

De la sexta tesis sobre Feuerbach a un principio (marxista) de
individuación.
Étienne Balibar y la “ontología de la relación”

*From the 6th Thesis on Feuerbach to a (Marxist) principle of individuation.
Étienne Balibar and the “ontology of relation”*

Vicente Montenegro

Universidad de Los Lagos, Chile

vmontenegrobralic@gmail.com

Resumen

Proponemos una lectura de la tesis de la “ontología de la relación” propuesta por Balibar, abordando dos momentos de su producción teórica: su lectura de la sexta tesis sobre Feuerbach de Marx como germen de una ontología relacional o de un pensamiento de lo transindividual; y un análisis del desarrollo de esta tesis en términos de lo que Balibar llama “diferencias antropológicas”. Siguiendo la propuesta de Balibar, sostenemos que los elementos teóricos básicos de un pensamiento transindividual pueden ser encontrados en las contribuciones de Althusser y Balibar en Lire Le Capital (1965), lo cual abre la posibilidad de concebir un “principio marxista de individuación”. Se concluye con una discusión sobre los límites y efectos de la tesis propuesta por Balibar.

Palabras clave: ontología relacional, transindividual, Simondon, diferencias antropológicas, formas de individualidad.

Abstract

This paper offers a reading of Etienne Balibar’s thesis of an “ontology of relation”, considering two moments of his theoretical production: his reading of Marx’s 6th thesis on Feuerbach as the grounds for a relational ontology or a thought on transindividuality; and an analysis of the development of this thesis in terms of what Balibar calls “anthropological differences”. Following Balibar, in this paper I suggest that the basic



Received: 16/08/2022. Final version: 25/03/2023

eISSN 0719-4242 – © 2023 Instituto de Filosofía, Universidad de Valparaíso

This article is distributed under the terms of the

Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 Internacional License



CC BY-NC-ND

theoretical elements of a thought on transindividuality can be found in both Althusser and Balibar’s contributions to Lire Le Capital (1965), which opens the possibility of conceiving a “Marxist principle of individuation”. I conclude by discussing the limits and the effects of Balibar’s proposal.

Keywords: relational ontology, transindividuality, Simondon, anthropological differences, forms of individuality.

1. Introducción

En su pequeño libro publicado en 1993, *La filosofía de Marx*, Étienne Balibar propone una ambiciosa reconstrucción de la filosofía del autor del *Capital*, presentando simultáneamente las múltiples “filosofías marxistas” a las que ha dado lugar el pensamiento de Marx. El que fuera algunas décadas atrás discípulo y colaborador de Louis Althusser, expone allí con erudición enciclopédica las diferentes tendencias que recorren al marxismo. De la filosofía de la praxis al problema de la producción, de la filosofía de la historia al problema del tiempo y el progreso histórico, pasando por el delicado terreno de la ideología y el fetichismo, el libro de Balibar podría parecer a primera vista otro más de esos libros de “introducción a Marx”, una especie de manual dirigido a un público no especializado. Y en un sentido lo es (el libro presenta cuadros explicativos, una cronología, y una guía de lectura). Pero lo que Balibar hace al mismo tiempo, de manera más o menos explícita, es formular una serie de tesis respecto a la filosofía de Marx (y a las distintas filosofías marxistas), que hacen que este breve libro no pueda ser considerado como una simple introducción, sino más bien como una obra central en la propia elaboración teórica de Balibar.

En este trabajo me interesa examinar particularmente una de aquellas tesis, la que, partiendo justamente de una revisión del extenso debate provocado por las famosas “Tesis sobre Feuerbach” (y en específico, la sexta tesis), permite apreciar en qué sentido existe en Marx un pensamiento de la “relación constitutiva”, un pensamiento de lo “transindividual”, o bien, lo que Balibar llama igualmente una “ontología de la relación” (2014, 66-72). Si bien en este libro Balibar no se detiene demasiado en desarrollar las implicancias filosóficas de esta tesis (ni tampoco en examinar la eventual equivalencia entre las tres expresiones utilizadas), sí hace referencia a un concepto y un autor al que volverá a recurrir en trabajos posteriores. Se trata del concepto de lo “transindividual” de Gilbert Simondon (2013). En lo que sigue, quisiera analizar el sentido de la tesis sobre una “ontología de la relación” en la filosofía de Marx, siguiendo los términos planteados por Balibar, específicamente en dos momentos de su producción teórica. Primero, me concentro en un análisis de la ya mencionada sexta tesis sobre Feuerbach, considerando igualmente algunas de las lecturas más relevantes que se han hecho de dicha tesis en términos de un pensamiento de la relación constitutiva o de una ontología de la relación. En segundo lugar, analizo la hipótesis de las “diferencias antropológicas” en algunos de los trabajos más recientes de Balibar, como alternativa o corolario a la tesis de una ontología de la relación. En la cuarta sección del artículo, me interesa demostrar que mucho



antes de los trabajos en los que Balibar propone esta tesis, tanto él como Althusser habían desarrollado ya en *Lire Le Capital* los elementos teóricos básicos para pensar no solo en la noción de una relación constitutiva, o en el concepto de lo transindividual, sino incluso en un “principio de individuación” que, dada su elaboración en el seno de una lectura de *El Capital*, cabría considerar como un principio *marxista* de individuación. A partir de allí, concluiremos con algunas consideraciones sobre los límites y alcances de la expresión “ontología de la relación” en los trabajos de Balibar y de algunos autores que han discutido recientemente esta tesis.

2. Leer la sexta tesis sobre Feuerbach

Quizás conviene partir por recordar que las llamadas “Tesis sobre Feuerbach” nunca fueron publicadas en vida por Marx, y que fueron dadas a conocer al público gracias a Engels, quien las incluye en forma de apéndice a su libro *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana* (1978), publicado en 1888, es decir, cinco años después de la muerte de Marx. Se trata en rigor de un conjunto de notas, verdaderos aforismos, que Marx redacta en 1845 (mismo año de redacción de *La ideología alemana*, obra inacabada que también permanece inédita hasta 1932), y cuyo original solo contenía el encabezado “*Ad Feuerbach*”, esto es, “Sobre Feuerbach” o “A propósito de Feuerbach”, de manera que el título de “Tesis” es en realidad un añadido del propio Engels. Es más, como demuestran los atentos comentarios de Labica (2014) y Macherey (2008), Engels introdujo una serie de “correcciones” en el texto de Marx que a veces alteraban en más de un sentido la redacción original.

Por lo general, los diferentes lecturas que se han hecho (Goldmann 1968¹; Lefebvre 1990, 53-72; Bloch 2007, 295-338; Löwy 1972, 164-174) tienden a coincidir en que lo característico del conjunto de las once tesis es una crítica radical de la filosofía, tanto en su versión idealista (con Hegel como máximo representante) como en su versión materialista (un materialismo “sensualista” que encuentra en el propio Feuerbach la versión más elaborada). Condensado en la archicitada tesis 11, tal gesto indicaría un esfuerzo de Marx por “salir” de la filosofía, poner fin a la filosofía como práctica necesariamente idealista e idealizante de las condiciones materiales y los conflictos reales que constituyen el devenir histórico de lo que pronto ambos autores llamarán “lucha de clases”. Una lectura alternativa a este abandono, sin embargo, o a esta supresión pura y simple de la filosofía (cuyos impasses no son difíciles de percibir), es considerar que no es la filosofía como tal, sino la filosofía clásica alemana,

¹ Aunque no podamos discutirlo aquí en detalle, hay que señalar que Goldmann hace un uso recurrente del término “transindividual”, pero a nuestro juicio de manera completamente diferente a como lo entiende Simondon. El signo más inequívoco es de hecho que Goldmann habla siempre de un “sujeto transindividual” (equivalente a un “sujeto colectivo”), que estaría “constituido de individuos y de relaciones interindividuales” (1968, 54). Al respecto, ver Morfino (2014a).

justamente, la que se debe criticar y en último término abandonar². No se trataría así de una salida absoluta y definitiva de la filosofía, que logra instalarse por decreto, por así decirlo, en el terreno de la pura praxis, sino que se trataría del abandono de una cierta forma de *hacer* filosofía, de poner fin a una determinada concepción de la filosofía, con el fin de inaugurar una nueva (y revolucionaria) *práctica* de la filosofía. Es desde esta última perspectiva que nos parece más ajustado y fecundo leer estas tesis.

Dado que es a partir de una discusión detallada en torno a lo que dice la sexta tesis en particular que Balibar propone hablar de una “ontología de la relación”, resulta pertinente citarla aquí íntegramente para luego analizar con más detalle el tipo de desplazamiento teórico que esas breves líneas producen en la filosofía.

