer atividade, desconhece.

Confluindo a ordem das determinações lógicas e a ordem das determinações naturais, perdurando a substância imóvel diante dos fenômenos contraditórios, não há como não expulsar a temporalidade do seio da substância; o tempo adquire o estatuto de coordenada. E com isso fica irremediavelmente impossibilitada a conciliação concomitante dos contraditórios. Feuerbach, na luta contra Hegel, não hesita em dar os dois passos fundamentais: 1) – nega a possibilidade de suprimir a substância enquanto fundamento do móvel: “A unidade imediata de determinações opostas só é válida e possível na abstração. Na realidade os opostos somente estão ligados através de um termo médio. Esse termo médio é o *objeto*, o sujeito da oposição”³, 2) – aparece

¹ Hegel: *WL. II*.

² Hegel: *WL. I*, p. 157, 191, 299, 352.

³ Feuerbach: *Gr.* § 46.

o tempo como o único conciliador. “O meio de *reunir determinações opostas ou contraditórias*, de uma maneira que corresponda à realidade, num só e mesmo ser, é apenas o tempo”¹. Pouco importa Feuerbach em seguida ter o cuidado de restringir ao homem essa forma de conciliação. A noção de contradição dialética ficou irremediavelmente comprometida; a substância se furta à radical oposição, o objeto finito passa a possuir uma determinação de per si, a saber, um núcleo perdurável na qualidade de substrato das determinações, de sorte que não há lugar no seu íntimo para a infinidade. Os contraditórios, em suma, são radicalmente distendidos, o não ser deixa de habitar todos os recessos do ser e a ontologia volta a trilhar os caminhos de Parmênides.

Como logrou Feuerbach passar por um pensador dialético, filiado ao universo do hegelianismo? Unicamente porque continua a pensar o movimento enquadrado na triplicidade do conceito e a substância do homem como a relação objetiva com tudo o que o cerca: processo de vir a ser no outro graças ao completo esgotamento de si mesmo. Analisemos essa pretensa solução mais pormenorizadamente.

A toda hora insiste no caráter determinado e sensível do ser, em oposição às abstrações da lógica hegeliana. No entanto, o sensível tem para ele duas significações bem distintas: de um lado é o indivíduo imediato presente na intuição sensível, de outro, a espécie concreta apreendida por uma intuição purificada pelo entendimento. Se a individualidade no fundo é um erro psicológico, o sensível específico possui em si mesmo sentido e razão e, portanto, uma universalidade originária, uma força genérica aquém do intelecto, capaz de reflexão natural. Sabemos que a espécie é um sujeito vivo que tem na consciência o paradigma de sua objetividade. Num ostensivo retorno a Leibniz, todos os seres do universo tomam vida, mas, em vez de pulverizados numa infinidade de mônadas fechadas sobre si mesmas, Feuerbach os divisa engrenados numa hierarquia natural de espécies. O princípio de especificação passa a resistir no mundo, a razão identifica-se à realidade exterior que, por isso mesmo, se vê dotada de um movimento de interiorização. Dentro de cada espécie, as determinações estão num constante relacionamento entre si a realizar as potencialidades iniciais. Todo objeto é, em suma, sujeito reflexionante *especificado*, o que torna possível subordinar as relações da reflexão pura (como a causalidade) a relações intersubjetivas do tipo da simpatia que vimos se exercer entre os astros. Em palavras mais chãs, a exata compreensão dos fenômenos implica na apreensão das relações vitais que os objetos mantêm entre si, de forma consciente ou não. Nada mais fácil portanto do que conceder ao gênero a capacidade de determinar-se, de particularizar-se e de chegar assim ao indivíduo separado, que todavia é motivado a superar essa separação.

Os objetos não estão apenas distribuídos em espécie estanques, entre eles está sempre operando um sistema de dominação, pois cada gênero inclui no raio de suas atividades, isto é, no círculo de sua objetividade realizada, outras espécies de que se alimenta. A espécie é uma totalidade que engloba outras totalidades parciais. No todo dessa hierarquia e desse festim vital encontra-se o intelecto, gênero dos gêneros, a consumir todos os seres ao menos em intenção. Como ser, o entendimento é o sujeito absoluto que se põe a si mesmo. No entanto, é parte da natureza, de modo que seu caráter absoluto deve ser efetuado dentro das condições estipuladas pelas limitações da espécie humana. Em que medida, porém, abarca e consome a totalidade do universo?