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

1. a hacer abstracción del proceso histórico, ateniéndose al sentimiento religioso como tal y así presuponer un individuo humano abstracto, aislado;
2. en él, la esencia humana sólo puede concebirse como “género”, como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos. (Marx 2015, 109)³

En perfecta sintonía con *La ideología alemana*, esta tesis refleja la crítica radical del materialismo especulativo que expresa la “falsa” crítica de Feuerbach (falsa porque totalmente disociada de la *práctica*), y en particular, de su concepción de la *esencia humana*. Como lo expresa un pasaje del capítulo sobre Feuerbach,

Es cierto que Feuerbach les lleva a los materialistas “puros” la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un “objeto sensible”; pero (...) manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada, bajo las condiciones de vida existentes que han hecho de ellos lo que son, no llega nunca, por ello mismo, hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto “el hombre”, y solo consigue reconocer en la sensación el “hombre real, individual, corpóreo”; es decir, no conoce más “relaciones humanas” “entre el hombre y el hombre” que las del amor y la amistad, y además, idealizadas. No nos ofrece

² El título de la obra de Engels en las que son publicadas por vez primera las “Tesis” (*Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie*), refleja el sentido de esta posición: Engels utiliza literalmente el término “salida” (*Ausgang*), pero es una salida de la filosofía clásica alemana, y no de la filosofía en cuanto tal.

³ La versión de Wenceslao Roces varía ligeramente (ver Marx y Engels 2014, 501). Para la redacción original en alemán, ver Marx (1978).

crítica alguna de las condiciones de vida actuales. No consigue nunca, por tanto, concebir el mundo sensible como la *actividad* sensible y viva total de los individuos que lo forman. (Marx y Engels 2014, 37)

En este sentido, lo que está en juego en la crítica de Marx a Feuerbach en esta sexta tesis, no es solamente toda la tradición de la antropología (filosófica o no), en tanto discurso que aspira a proveer una definición del *hombre*, de la esencia o la naturaleza humana. Es ante todo una discusión sobre el concepto mismo de *esencia*, y se podría decir que toda la significación de esta tesis se concentra específicamente en la frase: “*In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*”. Mediante esta definición, sostiene Balibar, Marx opera un desplazamiento decisivo tanto en la comprensión de la esencia *humana* como en la comprensión del concepto de *esencia*. Desde este punto de vista, llama la atención que el propio Althusser no se haya interesado mayormente en los efectos que esta fórmula podría tener, y que haya despachado rápidamente la lectura de la sexta tesis diciendo que la frase “conjunto de relaciones sociales”, tomada al pie de la letra, “*no significa nada*” (Althusser 2005, 254). Lo categórico de esta observación contrasta sin embargo con los numerosos lugares en los que Althusser destaca lo enigmático de las “Tesis sobre Feuerbach”, especialmente en el prefacio a *Pour Marx*, cuando afirma:

Los breves destellos de las *Tesis sobre Feuerbach* encandilan a los filósofos que se les acercan, pero cada uno sabe que un destello deslumbra más que ilumina, y que nada es más difícil de situar en el espacio de la noche que un resplandor de luz que la rompe. Un día habrá que hacer visible lo enigmático de estas once Tesis falsamente transparentes. (Althusser 2005, 28)

En “La querrela del humanismo”, en tanto (escrito en 1967), Althusser vuelve a comentar largamente las implicaciones conceptuales de la sexta tesis, donde si bien se explica con mayor detalle sobre sus reticencias a leer la frase “conjunto de relaciones sociales” en el sentido que propondrán años después Balibar y Macherey, reafirma su sospecha de que tal idea no puede evitar referir al concepto feuerbachiano de género o esencia humana (Althusser 1995a, 470-480). Vale la pena recordar aquí que este pasaje en específico constituye el centro de uno de los desacuerdos más importantes de Althusser con Lucien Sève, por entonces, filósofo oficial del Partido Comunista Francés. En su libro *Marxismo y teoría de la personalidad*, publicado en 1969, Sève desarrolla una larga argumentación para defender la posibilidad de un “humanismo científico” o un “humanismo teórico marxista”, que se opondría tanto al antihumanismo teórico propuesto por Althusser, como al humanismo marxista o socialista defendido por Roger Garaudy o Adam Schaff. Diferenciándose de una y otra posición, Sève defiende la posibilidad de “una definición materialista de la esencia humana” (1973, 66, n. 5); la “validez teórica del concepto de hombre” (1973, 68); y la posibilidad de una “articulación científica” entre antropología y materialismo histórico (1973, 77, n. 23). Aunque en su momento Althusser nunca respondió públicamente a las críticas de Sève, no sería forzado considerar los trabajos posteriores de Balibar y Macherey como un “arreglo de cuentas” en torno a una de las

tesis que más atención concentró en el campo teórico marxista de los años 1960-1970⁴. Para Balibar (al igual que para Macherey), la sexta tesis contiene un elemento crítico, anti-metafísico, incluso deconstructivo, que no debe ser pasado por alto.

Según Balibar, la filosofía tradicionalmente ha pensado la esencia como una idea o una abstracción, que luego es concebida como “en cierto modo ‘alojada’ (*inwohnend*) en los individuos del mismo género, ya sea como una cualidad que poseen, a partir de la cual se pueden clasificar, ya sea como una forma o una potencia que los hace existir como tantas copias del mismo modelo” (2014, 68-69).

Esta tradición (que remonta al sustancialismo y al “hylemorfismo” aristotélico), tiene implicaciones profundamente teológicas. En su comentario a estas tesis, Macherey destaca el hecho que toda una “doctrina de las formas sustanciales” tenía como propósito combatir “la idea de la mezcla o de la confusión de las formas” (2008, 146), es decir, la amenaza de un mundo que está en proceso de perder sus referentes, su sentido o simplemente la estabilidad de un orden. En otras palabras, es la amenaza de lo “demoníaco” o lo “monstruoso” de un mundo en el que reina la transgresión. Un tal mundo,

donde ya nada es seguro, librado al caos por haber sido privado de sus barreras genéricas, es propiamente hablando demoníaco, pues es abandonado a las impurezas compuestas de lo híbrido y lo falsificado. La mezcla es la imagen por excelencia del desorden, de un universo en colapso y desamparado, enloquecido. (Macherey 2008, 146-47)

Una de las fronteras más comunes y que más empeño ha puesto la filosofía en resguardar, es justamente la frontera que separa al humano de las diferentes formas de animalidad. Así, no debe sorprender que esta redefinición radical de la esencia ponga en cuestión no solo la antropología feuerbachiana (una “antropología absoluta” que Althusser lúcidamente llamó una “biología trascendental” [Althusser 1995b, 81]), sino la posibilidad misma de una antropología como tal, en la medida que no es solo la definición del “hombre” la que se vuelve algo fútil, sino que también la distinción misma entre género y especie se torna altamente problemática. Tal vez la consecuencia más profunda de esta redefinición de la esencia es el hecho de que la esencia humana se ve así “desecha” o “diseminada” en el conjunto de las relaciones sociales, en “relaciones múltiples y activas que los individuos establecen los unos con los otros” (Balibar 2014, 69). El “género” humano, si podemos decir que existe, su “ser genérico” (el *Gattungswesen* del que habla Marx en los *Manuscritos de 1844* [2001]), se compone así de esas relaciones múltiples: “ellas lo definen porque lo constituyen a cada instante, bajo formas múltiples” (Balibar 2014, 69). Este es el único contenido “efectivo” o “real” que puede tener

⁴ Aunque una discusión más detallada de este diferendo requeriría otro estudio, creemos que son dos los elementos más importantes que explicarían esta diferencia: (1) la resistencia por parte de Sève a abandonar términos como el de “esencia” y “hombre” como conceptos con validez teórica (como indica la cita precedente); y (2) su rechazo (o nuevamente su *resistencia*) a incorporar los descubrimientos de la teoría psicoanalítica en su propia reflexión teórica. Algunas pistas de esta discusión pueden encontrarse en la extensa correspondencia hoy disponible: ver Althusser y Sève (2018).

una noción de “esencia humana”, de manera que podemos preguntarnos legítimamente si la fórmula misma sigue siendo pertinente: para Macherey, la esencia se vuelve una “no-esencia” (2008, 153, 155); para Balibar, quien pone el acento en el “pasaje a la efectividad” que expresa la palabra alemana *Wirklichkeit*, el concepto mismo de esencia (*Wesen*) “no tiene otro contenido que una actividad o proceso, en otros términos, una *praxis*” (2014, 219). De este modo, el concepto de esencia adquiere en último término un significado “anti-ontológico” (Balibar 2014, 235)⁵.