O consumo nessa altura pode ter dois sentidos: ou significa apenas a apreensão intelectual das relações vitais existentes, ou exprime de fato a atividade concreta de absorção do objeto pelo sujeito, acompanhada pelas trocas energéticas respectivas. Não há dúvida de

¹ *Idem*, § 47.

que Feuerbach envereda pelo primeiro caminho. Para ele a *praxis*, no fundo, se amolda ao conhecer e a dialética opera como uma *praxis* imaginária. É significativo o fato de programar o amor à humanidade como a forma de *praxis* por excelência, dedicando-se contudo a combater a especulação filosófica e religiosa. Limita-se a denunciar a *praxis* fantástica inerente a esse tipo de atividade intelectual, mas não se engaja numa luta política nem desenvolve qualquer atividade revolucionária. Todo o seu interesse se encaminha para a procura, na religião e na filosofia, das manifestações da alienação humana, tentando descobrir na patologia espiritual as raízes do homem autêntico. Já que o fundamento da alienação é no final psicológico, a única palavra de ordem a ser proferida por sua filosofia dirige-se contra as perversões do conhecimento. Importa sobretudo descobrir as virtudes regeneradoras da vida comunitária, trazer todos os homens para essa luz, a fim de que todos desfrutem as delícias do coletivismo postulado pela espécie.

Movendo-se no interior de determinações do entendimento, Feuerbach, em que pese ao seu vitalismo irracionalista, pode finalmente passar sem a negatividade hegeliana. Tendo fixado e isolado as determinações, a triplicidade do conceito serve-lhe apenas para descrever um processo que, no fundo, poderia ser descrito em outros termos. O retorno da alienação para a verdade do gênero humano não instaura uma objetividade radicalmente diferente. Sua dialética se desenvolve no plano do diálogo e da ambiguidade, numa constante alternância do ser-em-si e do ser-outro, sem desembocar numa síntese propriamente superior. Excluída, porém, a negatividade como supressão dos contraditórios, o que resta da dialética hegeliana a não ser o vago movimento de perda e recuperação, que a dialética cristã do pecado original já explorara?

O pensamento metodológico do jovem Marx não desenha seus contornos com tanta precisão e nitidez, talvez por isso mesmo seja mais rico e mais sugestivo. Evidentemente o consumo na segunda acepção mencionada, pretendendo substituir o impulso inerente à ideia absoluta, matriz de toda atividade e determinação, pelo trabalho definido no contexto artesanal. No entanto, ao tentar livrar-se dos impasses da dialética feuerbachiana, enreda-se em dificuldades ainda maiores. Não ficamos sabendo, em primeiro lugar, qual é de fato o ponto de partida das determinações dialéticas. Em certos textos, a natureza é concebida como objetividade independente autodeterminante, sujeito capaz de especificação. No desdobrar desse processo nasce o gênero humano, ponto final de longa série de transformações e começo de outras tantas. Por certo a autodeterminação não pode aparecer como autoprodução, porquanto, eliminada a ideia de um trabalhador transcendente pela própria colocação do problema, a ideia de um trabalhador imanente à natureza não seria nem materialista, pois introduziria sub-repticiamente um princípio espiritual a trabalhar a matéria, nem dialética, já que se moveria no dualismo entre matéria e espírito. Onde a natureza vai porém encontrar o princípio de sua especificação, a universalidade originária e motor do processo dialético? É evidente que a natureza não se dá imediatamente como universal; entretanto, em vários momentos da análise do jovem Marx, somos levados a crer que a força determinante do gênero humano provém de uma força ascendente, perdida na sucessão das espécies. O homem e a natureza possuiriam desde o início o mesmo princípio fundante, o espírito germinaria da natureza e as instituições sociais como o estado e o partido se filiariam às pedras por uma linhagem direta.

Noutros textos é o homem o princípio de tudo, a natureza apenas o corpo inorgânico, o ser-outro no qual deverá encontrar o cumprimento de suas virtualidades. Sabemos que a negatividade, no sentido hegeliano, demanda e passagem do ser-em-si no ser-outro, o mergulho na exterioridade, o esgotar-se nela; e, ao mesmo tempo, a certeza de que o outro não

é nada além do ser: é "o outro do primeiro, o negativo do imediato, que portanto está determinado como *mediato* e em geral contém em si a *determinação do primeiro*"¹. Na aplicação desse esquema às relações da espécie humana como natureza, a dialética do jovem Marx esbarra ademais, em duas dificuldades simétricas.