Hay otro elemento al que tanto Balibar como Macherey ponen especial atención en su lectura de la sexta tesis, y es el uso que hace Marx del término francés “*ensemble*”, que Marx escribe correctamente con minúscula pero que luego Engels consideró necesario corregir, “germanizándola”, al escribir *Ensemble* con mayúscula (como se escriben todos los sustantivos en alemán). La palabra *ensemble* refiere a un “conjunto” o “agrupamiento”, pero también al “acto” de poner en conjunto, de reunir o reagrupar, sin que ello presuponga que los elementos reunidos constituyen así una “totalidad en sí, es decir, de derecho, unificada”, como lo expresan los términos alemanes *das Ganze*, *die Ganzheit*, o *die Totalität*. “*Das ensemble*, es por lo tanto una multiplicidad indefinidamente abierta y en curso de recomposición, que resulta de la coexistencia o la cohabitación de los miembros o elementos que la componen” (Macherey 2008, 150). Como dice Balibar en otros términos, la palabra *ensemble* “produce un efecto performativo de ‘destotalización’, al deconstruir el *efecto-totalidad*” provocado por categorías filosóficas como “*das Ganze*” (2014, 232). Desde este punto de vista, el término *ensemble* indica que la “sociedad”, por ejemplo, nunca es una unidad estable, ni una “totalidad unificada y homogénea, organizada a partir de un principio inmanente de finalidad”. Al contrario, “ella es lo que resulta de la combinación y de la interacción de las ‘relaciones sociales’, combinación e interacción de la que ella es el producto histórico, afectado por cierto grado de contingencia” (Macherey 2008, 151). La sociedad no puede entenderse ni como totalidad ya dada o constituida, ni como simple suma de individuos, en la que cada individuo participa como unidad originaria igualmente ya constituida.

De este modo, lo que la sexta tesis exige poner en cuestión, es a la vez el “punto de vista individualista” (primado del individuo sobre la sociedad) como el “punto de vista organicista” u “holista” (primado, inverso, de la sociedad sobre el individuo) (Balibar 2014, 70-71). Es justamente en este punto que se pueden reconocer los elementos teóricos de un pensamiento de la “relación constitutiva” que desplaza a la vez el problema de la *esencia humana* como la cuestión del *todo social*, tal y como se entiende por el nombre de “sociedad”. Este pensamiento de la relación constitutiva es el que Balibar propone designar con el concepto de “transindividualidad”, o también, con la fórmula de una “ontología de la relación”. Esta perspectiva no pretende buscar “lo que es idealmente ‘en’ cada individuo (como una forma o una sustancia)

⁵ Sève sostiene que la sexta tesis produce un “excentramiento social de la esencia humana” (1973, 335). Aunque el gesto que busca marcar Sève mediante tal fórmula pueda parecer cercano al problema al que apunta Balibar, tanto los conceptos como la estrategia teórica seguida por Sève nos parece que conducen a resultados diferentes.

(...), sino aquello que existe *entre los individuos*, del hecho de sus múltiples [relaciones e] interacciones” (Balibar 2014, 71). En el fondo, dice Balibar, “las palabras ‘conjunto’ [*ensemble*], ‘relaciones’ y ‘sociales’ dicen todas la misma cosa” (2014, 69), lo que significa que las tres rechazan tanto la posición trascendental según la cual una “esencia humana” precede la existencia de los individuos, así como la posición empirista o positivista que concibe la existencia de los individuos como dato primario y originario. Como sostiene igualmente Macherey, no hay que pensar “ni el género, ni el individuo, sino las relaciones, e incluso los complejos de relaciones” (2008, 152).

Si bien ciertas afirmaciones de Macherey o Balibar parecen todavía reposar sobre cierta “unidad” ya constituida del individuo (o del “elemento” de la estructura), la lectura de la sexta tesis fácilmente puede ser reconducida a términos propiamente transindividuales, es decir, que tanto los individuos como el conjunto de relaciones que designa el término *ensemble* se hallan estrechamente imbricados, no son más que estados *metaestables* cuyos procesos de individuación son continuos y siempre provisorios. Balibar de hecho habla de las relaciones sociales como en un estado de “incesante transformación”, lo que, dicho de otro modo, señala el constante *devenir* de dichas relaciones y de la *individuación* de los individuos que componen y recomponen tales relaciones. En cuanto a Macherey, hay que recordar que es quien redacta el prefacio a la reedición de 2013 del libro de Muriel Combes, en donde no solo alaba el trabajo erudito de la autora, sino que también muestra mayor familiaridad con el pensamiento de Simondon, reconociendo la importancia fundamental que pueden tener sus conceptos para una reconsideración de los debates en los que él mismo participó en los años 1960-1970. Allí sostiene, por ejemplo, lo siguiente:

Al poner de relieve la cuestión de la individuación, y al proponer comprender el individuo a partir de la individuación, y no a la inversa, Simondon se da los medios para superar la alternativa tradicional entre génesis y estructura: el devenir, tal como lo concibe, es toma de formas, en el plural de la palabra forma, precisamente en la medida en que consiste en un proceso de estructuración, en el que los valores de lo estructurado y de lo estructurante no pueden ser disociados, aquello de lo que el fenómeno físico de la cristalización provee el ejemplo elemental. (Macherey 2013, 11-12)

3. Entre ontología de la relación y transindividualidad. La hipótesis de las *diferencias atropológicas*

Si bien es en su libro de 1993 sobre la filosofía de Marx que Balibar formula la tesis de una “ontología de la relación”, es cierto que tal tesis siempre vino acompañada —como si fueran términos perfectamente intercambiables— de la tesis de un pensamiento transindividual en Marx. Incluso Balibar habla en esas mismas páginas de una “ontología transindividual” (2014, 71). Sin que sea nuestro propósito zanjar aquí la cuestión terminológica respecto del

estatuto de una tal ontología en el propio trabajo de Simondon⁶, baste recordar que una de las rupturas más importantes que pretende establecer el principio de individuación respecto de la tradición de la metafísica, es sustituir a una reflexión sobre la ontología, un pensamiento de la *ontogénesis*, cuyo problema ontológico fundamental no es la existencia del ser individual o colectivo, sino más bien la realidad de su *devenir*, es decir, del *proceso de individuación* de uno y otro ser, en tanto sistema de relaciones metaestables. Como afirma Simondon, a partir de la ontogénesis lo que interesa es “conocer el individuo a través de la individuación antes que la individuación a partir del individuo” (2013, 24). Si hay una “ontología de la relación” (o una “ontología relacional”) en Simondon, es en el sentido de que su filosofía permite asignar a la relación un estatuto propiamente ontológico y no secundario o derivado, como en las ontologías clásicas (platónica o aristotélica)⁷. Toda verdadera relación, dice Simondon, tiene “rango de ser”, o más exactamente, “la relación es una modalidad del ser” (2013, 32). Como explica igualmente Muriel Combes (cuyo trabajo Balibar reconoce en varios lugares): “que los seres *consistan* en relaciones, que la relación, por lo tanto, tenga rango de ser y constituya el ser, he ahí sin duda el postulado ontológico —o más bien ontogenético— central para una filosofía de la individuación” (Combes 1999, 40).

Aunque Balibar nunca se detiene a analizar y discutir con detalle los conceptos o los postulados ontogenéticos de Simondon⁸, pareciera que el aspecto propiamente *procesual* de la individuación, el hecho que la individuación sea eminentemente una *operación*, es uno de los elementos que Balibar retiene en su propia elaboración de una “ontología de la relación”. “Las relaciones de las que hablamos no son más que prácticas diferenciadas, acciones singulares de los individuos, los unos sobre los otros” (Balibar 2014, 71). Como sostiene igualmente en el “complemento” que añade a la reedición de 2014 de su libro sobre Marx, se trata de pensar la esencia humana como *praxis* o como pasaje a la efectividad (*Wirklichkeit*), esto es, “aquello que ella *deviene cuando es efectuada*, es decir *producida*, en tanto que resultado de operaciones materiales e históricas” (2014, 219)⁹. De manera análoga, en una conferencia sobre Spinoza pronunciada el mismo año en que publica *La filosofía de Marx*, Balibar define la substancia spinozista como aquello que “designa idénticamente el proceso infinito de producción de individuos y la infinidad de conexiones causales que existen entre ellos” (2018a, 201). Con todo, lo que anuncia en su libro sobre Marx es en rigor un “programa de investigación” por desarrollar, el que, de manera análoga al desplazamiento operado por Simondon, sustituye al problema de las “relaciones del individuo y del género”, un análisis de la “multiplicidad de relaciones, que son igualmente transiciones, transferencias o pasajes en los que se hace y se

⁶ Al respecto, remitimos al trabajo de Bardin (2015) y Barthélémy (2008).

⁷ Una aproximación distinta a este mismo esfuerzo filosófico por pensar de otro modo la relación, puede encontrarse en el trabajo de Gasché (1999), donde la referencia a Simondon es sin embargo inexistente.

⁸ Al respecto, ver Voss (2018) y Durán (2016).