A primeira diz respeito ao caráter concreto que atribui à universalidade da espécie. No momento preciso em que se faz materialista, ao transformar o trabalho na manifestação de uma forma primitiva, estabelece entre os termos da contradição uma troca, uma assimilação mútua, que vicia o processo dialético, pois a unidade dos opostos não é obtida através da supressão dos termos contraditórios. Para Hegel, a unidade configura a identidade da identidade e da diferença, o momento em que se revela que o ser-outro nada mais é além da negação do ser-em-si, ou melhor, o próprio ser-em-si determinado. Desse modo, o processo dialético implica *ao mesmo tempo* a passagem *integral* de um termo no seu oposto e a certeza de que esse termo ao passar no outro está a conservar a si mesmo. O jovem Marx mantém a identidade dos opostos: entre o agente e o objeto da troca permeia a unidade da assimilação – sistema de ação recíproca – mas com isso fica suprimido o momento em que o ser-em-si desaparece no ser-outro, faz-se outro e se esgota nele, pois essa ação recíproca implica na manutenção da dualidade dos termos. Por mais que o homem trabalhe a natureza, por mais que ambos se alterem nesse processo, o homem se obstinará em não ser a natureza e *vice-versa*. Como evitar, no entanto, que as relações entre gênero e espécie caiam sob o mecanismo da causalidade? Hegel se esquivava ao problema inserindo-as no interior da universalidade do conceito pressuposto desde o início. Marx não terá outra solução a não ser se apelar para a mesma universalidade, atribuindo-lhe porém um caráter natural e biológico. Essa intervenção do conceito, na qualidade de *Deus ex machina*, não compromete em última instância a pureza de seu materialismo?

Se contudo supormos a incorporação do ser-em-si no ser-outro operada pelo trabalho, deparamos com a dificuldade simétrica. O pensamento materialista deve ver na objetividade contraposta ao gênero humano uma exterioridade nativa, impossível de ser considerada simples momento posto pelo sujeito. Tal é, além do mais, a chancela da necessidade da alienação, porquanto, como vimos, somente a capacidade das determinações naturais obrigará o homem a esquecer a transparência de sua universalidade primitiva. A natureza se dá como pressuposto concreto que há de ser consumido por inteiro a fim de que o homem reencontre sua livre destinação. Qual é porém a garantia de que será capaz de penetrá-la até seus recessos? O que nos assegura ser o trabalho uma atividade de tal sorte que seja capaz de destruir toda e qualquer resistência da matéria? É bem possível que o conhecimento e a dominação da natureza constituam apenas uma ideia reguladora a pretender uma realidade nunca alcançável. Nesse caso, nosso conhecimento seria sempre aproximado e nosso domínio sobre ela sempre incompleto, a caírem por conseguinte sob a égide do que Hegel denomina a má infinitude. O homem absorveria a natureza e o pretendido humanismo natural se revelaria uma triste utopia.

Vimos que para Hegel o problema não existia: a oposição contra a qual o ser vivo se defronta é em última instância estabelecida pelo próprio conceito, de modo que basta o mero reconhecimento da base intelectual do objeto assim posto para que a exterioridade se ilumine e se converta num momento do espírito. Obviamente o jovem Marx está impedido de seguir por esse caminho. Para ele o homem somente superará a contradição fundamental se dominar a natureza em sua própria naturalidade, se a submeter integralmente ao despotismo de seus fins. Como é possível porém uma identificação desse tipo? Quais as garantias de que o trabalho, enquanto exteriorização da espécie, possua essa faculdade extraordinária? Se Marx pretende

¹ Hegel: *WL. II*, 495.

salvaguardar o papel constituinte da *praxis*, não lhe é permitido pensar o objeto sensível em termos feuerbachianos, como se fosse subjetividade oculta e desgarrada. Desse modo, a identificação do homem e da natureza numa única realidade superior seria obtida às custas do esvaziamento da força constitutiva do trabalho e graças à sub-reptícia espiritualização do objeto. Por mais estranho que pareça, entretanto, encontramos nos textos do jovem Marx traços da redução da materialidade dos objetos, ou, em termos hegelianos, da transformação da realidade concreta numa objetividade adequada ao conceito.

É de notar primeiramente a vivificação do mundo. Tudo se submete às relações vitais, até mesmo a atração dos planetas. Dado isso, do mesmo modo que em Hegel, a objetividade oposta ao ser vivo não se determina pelas categorias da reflexão (causa e efeito, todo e parte, etc.), mas apenas é capaz de ser afetada por tais relações de uma forma subsidiária. No mundo entre o ser vivo e o mundo exterior existe uma secreta convivência.