⁹ Tal es el sentido de lo que Balibar llama la “interpretación fuerte” de la sexta tesis sobre Feuerbach: “el *concepto* de *Wesen* (ser o esencia) *no tiene otro contenido* que una actividad o un proceso, en otros términos, una *praxis*” (2014, 219).

deshace el vínculo de los individuos a la comunidad y que, a cambio, los constituye a ellos mismos” (Balibar 2014, 71). Pero el desarrollo de este programa de investigación en el propio trabajo de Balibar va a seguir un cierto desplazamiento desde la tesis de una “ontología de la relación” hacia la tarea de pensar lo *transindividual* como tal (Balibar 2018b). Y en este recorrido, hay una nueva hipótesis de trabajo que Balibar viene elaborando en años más recientes que tiene que ver con lo que él llama el problema de las “diferencias antropológicas”, y la posibilidad de pensar a partir de allí —a contracorriente de la posición más característica del proyecto althusseriano— en una antropología filosófica *no humanista*, o bien, una “antropología sin metafísica” (Sardinha 2014)¹⁰.

Por “diferencias antropológicas”, Balibar piensa básicamente en aquello que ciertos debates de la filosofía contemporánea (sobre todo en el feminismo y los estudios post-coloniales), identifican como el problema de la diferencia *sexual* y la diferencia *racial* (incluida la diferencia “étnica” o “cultural”), a lo cual Balibar añade la diferencia *intelectual*, entendida tanto en sentido marxista según la división del trabajo manual y el trabajo intelectual, como también, inspirándose en los trabajos de Foucault, como aquella que distingue y clasifica lo normal y lo patológico. A partir de la irreductibilidad de estas diferencias, que en último término son constitutivas de lo humano, Balibar aspira a pensar la cuestión de la *universalidad* a partir de su carácter intrínsecamente conflictivo, o bien, el problema de la naturaleza antinómica o incluso aporética de lo universal (Balibar 2012; 2016, 145-178). Lo interesante de esta perspectiva es que reformula la tesis de una “ontología de la relación” en el marco de una discusión sobre la necesidad de pensar una antropología filosófica no humanista, esto es, una antropología que contra toda definición de la esencia humana, o más bien, gracias a su “desencialización” o su “historización radical” (Balibar 2014, 202), piense más bien en el “conjunto de las relaciones sociales”, las que, pensadas en términos materialistas, no sólo están especificadas por las diferencias de clase (las relaciones sociales de producción), sino que necesariamente están también sobredeterminadas por las diferencias de sexo, raza e intelecto.

Más aún, esta reformulación del problema en términos de “diferencias antropológicas” permite al mismo tiempo pensar de otro modo el principio de individuación al que habíamos hecho referencia más arriba, pues al deshacer toda esencia o naturaleza humana preexistente, el mero hecho de *ser* humano se vuelve un problema ante el cual el individuo debe constantemente ensayar soluciones. Esto es literalmente lo que Simondon llamaría la *individualización*, en tanto individuación permanente del ser (vivo) individuado (Simondon 2013, 256-283). Las diferencias antropológicas operan en este sentido como las múltiples formas a partir de las cuales el individuo construye su “identidad”, o más bien, es constantemente constituido mediante operaciones de identificación y desidentificación. Las diferencias antropológicas

¹⁰ Nuevamente, es llamativa la cercanía terminológica con lo que Sève en su libro se proponía pensar en términos de una “*antropología no especulativa*” (1973, 81). A lo ya señalado en la nota 4, cabe añadir aquí que parte de lo que se podría responder a esta tentativa está contenido ya en la “Nota complementaria sobre el ‘humanismo real’” que Althusser añade a su ensayo “Marxismo y humanismo” (ver Althusser 2005, 251-258).

describen y especifican, de manera más o menos conflictiva (y en no pocos casos, de manera violenta), las *formas de subjetividad*, a la vez que el lugar o la *posición* que cada individuo ocupa en la sociedad, el colectivo (el “género” humano) o incluso, en el mundo.

Lo que denotan las ‘diferencias antropológicas’, sin lograr nunca fijarlo, no es tanto la diferencia *entre los individuos o los sujetos*, el ‘lugar’ desigualmente reconocido que ocupan en el ámbito dado de la especie o de la sociedad humana, o en sus bordes, sino la *disimetría* originaria de las ‘relaciones’ [*rappports*] o ‘vínculos’ [*relations*] mismos: esas relaciones por medio de las cuales los individuos *constituyen socialmente y políticamente lo humano* (y que, recíprocamente, los individualizan). (Balibar 2011, 509)

Así, la “*universalidad de las diferencias*”, como Balibar las llama usando deliberadamente una fórmula paradójica (2016, 155), apunta a esta condición propia de la modernidad en la que la universalidad y la diferencia se hallan simultáneamente presentes “*a la vez del lado de la especie (o de la comunidad) y del lado del individuo*”, pues ambas son “*inherentes a un fenómeno mucho más originario que estos términos distinguidos abstractamente el uno del otro, que es la relación misma, en sentido (inter)activo del término*” (Balibar 2011, 509).

Lo que la hipótesis de las diferencias antropológicas pareciera querer corregir (o evitar) es una lectura todavía demasiado abstracta de lo que la sexta tesis sobre Feuerbach designa como “conjunto de relaciones sociales” (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*). Dicha tesis podría no hacer más que desplazar la abstracción que Marx critica en Feuerbach al hacer de la relación “una actividad genérica fundamentalmente recíproca, y en ese sentido indiferenciada” (Balibar 2011, 512). En efecto, la sexta tesis nada dice (aún) sobre las relaciones de producción (*Produktionsverhältnisse*) o las relaciones de clase (*Klassenverhältnisse*), siendo la única determinación de dichas relaciones el adjetivo genérico de “social” (*gesellschaftlichen*). Sin olvidar que se trata de notas o aforismos que Marx no concibió para ser publicadas, el grado de indeterminación en el que se halla el concepto de relaciones sociales corre el riesgo de volver a subordinar todo el potencial de dislocación de dicho concepto a una ontología de la *sustancia*, en el sentido en que, por ejemplo, Georg Lukács denominó la filosofía de Marx justamente como una “ontología del ser social” (2007). Sin ignorar ese riesgo, de lo que se trata, para Balibar, es de explotar esa indeterminación para abrir la posibilidad de otras lecturas.

En este sentido, la *disimetría originaria* de la que habla Balibar, tiene el propósito de pensar el problema de la diferencia antropológica no como algo que se agrega a lo universal, sino como algo que “*lo contradice realizándolo*” (Balibar 2011, 512) (en un sentido no muy lejano a la manera en que Balibar describía el efecto producido por ese *Fremdwort*, “*das ensemble*”: como un “efecto performativo de ‘destotalización’”, o como deconstrucción del *efecto-totalidad*). De allí que Balibar aspire a pensar desde el materialismo antihumanista de Marx (pero también, desde cierta lectura de la antropología humanista de Kant), no tanto el problema del sujeto dividido o escindido, sino lo que él llama el “*malestar del sujeto*”, una expresión

que habría que traducir igualmente por “*malser* del sujeto” (*malêtre du sujet*)¹¹ (Balibar 2011, 513), pues señala la incertidumbre y el conflicto permanente a través del cual el sujeto llega a ser lo que es, o más bien, las condiciones inestables (o metaestables) en las que el individuo *deviene* constantemente. La actividad o la operación misma que es *ser* (individuo o sujeto, una mujer, un explotado, un sujeto racializado, etc.), implica necesariamente una tarea de resolución de problemas constante, un esfuerzo por encontrar y definir “su lugar” dentro de la sociedad (“su posición” en el *conjunto de relaciones sociales*), que no está exento de injusticias, exclusiones, así como de distintas formas y grados de violencia. De allí que esa actividad implique una cierta insatisfacción, o una especie de incompletud estructural (de allí el término: *malestar, malser*), precisamente porque la individuación, como tarea interminable, no admite un fin o un punto de llegada definitivo. Dicho en los términos de Simondon: “un ser nunca es completamente individualizado” (2013, 257).

Más exactamente, el lugar de este malser/malestar, es precisamente aquello que Marx designa como “conjunto de relaciones sociales”, es ese punto en que el “ser” o la “esencia” humana (*Wesen*) se desesencializa, se vuelve un “no-ser” o una “no-esencia”, es decir —literalmente— se vuelve un “monstruo” (*Unwesen*)¹². No se trata, por cierto, de pensar en algún tipo de “engendro” o ser “mutante” (aunque la figura del *cyborg* tal como es pensada por Haraway [1995] pueda resultar aquí bastante pertinente). Se trata más bien de pensar justamente el lugar de ese “malestar de la esencia” como “ser inesencial”, como *ser-en-relación*, o incluso el sujeto *en tanto relación*: “un sujeto que no sería solamente sujeto ‘de una’ relación (...) sino que sería ‘como tal’ relación” (Balibar 2011, 510). Ese es el lugar de lo transindividual, aquello que determina los procesos necesariamente conflictivos de configuración de la subjetividad y de la constitución política de lo común (procesos de individuación psíquica y colectiva). Las diferencias antropológicas intervienen así como una especie de mediación entre la subjetividad del individuo y la universalidad de principios transindividuales (como la igualdad o la libertad, tal como los entiende Balibar con el término “igualibertad”)¹³. Mediante las diferencias antropológicas, no solo es posible pensar el devenir de la individuación como “proceso ‘sin origen ni fin’ (como decía Althusser), una tarea indefinidamente recomenzada,

¹¹ Ver el comentario que ofrece Jacques Lezra (2021) sobre la traducción de este término en su posfacio a la reciente traducción del libro de Balibar (2021).

¹² No es casualidad en este sentido que, en el marco de una discusión sobre la “ontología relacional”, Filippo del Lucchese piense en “individuaciones monstruosas” a propósito de la apropiación deleuziana del principio de individuación de Simondon (Del Lucchese 2009). Como afirma Deleuze, “el pensamiento ‘hace’ la diferencia, pero la diferencia, es el monstruo”. La diferencia, entendida como jerarquía ontológica de potencias, como “anarquía de los seres”, es “el monstruo de todos los demonios” (Deleuze 1993, 44, 55). Toscano, por su parte, habla de una diferencia “originaria, an-árquica” (2006, 139). Cabe notar que este elemento anárquico y monstruoso es justamente el que subraya Macherey en su comentario de la sexta tesis.

¹³ En *La proposition de l'égaliberté*, Balibar utiliza recurrentemente el concepto de *transindividual* (ver, por ejemplo, Balibar 2010, 131). También en *La crainte des masses*, volumen que reúne ensayos escritos entre 1983 y 1996, Balibar acude con frecuencia a este concepto, aunque sin mencionar a Simondon (ver por ejemplo Balibar 1997a, 179).



una multiplicidad sin unidad”, sino que también permite entender que “no hay universalidad sin una dialéctica, sin contradicciones que le insuflan su energía y su movimiento” (Balibar 2011, 514). De manera que si el “malestar” o “malser” del sujeto es lo que explica que la esencia humana sea algo radicalmente *inesencial* (o “monstruoso”), es también lo que explica que sean posibles, de manera compleja y difícil (*malaisée*), los procesos de subversión del poder, de desplazamiento de fuerzas, y de configuración de otras formas de subjetividad.

La cuestión que queda así planteada es, una vez más, cómo entender el concepto de “relaciones sociales”, cómo interpretar la fórmula de la sexta tesis sobre el “conjunto (*ensemble*) de relaciones sociales”, sin que ello conduzca a universalizar las relaciones en un único concepto genérico de relación. El análisis de las diferencias antropológicas sería así una posible vía para pensar la expresión *das ensemble* como algo que designa necesariamente una *multiplicidad*, o bien una *heterogeneidad* entre diferentes relaciones sociales, donde no solo “ninguna relación es simétrica” (Balibar 2018c, 116), sino que ninguna puede asumir tampoco la posición determinante (ni siquiera aquellas que tradicionalmente el marxismo considera como “determinantes en última instancia”: las relaciones sociales de producción). Dicho de otro modo, “no hay ‘relación social *en sí*’” (Balibar 2014, 234), sino relaciones sociales siempre en plural, múltiples, diferenciadas.

4. *Lire Le Capital* y el “rol del individuo en la historia”: ¿hacia un principio (marxista) de individuación?

Entre las diferentes propuestas teóricas que permiten explicar el impacto internacional de la publicación de *Lire Le Capital* en 1965, sin duda la tesis del “antihumanismo teórico” de Marx ocupa un lugar central (tesis que Althusser desarrollada igualmente en *Pour Marx*, publicado el mismo año). Uno de los capítulos más polémicos escritos por Althusser en este volumen colectivo —titulado “El marxismo no es un historicismo”—, inicia con una declaración que, dirigida explícitamente contra Gramsci, involucraba igualmente a Sartre: “teóricamente hablando, el marxismo es (...) un antihumanismo y un antihistoricismo. En rigor, debería decir un a-humanismo y un a-historicismo” (Althusser *et al.* 2014, 310). Sin poder reconstruir aquí todos los ángulos del debate —el que, como han indicado Morfino (2015a) o el propio Balibar (2014b), no está exento de inexactitudes y reduccionismos por parte de Althusser— se puede decir en términos generales que para Althusser, tanto el “historicismo absoluto” de Gramsci como la “filosofía de la praxis” de Sartre comparten una base teórica común que Althusser identifica con el historicismo, y de modo más decisivo, con el vínculo que necesariamente asocia historicismo y humanismo. Dicho de manera esquemática, según Althusser, el historicismo defiende una concepción de la relación entre teoría y práctica (o entre filosofía y política) como una relación de “expresión directa”, la que solo es posible gracias a un aplanamiento y en último término una reducción de las diferencias reales entre las diferentes instancias en las que las prácticas sociales se desenvuelven, es decir, entre las diferencias de temporalidad de cada práctica social, articuladas o combinadas en una totalidad compleja. Esta reducción de las diferentes prácticas sociales, es

concomitante con una reducción de las diferentes relaciones sociales que estructuran una determinada formación social: para el historicismo, toda formación social es entendida como el resultado directo —la “expresión”— de las *relaciones humanas*, es decir, como el resultado de la praxis humana en general (Althusser *et al.* 2014, 338). Es desde aquí que el problema conecta con la pregunta clásica sobre el sujeto de la historia, el debate sobre *quién* hace la historia. Para el historicismo, sostiene Althusser, la respuesta es clara: los “actores de la historia” son al mismo tiempo “los autores de su texto”, los individuos de la praxis humana son los “sujetos de la producción”, es decir, los “sujetos de la historia”.

Contra la pregunta (humanista) que se plantea el historicismo, la lectura (antihumanista) del materialismo histórico plantea un problema totalmente distinto a la cuestión del sujeto de la historia. Como lo plantea Althusser, en lugar de interrogar quién hace la historia, o cuál es el rol del individuo en la historia, lo que importa es comprender las “*formas de existencia históricas de la individualidad*” (Althusser *et al.* 2014, 300). Me parece que es justamente esta propuesta la que permite pensar en el esbozo de un principio de individuación en ciertos pasajes de *Lire Le Capital*. Esta misma perspectiva es la que adopta Balibar en su propia contribución al libro, titulada “Sobre los conceptos fundamentales del materialismo histórico”. En lugar de “hombres” o “individuos”, o incluso, en lugar de “clases sociales” como sujetos colectivos ya constituidos (siendo el proletariado el caso emblemático en la tradición marxista), lo que interesa pensar son más bien los mecanismos que producen las “*formas diferenciales de la individualidad histórica*”, sostiene Balibar (Althusser *et al.* 2014, 490). Por cierto, en 1965, ni Althusser ni Balibar tenían en mente el problema de la individuación, o el concepto de lo “transindividual” (y es muy improbable que en la época hayan siquiera conocido el trabajo de Simondon). Aun así, el problema de pensar las *formas históricas* o las *formas diferenciales* de la individualidad, no solo arranca la teoría marxista del problema humanista sobre el rol del individuo en la historia (y por ende, la cuestión del sujeto de la historia, la toma de conciencia o la “conciencia de clase”), sino que al mismo tiempo acerca el proyecto althusseriano —que rápidamente tiende a ser encajonado en el estructuralismo—, a una posible teoría de la individuación y a un pensamiento de lo transindividual (cuestión que Balibar comenzará a desarrollar explícitamente en trabajos posteriores).

Todo el esfuerzo que tanto Althusser como Balibar ponen en pensar el problema de la *combinación*, de la *articulación*, o más precisamente del *encuentro* entre diferentes fuerzas o tendencias dentro del modo de producción capitalista, puede ser entendido de otro modo a la luz de esta hipótesis. La “totalidad compleja” y “estructurada a dominante” que Althusser teoriza en *Pour Marx* es descrita en *Lire Le Capital* a partir del concepto marxiano de *Gliederung*, tomado de la “Introducción” de 1857 de los *Grundrisse* (Marx 2009, 1-33), concepto que Althusser traduce como “jerarquía-articulada”, “combinación articulada”, o simplemente como “articulación”, el cual, contrariamente a los conceptos de *Ganzheit* o *Totalität*, es un concepto que remite explícitamente a la idea de una totalidad compleja constituida por las diferentes (y desiguales) relaciones que los elementos establecen entre sí.

Más aun, la *Gliederung* permite pensar esta totalidad como el *proceso* de articulación o, dicho de otro modo, permite pensar más bien el problema de la *estructuración* antes que el de la estructura.