O jovem Marx avança nessa direção ainda mais longe do que Feuerbach. De repente, sem elucidar a passagem da reflexão animal para a humana, provê essa última com a dimensão da consciência que, de uma perspectiva naturalista, se exprime no postulado da sociabilidade originária. Transformadas as relações entre os indivíduos, necessariamente se altera o sentido do comportamento do homem com a natureza: no fundo da objetividade há de ser encontrado o reflexo da organização social. Vimos os objetos se definirem através da exteriorização da sociabilidade, que tem nas coisas brutas o termo mediador. Desse modo, recuperar a objetividade alienada não implicaria na supressão da própria objetividade, como Marx não se cansa de salientar. Bastaria inserir a relação entre o homem e a natureza em outro contexto social – operação permitida pelo extraordinário desenvolvimento das forças produtivas – para que a alienação posta pelo início da história desaparecesse por completo. Tudo se resumiria pois num enorme esforço da humanidade de reformular sua própria organização e de vencer as resistências que a natureza, desde o início, opôs ao projeto de pleno desabrochamento das potencialidades humanas. No entanto, a passagem pelo trabalho subjetivo, com o necessário recurso à função fundamental da finalidade externa, vicia a possível solução. Seja qual for a transparência da organização social e o domínio que os homens exercerem sobre si e sobre a natureza, se tudo for em última instância conformado pela relação imediata do trabalhador com o objeto de seu trabalho, se o trabalho subjetivo em suma continuar a manter seu papel constitutivo, então a resistência natural dos objetos aos desígnios humanos, sua própria naturalidade, estará sempre a impedir sua cabal integração num mundo totalmente espiritualizado. A objetividade natural levanta um obstáculo intransponível ao trabalho do indivíduo, o qual somente poderá ser vencido quando for superada a própria objetividade do produto. Nesse contexto a solução hegeliana é inevitável. O indivíduo se defronta com o objeto exterior (sua exterioridade é condição de sua materialidade), fere-o com a força mecânica, a coisa resiste e se esquiva, de maneira que o processo sempre supõe uma insuficiência no cumprimento do projeto, uma imperfeição no produto e o condicionamento do trabalhador à situação natural. Para que o movimento dialético supere a má infinitude da finalidade externa, como não postular o aniquilamento da própria objetividade material? Quando o jovem Marx, portanto, retoma as análises individualistas da *Fenomenologia do Espírito*, obrigando ao processo de constituição dialética a afunilar-se na relação indivíduo e objeto, não está apenas recuperando as definições hegelianas como a de propriedade e de valor, que dependem diretamente da objetivação e exteriorização da pessoa, mas está pondo a continuidade do movimento dialético na dependência do consumo integral do objeto, ou melhor, da transformação da finalidade externa em interna. Ora, se o objeto não apresentar previamente a transparência do conceito, essa metamorfose torna-se impossível.

Estaríamos com essa objeção selando definitivamente a sorte da dialética materialista? Não teríamos outra alternativa a não ser retomar a loucura hegeliana ou desistir por completo de fundar a dialética numa ideia precisa de negatividade? Acompanhamos brevemente o novo caminho percorrido pela obra da maturidade. O fundamento se desloca da relação sujeito-objeto para uma objetividade-sujeito: a mercadoria. Na sociedade capitalista, industrial por excelência, a atividade do indivíduo se define e se estrutura no contexto abstrato postulado pela troca. A análise passa a mover-se em diferentes níveis de abstração nitidamente demarcados. Recuperam-se as hipóteses da economia política, como a demanda efetiva e a troca por equivalentes. O concreto é constituído pela trama das determinações essenciais. Reaparece a distinção entre a construção categorial e o nascimento histórico. Os contraditórios passam a anular-se ao mesmo tempo. Mas as definições hegelianas ligadas ao processo de exteriorização do indivíduo são expressamente ridicularizadas. Tudo indica que penetramos num novo universo de discurso. Será válida essa impressão? Na medida em que progride em suas análises situadas concretamente, cada vez mais Marx deixa de lado as questões metodológicas. Nunca porém as abandonou por completo, pois anuncia seu intento de escrever um trabalho em que examinaria o núcleo racional da dialética hegeliana. Esse projeto todavia nunca foi levado a cabo. E ficaram desse modo sem resposta uma série de questões fundamentais: 1) a superação das determinações contraditórias; 2) o esquema da temporalidade e as relações entre a análise categorial e a história; 3) a completude e a continuidade do movimento dialético; 4) a dialética da natureza. Engels tentou abordar o último problema; embora não tenha terminado sua investigação, hoje sabemos que o caminho tomado por ele dificilmente daria com uma solução convincente. Até mesmo nesse setor a questão continua aberta.

Talvez seja mais cômodo abandonar as incertezas à especulação dos filósofos e lançar-se de vez na construção da nova sociedade. O que importa porém não é a comodidade desta ou daquela posição, pois quem se propõe a alcançar a realidade racional o faz porque está disposto a honrar a verdade. Na sua própria *praxis* germina a dúvida e a interrogação; cumpre despertá-las.

BIBLIOGRAFIA (citada nos excertos)

FEUERBACH, Ludwig. *Gr. – Grundsätze der Philosophie der Zukunft* – vol. II.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Wissenschaft der Logik* – 2 vol., Ed. Geotg Lanson, Feliz Meiner, Leipzig, 1951; trad. Augusta e Rodolfo Mondolfo: *Ciencia de la Logica*, Libreria Hachette, B. Aires, 1956.

_____. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Ed. Johannes Hoffmeister, Felix Meiner, Hamburgo, 1955.

MARX, Karl. *Khr. – Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, Werke vol. I.

_____. *Hf. Die Heilige Familie*, W. vol. 2.

_____. *K. Das Kapital, Kritik der politische Ökonomie*, W. vol. 23, 24 e 25. *Le Capital* – 1º vol. Ed. Sociales, Paris.

R E S E Ñ A S

DEMARCACIONES

Número 4 / mayo 2016

Reseña de *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*, de Vittorio Morfino.

Leiden: Brill, 2014, 187 páginas.

Esteban Dominguez*

Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser, es un compendio de artículos escritos por Vittorio Morfino, profesor en la *Università degli studi di Milano-Bicocca*. El autor es una figura ya conocida dentro de los esfuerzos que diversos compañeros y compañeras vienen emprendiendo por repensar la filosofía materialista en la estela señalada por Louis Althusser. Pero Morfino no sólo es conocido por sus textos (muchos y variados), sino por una persistente vocación por generar las condiciones para que una serie de encuentros tengan lugar, para construir esta comunidad de los sin comunidad; althusserianos, spinozianos, nosotros mismos. En su escritura podemos reconocer, además, los trazos particulares mediante los cuales se inscribe en ese *pensiero vivente* que es la filosofía italiana¹.

En los estudios contemporáneos sobre el filósofo comunista es común encontrar dos tendencias. En uno de los extremos, pretender toparse con una teoría finalmente encontrada en un Althusser tardío condensado en textos póstumos que justificarían un *revival* del filósofo mediante todo aquello que permaneció oculto tras la década del ochenta. En otro de los extremos, la actitud exactamente inversa que consistiría en afirmar que lo esencial del autor ya estaba en los orígenes (y por consiguiente en su *final*), es decir, en sus clásicos textos como *Pour Marx* o *Lire le capital* -por no remontarnos más atrás en su producción -.

La apuesta de Morfino se encuentra, creo, en resistir a estas dos tentaciones. Parte sí, del reconocimiento de que con los textos de la década del ochenta *algo se ha roto* en el entramado althusseriano; pero se mantiene atento, previniéndose tanto de halagar como de rechazar de plano cualquier texto. *Non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere*. Nuestro filósofo emprende un desafío así de complicado, continuando la empresa tan sólo esbozada parcial y excesivamente por Althusser en los años ochenta, reinscribiéndola a su vez en los grandes interrogantes que lo asediaban desde la década del sesenta. Para desembrollar este desafío, Morfino identifica desde el comienzo de su libro *tres tareas y tres motivos*.

Tres tareas. Luego de surcar *la corriente subterránea del materialismo del encuentro* se nos imponen tres tareas de las que Morfino toma nota. 1. Una revisión de esa corriente dibujando sus fluctuaciones: Maquiavelo, Lucrecio y Spinoza, entre otros. 2. Un estudio específico de la práctica teórica de Althusser como parte de esa corriente. 3. Una tematización particular de las consideraciones del filósofo durante los años ochenta. Cada uno de los artículos compilados en *Plural Temporality...* forma parte de alguna de esas tareas, o de las tres a la vez.

Tres motivos. Por otro lado, al retomar lo sugerido en *Elementos de autocrítica* y en *Defensa de tesis de la Universidad de Amiens*, Morfino expone los motivos de la recuperación althusseriana de Spinoza. Primer motivo, el *proceso de conocimiento*, encontrando en el autor del *Tratado de la reforma del entendimiento* una teoría que rechaza cualquier cuestión concerniente al Origen, al Sujeto y al Derecho de conocimiento. Segundo, la *causalidad*, encontrando la formulación

* Licenciado en Ciencia Política; Instituto de Investigaciones, Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario. Correo Electrónico: esteban.dominguez@live.com.ar.