Pero el concepto de *Gliederung* resulta mejor entendido si se lo piensa simultáneamente con otro concepto de Marx, que tanto Althusser como Balibar comentan con detalle: el concepto de *Verbindung*, traducido corrientemente como “combinación”. *Verbindung* es precisamente el concepto bajo el cual Marx piensa las relaciones de producción, relaciones que “*en ningún caso son reductibles a simples relaciones entre los hombres, a relaciones que implicarían únicamente a hombres, y así a las variaciones de una matriz universal, la intersubjetividad*” (Althusser et al. 2014, 385). Más específicamente, la *Verbindung* designa la “puesta en relación” en un proceso en curso, es “el momento de *realización* del proceso de producción” (Bensussan y Labica 1999, 193), proceso mediante el cual los elementos de una totalidad (por ejemplo: los productos, los medios de producción y los agentes de la producción) son organizados o articulados mediante una dinámica de “distribución” y “atribución”, siempre provisoria y contingente.

Si la *Verbindung* designa una “puesta en relación”, habría que precisar que se trata de “relaciones de relaciones”, una *combinación* que opera al nivel de los elementos de una totalidad pero también al nivel de las relaciones entre estos elementos. Como lo explica Balibar, es justamente este aspecto de la *Verbindung* el que permite precisar el sentido de la “complejidad” del concepto marxista de totalidad:

ella consiste en que los elementos de la totalidad no son vinculados una vez, sino dos, mediante dos relaciones distintas. Lo que Marx llama la *combinación* no es por tanto una simple relación de “factores” de toda producción entre ellos, sino la relación de estas dos relaciones y su interdependencia. (Althusser et al. 2014, 440)

Por cierto, no se puede ignorar que es en estos mismos pasajes donde se manifiestan los signos más problemáticos del tipo de estructuralismo por el que legítimamente se criticó el trabajo de Althusser, Balibar y compañía. Se trata de una forma idealista, abstracta, de entender la estructuración como simple “combinatoria”, un “estructuralismo formalista” que tanto Althusser como Balibar someterán rápidamente a una autocrítica (Althusser 1974; Balibar 1974, 202-245). Aquí se podría incluso agregar que no solo pensaban el estructuralismo como simple combinatoria, sino que, para colmo, como una combinatoria entre elementos ya constituidos. Visto así, el esbozo de un principio de individuación parece en efecto desvanecerse.

Sin embargo, se trata de pensar el “juego” entre *Gliederung* y *Verbindung*, así como el “juego de [las diferentes] instancias” de una totalidad compleja (Althusser 2005, 238), dentro de un proceso siembre “sobredeterminado” (y “subdeterminado”), un proceso sin sujeto (es decir, sin teleología), y en el cual es la categoría de *encuentro* la que ocupa un rol fundamental, un encuentro que, tal como en Simondon, puede ser entendido como “cristalización”, pero al mismo tiempo, como una cristalización que, dadas ciertas condiciones del medio, se puede

deshacer o *desindividuar*, puede producirse o no, durar poco o durar mucho tiempo. Y no es casualidad que las coyunturas revolucionarias sean descritas por Althusser en términos de “desplazamientos” y “condensaciones”, y que se refiera a un “punto de fusión” de las contradicciones: “en los dos sentidos del término, el punto donde se *condensan* (‘fusionan’) diversas contradicciones de manera que este punto se vuelve el punto de *fusión* (crítica), el punto de la *mutación* revolucionaria, de la ‘*refundición*’” (2005, 217-218).

Por otro lado, hay que tener a la vista que al año siguiente de la publicación de *Pour Marx y Lire Le Capital*, en un breve texto “Sobre la génesis”, Althusser había hecho explícito el desafío de elaborar una “teoría del encuentro”, en la que, a partir de conceptos como la *Verbindung*, precisamente, se trataba de pensar el problema de la *conjunción*, por fuera o incluso contra toda lógica del origen y la filiación (Althusser 2018, 81). En la misma línea, en una de las cartas dirigidas a su analista René Diatkine, fechada el 22 de agosto de 1966, Althusser opone a una “lógica de la génesis” o del “engendramiento”, una “lógica del surgimiento”, una lógica que pretende dar cuenta, por un lado, de los mecanismos específicos que producen como *efecto* o resultado (provisorio) cierta configuración específica de la psiquis individual, pero también, por otro, es una lógica que busca dar cuenta de la configuración del modo de producción capitalista. Como afirma Althusser, este:

no fue ‘engendrado’ por el modo de producción feudal como su propio *hijo*. No hay *filiación* en el sentido propio (preciso) entre el modo de producción feudal y el modo de producción capitalista. El modo de producción capitalista surge del *encuentro* (...) de una serie de elementos bien precisos, y de la *combinación* específica de esos *elementos*. (1993, 91; nuevamente, se trata del concepto de *Verbindung*)

Como se podrá apreciar, en estos textos publicados póstumamente, se trata de una reflexión que plantea en términos casi explícitos la necesidad de pensar tanto una individuación *psíquica* como una individuación *colectiva*. De hecho, en “Coyuntura filosófica e investigación teórica marxista” (conferencia pronunciada en 1966 pero publicada igualmente de manera póstuma), Althusser identificaba como una de las “cuestiones estratégicas” fundamentales de la teoría marxista, la producción de una “teoría de la individualidad, — indispensable para desarrollar en el materialismo histórico la teoría de las formas históricas de la individualidad” (1995c, 409)¹⁴. Nuevamente, aunque ni Althusser ni Balibar lo reconozcan en esos términos, creemos que el esbozo de esa teoría puede ser encontrado en ciertos pasajes clave de *Lire Le Capital*. En conjunto con ciertos textos contemporáneos a dicha obra, pero publicados de manera póstuma, es posible apreciar que varios de los elementos teóricos propuestos por Althusser y Balibar aspiran a dar cuenta del individuo no como un *origen*, ni tampoco como una unidad primaria ya constituida (esto es, una “sustancia”), sino como resultado de un *proceso*

¹⁴ El mismo desafío vuelve a ser destacado por Althusser en “La querrela del humanismo” (Althusser, 1995a, 495). Destaquemos una vez más que Sève, muy cerca de los términos planteados en *Lire Le Capital*, sostiene que la “ciencia de la historia” que es el materialismo histórico, necesariamente exige la fundación de una “teoría de la producción histórica de los individuos” (1973, 94), o una teoría de las “*formas de individualidad*” (1973, 309).

complejo y contingente. Dicho de otro modo, tal como en la perspectiva de la individuación, se trata de pensar el individuo no como *ser*, sino más bien como ser *individuado*. Las “formas históricas” o “formas diferenciales” de la individualidad, que no son más que *formas relacionales*, estarían así siempre afectadas —*sobredeterminadas*— por la dimensión de lo *transindividual*, es decir por la “relación transindividual” que es relación de relaciones, y que atraviesa tanto los procesos de individuación psíquica como colectiva.

Lo que aquí señalamos de manera más o menos exploratoria, constituye una de las tantas posibilidades de desarrollo de un programa de investigación, cuyas pistas ya han sido señaladas por ciertos autores que, apoyándose en las tesis de Althusser y Balibar, buscan reexaminar su problemática a la luz del problema de la individuación. En la siguiente sección (final) de este estudio, analizamos algunos de los límites y efectos de la tesis propuesta por Balibar.

5. Conclusiones: “Ontología de la relación”. De la paradoja a un programa de investigación

Tanto la lectura de la sexta tesis sobre Feuerbach como la propuesta de una “ontología de la relación”, o la tesis de un pensamiento de lo transindividual en Marx, tienen el propósito común de abordar de maneras alternativas el problema de la relación de Marx con la cuestión *antropológica*. En ello, la trayectoria de Balibar sigue siendo fiel al motivo principal del proyecto althusseriano de los años 1960: el antihumanismo teórico de Marx impide reconocer cualquier forma de antropología filosófica en sus escritos. Sin embargo, en los diversos trabajos que hemos comentado previamente, Balibar desafía esa identidad entre antropología y humanismo teórico, ensayando distintas estrategias filosóficas para pensar en una antropología no humanista o incluso *antihumanista* (Balibar 2014, 214).

Cuando Balibar propuso la expresión de una ontología de la relación, hay que recordarlo, no pretendía desarrollar una nueva ontología o el esbozo de una “filosofía primera”, no buscaba volver a la pregunta por el ser o al problema de la diferencia ontológica (según los términos que caracterizan el proyecto filosófico de Heidegger, por ejemplo) solo que poniendo especial énfasis en la categoría de relación. Como ha señalado Morfino (2006), la formulación misma de una ontología *de la relación* es en estricto sentido una proposición *paradojal*, incluso un oxímoron (Morfino 2015b), puesto que según una tradición que remonta a los orígenes mismos de la filosofía, la *onto-logía* en tanto “discurso sobre el ser”, tradicionalmente ha sido caracterizada como un discurso sobre la *sustancia*, sustancia que se comprende como idéntica a ella misma (según el principio de no contradicción) y que no se relaciona con nada que le sea exterior. La relación, en ese sentido, es siempre entendida como jerárquicamente contenida al interior de la sustancia, o bien, de un rango ontológico secundario respecto a ella. A partir de la filosofía de Spinoza, sin embargo (aunque también de la filosofía de Marx), es posible invertir esa jerarquía y pensar más bien el *primado de la relación sobre la sustancia*. Si hay ontología, no puede haber relación constitutiva en un sentido fuerte e, inversamente, si hay relación constitutiva, entonces no cabe pensar en una ontología, propiamente hablando.