¹ Esposito, Roberto. *Il pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*. Torino, Einaudi, 2010.

necesaria para pensar la eficacia de una estructura sobre sus elementos. Tercero, la *ideología*, mediante el reconocimiento de la necesidad de la ilusión ideológica y del *materialismo de lo imaginario*.

Aquellas tres tareas y estos tres motivos son las premisas implícitas del libro que aquí reseñamos. Siendo su objetivo, moverse a través de estas para “pensar con tanta precisión como sea posible el sistema conceptual de esta filosofía entre Spinoza y Althusser” pues existiría “una clase de círculo hermenéutico entre los textos” de ambos filósofos. Círculo, por construir y a la vez siempre abierto. Existiría una interrogación insistente de los textos “de Spinoza a través de Althusser y viceversa en lo que refiere a la cuestión del materialismo”¹. Asumiendo la complejidad de estar ubicados en ese campo de batalla que es la filosofía, el autor emprende este desafío mediante una doble estrategia. Por un lado, reconstruir genealógicamente senderos posibles entre Spinoza, Maquiavelo, Lucrecio, Marx, Darwin y Simondon. Es decir, pensar a su modo, variable e indefinible de manera apodíctica aquella *corriente subterránea* del materialismo. Por otro lado, establecer líneas de demarcación sobre grandes temas (causalidad, totalidad, temporalidad, y más) entre “la filosofía de Spinoza y la gran tradición filosófica alemana de la inmanencia, desde Leibniz a Husserl, y desde Hegel a Engels”². Esto es, señalar con precisión los diques y espigones -si se permite la alusión maquiaveliana- que se han levantado para neutralizar aquella corriente caudalosa del materialismo aleatorio.

Emerge inmediatamente una sugerente discusión con Antonio Negri que aunque no es del todo abordada a lo largo del libro, sí es contundente ya que ubica la multiplicidad de temas abordados en los artículos en relación con aquello que los reúne y los vuelve a dispersar: la política y sólo ella, aquella en la que, al decir de Althusser, *nos encontramos perdidos y sin referencias*. Así, lejos de ahondar en la diferencia específica, nuestro autor recurre a esta confrontación para afirmar su posición. Posición que es, a su vez, una *apuesta* sometida a cierto juego en cada artículo de *Plural Temporality*: “intentar aferrar juntas ontología e historia, estructura y coyuntura”³. Esa necesidad se expresará en tres tesis que rondan su interpretación: 1. La *transindividualidad*, esto es, la primacía de la relación sobre los elementos. 2. La *aleatoriedad*, o la primacía del encuentro sobre la forma. 3. La *temporalidad plural*, es decir, la primacía de una temporalidad compleja por sobre el tiempo lineal. Estas tres tesis encabalgadas permitirían pensar diversas nociones del pensamiento político por fuera del esquema metafísico de la *presencia*. Una de las que recibirá particular atención en este libro será la noción spinozista de *multitudo*, entendiéndola no como “un sujeto pleno, una absoluta presencia”, sino como “un entrelazamiento, una articulación de tiempos que no pueden reducirse a una contemporaneidad esencial y que constituye el horizonte ineluctable de la acción política”⁴.

En el capítulo 1 nos encontramos con una investigación en torno a la figura de Engels como heredero a la vez de Spinoza y Hegel. Es esta una interrogación sobre la posibilidad de pensar a Engels por fuera del esquema de la presencia de la causalidad expresiva leibniziana y hegeliana. Al recuperar la asimilación engelsiana entre la *Causa sui* spinozista y la *Wechselwirkung* hegeliana, Morfino señala la proximidad de los argumentos advirtiendo la dificultad de trazar una línea de demarcación entre ambas que permita ver claro en Engels. Sin embargo, al analizar por un lado las implicancias de la *causa sui*, y por otro lado la genealogía de la

¹ Morfino, Vittorio. *Plural Temporality. Transindividuality and the aleatory between Spinoza and Althusser*. Leiden, Brill, 2014, p. 6. Traducción propia.

² *Ibid.*, p. 18.

³ *Ibid.*, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 15.

Wechselwirkung -interacción o acción recíproca- de Kant a Hegel, nuestro autor concluye que estos conceptos no son asimilables sino al riesgo de una completa mistificación del primero. Pues el segundo tiene una indeleble herencia hegeliana, *la teleología implícita en el proceso de la sustancia deviniendo sujeto*. Así, la falta de reconocimiento de la diferencia específica entre ambos conceptos no puede dejar de tener consecuencias: una recepción acrítica de toda progresión de la presencia; *de la necesidad a la libertad y de la sustancia al sujeto*. Por el contrario, como sabemos, la teoría spinozista de la sustancia como *causa sui* suprime toda concepción de la historia escrita de antemano, señalando que en “toda existencia singular (...) la necesaria contingencia de la duración es inscripta *ab origine*; su perseverancia es el efecto abierto y aleatorio de un campo de encuentros y choques entre poderes (...) que nunca pueden ser delimitadas de antemano”¹.

En el capítulo 2 -*Spinoza: ¿Una ontología de la relación?*- Morfino busca deshacer las lecturas que hacen del pensamiento de Spinoza una metafísica de la sustancia, mediante la recuperación de una expresión paradójica formulada unos años antes bajo el influjo simondoniano², según la cual en el pensamiento de Spinoza nos topáramos con una *ontología de la relación*. Entendiendo por esta, en su sentido más radical, *un discurso sobre el ser en el que la articulación entre sustancia y relación es invertida*. Luego de un recorrido por las nociones de *relación y sustancia* en Leibniz y Hegel, Morfino nos sugiere que los dos autores habrían puesto en términos verdaderamente radicales la cuestión de las relaciones pero que frente a las consecuencias implícitas habrían retrocedido, anclando sus consideraciones en los supuestos ontológicos de la *armonía preestablecida* y de la *astucia de la razón* respectivamente. La apuesta sería, entonces, buscar en Spinoza los instrumentos conceptuales necesarios para pensar la primacía de la relación sobre la sustancia. Aquello que llamamos una *ontología de la relación*, concluirá Morfino, sólo puede llevar ese nombre con la condición de emprender una modificación radical de las palabras, puesto que esta “ontología” no puede ser considerada en ningún sentido como una “filosofía primera”; esta ontología sería propiamente “la proscripción y el abandono metodológico de semejante pretensión”. Debería, por tanto, ser considerada “una filosofía ‘segunda’, una filosofía que siempre debe ser pensada en la contingencia de la *connexio singularis* de relaciones históricas dadas”³.

En el capítulo 3 -*‘El mundo por azar’: sobre Lucrecio y Spinoza*- el autor emprende la revisión de un trazo de aquella corriente subterránea del materialismo irreductible a la historia de la metafísica. La manera en que son leídas la *textura* lucreciana y la *connexio* spinoziana es explícitamente marcada por Althusser, destacando tres claves de lectura que llevan su firma: la primacía del encuentro sobre la forma; la negación de toda teleología; la afirmación de la historia como un proceso sin sujeto. Y señalando, también, que todo encuentro reposa sobre un triple abismo puesto que podría no haber ocurrido; podría haber sido breve; o podría no volver a ocurrir. En la misma estela, se inscribe el capítulo 4 -*La primacía del encuentro sobre la forma*-, el cual podría considerarse como el centro de toda la obra. No porque allí se condense algo así como su verdad, sino porque encontramos explicitadas algunas claves que recorren el resto de los capítulos. Es allí donde Morfino se detiene a analizar específica y detenidamente

¹ *Ibid.*, p. 44. Y continúa, para concluir: “Por consiguiente, si el concepto de *Wechselwirkung* implica una totalidad presente a sí misma como simultaneidad, una simultaneidad que constituye el camino que permite el flujo de un tiempo lineal, homogéneo y vacío, que puede ser llenado por la cronología de los estadios del desarrollo, en cambio, el concepto de *Causa sui* implica una totalidad sin clausura, una totalidad cuya eternidad es identificada con la necesaria e infinita red de duraciones modales. Esto significa que la libertad no puede ser entendida, como en Engels, como una reflexión consciente de la necesidad, como una transparencia finalmente alcanzada de la naturaleza y de la historia, sino como un grado de poder de la necesidad en el espacio aleatorio de la coyuntura”.

² Balibar, Étienne. *La filosofía de Marx*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2006.

³ *Ibid.*, p. 71.

algunos elementos del pensamiento althusseriano, y donde esboza el gesto de sistematizar, filtrar, cribar, las tesis presentes en *La corriente subterránea del materialismo del encuentro*. Es allí, finalmente, donde encontramos en acto una completa reflexión sobre qué significa ser herederos de una firma como la de Althusser: tarea siempre por delante en la que se revela que la desestimación de algunas posiciones y la incorporación de otras 'ajenas' a su entramado, son también formas de la *fidelidad*.