Dicho de otro modo, esta ontología por ningún motivo podría ser considerada una “filosofía primera”, en el sentido en que fueron pensadas las ontologías sustanciales de la tradición griega, y los intentos modernos de su restitución. “Una ontología de la relación debiera en cambio ser considerada una filosofía ‘segunda’, una filosofía que siempre debe ser pensada en la contingencia de las *connexio singularis* de relaciones históricamente dadas” (Morfino 2006, 123-124; ver también Lezra 2020). En este sentido, uno podría tomar la fórmula “ontología de la relación” como una provocación, pues en último término (y es la lectura que me parece más pertinente), ella expresa todo lo contrario de una ontología, e incluso su *imposibilidad*. De allí el aspecto netamente crítico, incluso *deconstructivo* de esta tesis.

De hecho, la paradoja se presenta en cierto modo desde los dos ángulos que explora el trabajo de Balibar. Por un lado, según la lectura que propone Balibar de la sexta tesis sobre Feuerbach (junto con la lectura que propone Macherey, en la que Balibar se apoya), la idea de una ontología de la relación exige una redefinición radical del concepto de esencia, a tal punto que la frase empleada por Marx (*das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*) obliga a pensar en algo así como una “no-esencia” (*Unwesen*), o en un concepto “anti-ontológico” de esencia, lo que más allá de su sentido paradójico (incluso de sus efectos performáticos), produce un desplazamiento teórico considerable, y requiere plantear el problema sobre un terreno diferente. Por otro lado, la antropología no humanista o antihumanista que Balibar busca elaborar a partir de la noción de las diferencias antropológicas, nuevamente plantea una hipótesis que recurre a argumentos abiertamente paradójicos. Las diferencias antropológicas son pensadas ellas mismas desde la lógica de lo que Balibar llama “*double bind*”, es decir, que ellas no solo son irreductibles o innegables, sino que al mismo tiempo son inasignables o indefinibles. Dicho de otro modo, ellas no pueden ser borradas o subsumidas bajo principios abstractos universales (como hace la *Declaración de derechos del hombre y el ciudadano*: “todos los hombres son libres e iguales”), pero tampoco admiten una definición concreta que clasifique, localice, incluya y excluya respectivamente a los individuos en clases, géneros, naciones, etc. (Balibar 2016, 147-155; 2012). De allí que, como vimos más arriba, Balibar se vea forzado a pensar en que las diferencias antropológicas “contradicen lo universal realizándolo”, o bien, que habría que pensar algo así como la “universalidad de las diferencias”.

Si bien autores como Jason Read han intentado sistematizar este conjunto de estrategias teóricas de Balibar en términos de una necesaria dialéctica entre *transindividualidad* y el concepto de la *igualibertad* (lo que constituiría la “otra escena” de una antropología filosófica) (Read 2017a), no hay que olvidar que con la fórmula ontología de la relación, Balibar propuso abrir un “programa de investigación”, el que a nuestro juicio recién está comenzando a dar sus primeros pasos. Desde luego, el propio Balibar se ha propuesto desarrollar en varios estudios posteriores la cuestión de lo transindividual en Spinoza (Balibar 1997b, 2018a), Marx y Freud (Balibar 2018b, 2018a, 2020). En dichos trabajos Balibar pareciera construir una especie de “corriente subterránea” de pensadores de lo transindividual – a la manera en que Althusser pensó la “corriente subterránea” del materialismo del encuentro (Althusser 1994) –, pero con cierta independencia respecto al trabajo de Simondon (aunque para abordar problemas que no son

ajenos a su filosofía, como lo confirma el trabajo de Combes citado más arriba). Podría decirse que Balibar hace uso de Simondon para ir “más allá de Simondon”, pues el empleo que Balibar hace del concepto de “transindividual”, por ejemplo, si bien lo toma prestado de Simondon, es reelaborado sobre todo a partir de su lectura de Marx y de Spinoza (Balibar 2018b).

Pareciera entonces que antes que el problema de una ontología de la relación, es sobre todo desde la perspectiva de la *transindividualidad*, y la de un acercamiento y un trabajo más estrecho con los conceptos de la individuación elaborados por Simondon, que dicho “programa” puede producir sus efectos más interesantes. Entre otras cosas, la transindividualidad incluso llega a ser pensada por Balibar como una “solución” (no diremos dialéctica) al añoso dilema que opone —especialmente en la tradición marxista— el problema de la *estructura* (o de la producción) y el problema de la *dialéctica* (o de la conciencia, es decir, de la intersubjetividad) (Balibar 2014, 242-243). Lo interesante es que, a partir de la formulación de esta hipótesis de trabajo, ha habido una especie de “efecto Balibar”¹⁵, cuyos resultados más interesantes pueden encontrarse en las investigaciones conducidas en años recientes por Vittorio Morfino (2014b, 2017, 2018, 2020, 2022) y Jason Read (2011, 2016, 2017b, 2022)¹⁶.

Por nuestra parte, creemos que parte de esos efectos pueden ser explorados siguiendo, entre otras vías, una lectura “anacrónica” o “a contrapelo”, si se quiere, que desde la tesis de la ontología de la relación propuesta por Balibar a inicios de los 1990, busque los elementos teóricos de una teoría de la individuación en los textos de lo que se ha llamado el “althusserismo clásico” (De Ipola 2007), esto es, en *Pour Marx* y *Lire Le Capital*. Es lo que intentamos proponer de manera sucinta, a propósito del esbozo de un “principio marxista de individuación” en *Lire Le Capital*, hipótesis que nos parece viene a ser corroborada por los estudios de Morfino y Read, los que, sin embargo, y a pesar de todo, no parecen identificar en dicho texto los elementos de un verdadero principio de individuación. El desarrollo de esta y otras hipótesis que se inscriban en el desarrollo de un tal programa de investigación, nos parece que tiene importantes consecuencias teóricas no solo para la recepción de la propia obra de Althusser, por un lado, y de Simondon, por otro, sino que igualmente para una reconsideración profunda de lo que se conoce hoy como estructuralismo.

Como sugiere el propio Balibar, el desplazamiento desde las ontologías tradicionales de la sustancia hacia el concepto de la transindividualidad, abre un campo de trabajo filosófico que no sólo permite analizar la manera en que *toda* filosofía se relaciona con lo transindividual como

¹⁵ En una versión preliminar de la conferencia “Coyuntura filosófica...”, citada más arriba, Althusser se refiere a la posibilidad de entender la producción teórica de un autor como efecto estructural de una determinada coyuntura filosófica (incluyendo su propio trabajo): “La coyuntura filosófica que nos domina ha producido el efecto-Althusser, como ha producido el efecto-Rancière, el efecto-Balibar, el efecto-Macherey, el efecto-Establishment...” (Althusser 1995c, 413). Sin contradecir la pertinencia de tal perspectiva, aquí pensamos *además* el efecto que la propia intervención teórica de Balibar, produce a su vez en la coyuntura filosófica.

¹⁶ No ignoramos los importantes trabajos de Paolo Virno y Bernard Stiegler, pero en términos teóricos ambos han seguido una trayectoria más bien paralela a la de Balibar (lo que no quita, por cierto, que se puedan producir intersecciones o encuentros entre una y otras).

problema (ya sea reconociéndolo o rechazándolo, suprimiéndolo del mapa de sus categorías), sino que al mismo tiempo permite comprender la dificultad que enfrenta todo discurso filosófico para abordar *simultáneamente* aquello que Althusser llamó el “efecto sociedad” y aquello que, de manera simétrica, Balibar llama el “efecto individuo” (Balibar 2018c, 115-116), o bien, las diferentes y contingentes “formas de totalización” y “formas de individualización” (Balibar 2018b, 19) (o “formas de subjetivación”) que no son más que modalidades de la relación transindividual.