En el capítulo 5 -*La sintaxis de la violencia entre Hegel y Marx*- el autor pretende demostrar que la concepción de la violencia que encontramos en la expresión de Marx, «*la violencia es la partera de toda sociedad vieja preñada de una nueva*», está guiada por una sintaxis conceptual hegeliana y que en consecuencia resulta necesario emprender una expansión de su horizonte de sentido. Este capítulo es, a su modo, una continuación de las consideraciones de Althusser acerca de la *acumulación originaria* y el "encuentro (*das Vorgefundene*) entre el hombre de los escudos y la fuerza de trabajo desnuda"¹. Si leemos en esta clave el capítulo XXIV del tomo I de *El Capital* podemos pasar a comprender a la violencia -al decir de Morfino- en su *pluralidad de formas*, en su *omnipresencia* y en su *materialidad*. Producto de un desplazamiento en los temas abordados, caemos en la cuenta de que no estamos sino en un mismo problema. Pues hacia su conclusión nos topamos otra vez con el problema de la temporalidad, inscribiendo sus reflexiones en (y discutiendo con) una larga tradición que piensa juntas tiempo y violencia².

Finalmente, el capítulo 6 -*Los tiempos de la multitud*- lejos está de ser una síntesis en retraso de los argumentos esbozados. Es, más bien, su re-trazado. En este capítulo Lucrecio, Maquiavelo, Spinoza, Bloch y Althusser, transitan dispuestos a tomar posición en la batalla. Morfino se propone demostrar que si el concepto de *multitud* presenta una alteridad radical respecto a otras categorías políticas como la de *pueblo* es principalmente porque aquel concepto está basado en una temporalidad específica. El autor sostiene que para apreciar en su radicalidad la noción de multitud lo que se necesita es un concepto de temporalidad diferente al de la co-existencia temporal. Antes bien, su temporalidad específica es la de lo *no-contemporáneo*, la de la imposible contemporaneidad consigo misma. Pero ¿por qué esta insistencia en dar cuenta de la no-contemporaneidad? Simplemente, aquella sería la única estructura temporal en la que algo así como *la política* puede tener lugar: "el tejido de la temporalidad plural que constituye el ser de la multitud torna obsoleta toda acción política que sea concebida como una acción transitiva que no tenga en cuenta esta complejidad"³. Lo que se gana con esta concepción de la multitud, concluye Morfino, es

una suerte de 'crítica de la razón política pura', esto es, la formulación de las condiciones de posibilidad para pensar el horizonte político o el problemático comienzo desde el cual es posible producir un análisis de las relaciones de fuerzas en las cuales la acción política puede ser inscripta⁴

Antes del final, dos comentarios más. Relativos, esta vez, a la propia escritura del autor, a cierta herencia althusseriana.

Primero, encontramos en el trazo de su escritura una vocación pedagógica, sin simplificaciones, sin concesiones, pero sí con un esfuerzo por ver claro, por organizar, por

¹ Althusser, Louis. *Para un materialismo aleatorio*. Madrid, Arena, 2002, p. 65.

² A quien hace referencia aquí es a Walter Benjamin, pero Morfino cree que en la versión benjaminiana permanece latente cierta escatología en absoluto hallable en Althusser.

³ Morfino, V. *Op. cit.*, p. 172.

⁴ *Ibid.*, p. 16.

pasar en limpio. Actitud que aquí sentimos próxima a la insistencia althusseriana en la importancia de la organización, por la *ambivalancia* de su institución, pero más aún por su *necesidad*. La filosofía es en Morfino, un trabajo riguroso de exposición, de explicitación como condición de comunicación. De gramsciana *traducibilidad* requerida para forjar, aquí y ahora *en este presente sin presente rector*, una comunidad de lectores.

Segundo y en relación con lo anterior, encontramos en el texto una reiteración de los argumentos; con insistencia, capítulo por capítulo. Pero sabemos que no hay mera repetición (¿a caso cuándo la hay?). Allí los argumentos no dejan de volver, hay por ejemplo un recurso constante a señalar '2 o 3 tesis' que resumirían alguna cuestión; pero esas '2 o 3 tesis' no son siempre las mismas, y cuando lo son tampoco son precisamente iguales. Pues estas se modifican en el juego que el autor dispone en su entrelazamiento. Por eso, leer a Morfino no es tanto leer aquello que éste dice, sino la manera en la que estas formulaciones son dispuestas en un campo constituido para la batalla. Leerlo es, sin más, encontrar una sucesión de composiciones, un mundo de posibles al interior de la finitud imperante. No es poco.

DEMARCACIONES

REVISTA LATINOAMERICANA DE ESTUDIOS ALTHUSSERIANOS

Número 4 / mayo 2016

La reproducción de los textos está permitida citando la fuente