Agradecimientos

Este trabajo fue originalmente presentado como ponencia en la jornada de estudios “Ontologies politiques. La question ontologique comme stratégie et symptôme dans la pensée contemporaine”, co-organizada por el Institut Pluridisciplinaire pour les Études des Amériques à Toulouse (IPEAT), el Centre d’Études Ibériques et Ibéro-Américaines (CEIIBA) y el Laboratorio Erraphis, de la Universidad de Toulouse II – Jean Jaurès, realizada el 13 de febrero de 2020 en Toulouse (Francia). La finalización de este artículo fue posible gracias al proyecto Fondecyt de Postdoctorado n° 3230180 de ANID.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1974). *Éléments d'autocritique*. Paris: Hachette.
- Althusser, L. (1993). *Écrits sur la psychanalyse. Freud et Lacan*. Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1994). Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre. En *Ecrits philosophiques et politiques. Tome I* (pp.539-580). Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1995a). La querelle de l’humanisme. En *Ecrits philosophiques et politiques. Tome II* (pp. 433-532). Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1995b). Sur Feuerbach, en *Ecrits philosophiques et politiques. Tome II* (pp.169-253). Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1995c). Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste. En *Ecrits philosophiques et politiques. Tome II* (pp. 393-415). Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (2005). *Pour Marx*. Paris: La Découverte.
- Althusser, L. (2018). *Écrits sur l’histoire, 1963-1986*. Paris: PUF.
- Althusser, L., Balibar, E., Establet, R., Macherey, P., Rancière, J. (2014). *Lire Le Capital*. Paris: PUF.
- Althusser, L., Sève, L. (2018). *Correspondance (1948-1987)*. Paris: Editions Sociales.
- Balibar, E. (1974). *Cinq études du matérialisme historique*. Paris: F. Maspero.
- Balibar, E. (1997a). *La crainte des masses*. Paris: Galilée.
- Balibar, E. (1997b). *Spinoza: From Individuality to Transindividuality*. Delft: Eburon.



- Balibar, E. (2010). *La proposition de l'égalité*. Paris: PUF.
- Balibar, E. (2011). *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*. Paris: PUF.
- Balibar, E. (2012). L'introuvable humanité du sujet moderne: L'universalité 'civique-bourgeoise' et la question des différences anthropologiques. *L'Homme*, (203-204), 19-50. <https://doi.org/10.4000/lhomme.23086>
- Balibar, E. (2014). Althusser et Gramsci : entretien avec Étienne Balibar. *Période*. <http://revueperiode.net/althusser-et-gramsci-entretien-avec-etienne-balibar/>
- Balibar, E. (2016). *Des universels. Essais et conférences*. Paris: Galilée.
- Balibar, E. (2018a). *Spinoza politique. Le transindividuel*. Paris: PUF.
- Balibar, E. (2018b). Philosophies of the Transindividual: Spinoza, Marx, Freud. *Australasian Philosophical Review*, 2(1), 5-25. <https://doi.org/10.1080/24740500.2018.1514958>
- Balibar, E. (2018c). Transindividuality in Dispute: A Response to my Readers, *Australasian Philosophical Review*, 2(1), 113-117. <https://doi.org/10.1080/24740500.2018.1514975>
- Balibar, E. (2020). Le moment du transindividuel freudien : *Psychologie des masses et analyse du moi, Soft Power*, 7(1), 89-105.
- Balibar, E. (2021). *Universales*. Santiago: Pólvora.
- Bardin, A. (2015). *Epistemology and Political Philosophy in Gilbert Simondon*. Dordrecht: Springer.
- Barthélémy, J.-H. (2008). *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*. Paris: PUF.
- Bensussan, G., Labica, G. (1999). *Dictionnaire critique du marxisme*. Paris: PUF.
- Bloch, E. (2007). *El principio esperanza. I*. Madrid: Trotta.
- Combes, M. (1999). *Simondon, individu et collectivité*. Paris: PUF.
- Deleuze, G. (1993). *Différence et répétition*. Paris: PUF.
- Del Lucchese, F. (2009). Monstrous Individuations: Deleuze, Simondon, and Relational Ontology, *differences*, 20(2-3), 179-193. <https://doi.org/10.1215/10407391-2009-008>
- Durán, C. (2016). Simondon: ¿una ontología relacional?, *Demarcaciones*, 4, 106-115. <http://revistademarcaciones.cl/numero-4/>
- Engels, F. (1978). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Progreso.
- Gasché, R. (1999). *Of Minimal Things. Studies on the Notion of Relation*. Stanford: Stanford University Press.
- Goldmann, L. (1968). L'Idéologie allemande et les thèses sur Feuerbach, *L'Homme et la société*, 7, 37-55. <https://doi.org/10.3406/homso.1968.1098>
- Haraway, D. J. (1991). *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*. New York: Routledge.
- Ipola, E. de. (2007). *Althusser, el infinito adiós*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Labica, G. (2014). *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*. Paris: Syllepse.



- Lefebvre, H. (1990). *Le matérialisme dialectique*. París: PUF.
- Lezra, J. (2020). Relation. En Ann L. Stoler, Sthathis Gourgouris y Jacques Lezra (Eds.), *Thinking with Balibar. A Lexicon of Conceptual Practice* (pp. 211-229). Nueva York: Fordham University Press.
- Lezra, J. (2021). *Malêtre*: Del axioma de la traducción. En Etienne Balibar, *Universales* (pp. 221-235). Santiago: Pólvora Editorial.
- Löwy, M. (1972). *La teoría de la revolución en el joven Marx*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lukács, G. (2007). *Marx, ontología del ser social*. Madrid: Akal.
- Macherey, P. (2008). *Marx 1845. Les «thèses» sur Feuerbach*. Paris: Amsterdam.
- Macherey, P. (2013). Préface. En Muriel Combes, *Simondon, une philosophie du transindividuel* (pp.7-20). Paris: Dittmar.
- Marx, K. (1978). Thesen über Feuerbach. *Marxist Internet Archive*. <https://www.marxists.org/deutsch/archiv/marx-engels/1845/thesen/thesfeue-or.htm>
- Marx, K. (2001). *Manuscritos de economía y filosofía*. Madrid: Alianza.
- Marx, K. (2009). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858. Vol. I*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2015). *Antología*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K., Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Madrid: Akal.
- Morfinio, V. (2006). Spinoza: An Ontology of Relation? *Graduate Faculty Philosophy Journal*, 27(1), 103-127. <https://doi.org/10.5840/gfpj200627115>
- Morfinio, V. (2014a). L'enjeu Marx Freud. Il transindividuale tra Goldmann e Althusser. En Etienne Balibar y Vittorio Morfinio (Eds.), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazione* (pp.179-206). Milán: Mimesis.
- Morfinio, V. (2014b). Individuación y transindividual. De Simondon a Althusser. En *El materialismo de Althusser* (pp. 11-46). Santiago: Palinodia.
- Morfinio, V. (2015a). Althusser lecteur de Gramsci. *Actuel Marx*, 57(1), 62-81.
- Morfinio, V. (2015b). Pourquoi Balibar?, *Raison Publique*, 20 de enero de 2015. <http://www.raison-publique.fr/article731.html>
- Morfinio, V. (2017). Intersubjectivity or Transindividuality: The Leibniz–Spinoza Alternative. En Warren Montag y Hanan Elsayed (Eds.), *Balibar and the Citizen Subject* (pp.94-156). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Morfinio, V. (2018). On Étienne Balibar's 'Philosophies of the Transindividual', *Australasian Philosophical Review*, 2(1), 84-93. <https://doi.org/10.1080/24740500.2018.1514971>
- Morfinio, V. (2020). Intersubjetividad o transindividualidad. El triángulo Feuerbach-Stirner-Marx. *Soft Power*, 7(1), 61-87.

- Morfini, V. (2022). *Intersoggettività o transindividualità. Materiali per un'alternativa*. Roma: Manifestolibri.
- Read, J. (2011). The Production of Subjectivity: From Transindividuality to the Commons. *New Formations*, 70, 113-131. <https://doi.org/10.3898/neWf.70.07.2010>
- Read, J. (2016). *The Politics of Transindividuality*. Leiden: Brill.
- Read, J. (2017a). The ‘Other Scene’ of Political Anthropology: Between Transindividuality and Equaliberty. En Warren Montag y Hanan Elsayed (Eds.), *Balibar and the Citizen Subject* (pp. 111-131). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Read, J. (2017b). Ideology as Individuation, Individuating Ideology. *Mediations*, 30(2), 75-82. https://mediationsjournal.org/articles/Individuating_Ideology
- Read, J. (2022). *The Production of Subjectivity. Marx and Philosophy*. Leiden: Brill.
- Sardinha, D. (2014). La contribution d'Étienne Balibar à une anthropologie sans métaphysique, *Raison Publique*, 19(2), 69-80. <https://www.cairn.info/revue-raison-publique1-2014-2-page-69.htm>
- Sève, L. (1973). *Marxismo y teoría de la personalidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Simondon, G. (2013). *L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information*. Grenoble: Millon.
- Toscano, A. (2006). *The Theatre of Production. Philosophy and Individuation between Kant and Deleuze*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Voss, D. (2018). Disparate Politics: Balibar and Simondon. *Australasian Philosophical Review*, 2(1), 47-53. <https://doi.org/10.1080/24740500.2018.1514966>

