

---

**Luca Basso.** Titular de filosofía política del Dipartimento di Scienze Politiche, Giuridiche e Studi Internazionali de la Università degli Studi di Padova. Forma parte del comité científico de la escuela de especialización en filosofía de la misma universidad y del comité editorial de revistas académicas como *Storia del pensiero politico* y *Consecutio rerum*. Sus ámbitos de investigación conciernen a la filosofía moderna, la teoría política alemana y francesa de los siglos XVIII y XIX, el marxismo, la teoría crítica y la filosofía contemporánea francesa. Dentro de sus publicaciones recuérdense: *Individuo e comunità nella filosofia politica di Leibniz* (2005); *Società e isolamento: la singolarità in Marx* (2008, trad. ingl. 2012); Editor invitado “Republic and Common Good in Leibniz’ Political Thought”, en *Studia Leibnitiana* (2011); *Agire in comune. Antropologia e politica nell’ultimo Marx* (2012, trad. ingl. 2015); *Inventare il nuovo. Storia e politica in Jean-Paul Sartre* (2016), *Marx: la produzione del soggetto* (2018, edición a cargo de Michele Basso, Fabio Raimondi y Stefano Visentin); y *Leibniz und das Naturrecht* (2019).

Contacto: [luca.basso@unipd.it](mailto:luca.basso@unipd.it)

---

## EDITORIAL

# SUBJETIVIDAD, TRANSINDIVIDUALIDAD, SINGULARIDAD

Luca Basso

*Università degli Studi di Padova*

# SUBJECTIVITY, TRANSINDIVIDUALITY, SINGULARITY

*A Marine*

*in memoriam*

### Repensar la dimensión subjetiva

El objetivo de este número consiste en razonar en torno al tema de la subjetividad, intentando volver a articular este elemento más allá de la modalidad con la que se ha entendido en la modernidad política, pero al mismo tiempo a partir de los presupuestos de esta última. En todo caso, se trata de interpretar la modernidad política, no según una lógica unitaria, perfectamente compacta, sino sobre la base de una serie de fracturas, de divisiones internas o, en todo caso, de elementos no totalmente componibles. En primer lugar, es necesaria una precisión terminológica. En el título del número se utiliza

el lema *subjetividad*, en vez del lema *sujeto*, para remarcar el hecho de que nos encontramos frente, no a un sujeto estable, preconstituido, sino a un proceso, definido de una vez por todas, que afecta y modifica continuamente la dimensión subjetiva. En este sentido, resulta crucial la cuestión de la subjetividad, que pone de manifiesto la relación entre subjetividad y prácticas concretas, sobre la base de un enfoque antisustancial. Más adelante volveré sobre las dos categorías de transindividualidad y de singularidad, con sus puntos de contacto y con sus diferencias específicas, pero, al indicarlas, no he querido entenderlas como una especie de respuesta en cuanto a la subjetividad, ni he considerado que, de manera inmediata, transindividualidad y singularidad podrían ser compatibles entre sí. Además, singularidad o transindividualidad no denotan un núcleo teórico único: han encontrado declinaciones profundamente diferenciadas por diferentes pensadores.

A este respecto, la interacción con la filosofía contemporánea francesa parece muy relevante, pero esta referencia, aunque no exclusiva, requiere una determinación ulterior. En efecto, en el presente número esta nueva articulación de la subjetividad tiende a cargarse de un enfoque materialista, con matices diversos, pero en todo caso ligado a un análisis crítico circunstanciado de las relaciones sociales, cuyo carácter de dominio se percibe. Dentro de este recorrido, los enfoques se revelan diversificados entre sí porque las perspectivas de los pensadores examinados en los artículos del presente número, de Fichte (Roberta Picardi) a Marx (Vittorio Morfino), de Freud (Étienne Balibar) a Pašukanis (Adalgiso Amendola) hasta llegar a Althusser (Stefano Pippa), en Derrida (Emmanuel Biset) y en el debate de hoy sobre la multitud (Andrea Fagioli) y sobre el «común» (Michele Spanò), no están inmediatamente componibles entre ellos. No se trata de encontrar una solución, sino de identificar un campo problemático, a la vez teórico y político, susceptible de ulterior desarrollo.

La tentativa de repensar la subjetividad con respecto a la modalidad en la cual fue entendida en la modernidad no desemboca en una perspectiva antimoderna, caracterizada por la reanudación de concepciones premodernas, ni llega a una visión posmoderna con la idea de una intercambiabilidad de enfoques (Harvey, 1989; Jameson, 1991). Lo que está en juego es asumir la subjetividad moderna, que el propio Hegel había considerado como un presupuesto irrenunciable, pero tratando de hacer emerger la ambivalencia, y de valorizar su carácter articulado, relacional, relacionado materialmente con las relaciones sociales, pero al mismo tiempo impregnado por un *conatus* de transformación. Al respecto, una referencia muy relevante será representada por Marx (y por algunas articulaciones del marxismo del siglo XX y de hoy en día), en la convicción

según la cual su reflexión, redeclinada y afrontada críticamente, puede proporcionar aún categorías decisivas para «agredir» el problema objeto de análisis.

Es muy significativo que, mientras en el período de posguerra hasta principios del decenio de 1980 se publicaron muchos estudios sobre Marx en los países europeos, después de la caída del Muro de Berlín, y hasta hace unos pocos años, hubo un silencio, y a veces una crítica total, a menudo conformista con Marx, sobre la base de la *damnatio memoriae* para todo lo que estaba relacionado directa o indirectamente con esa tradición. Hoy en día la situación parece haber cambiado parcialmente, en el sentido de que se han publicado numerosos ensayos sobre Marx en los últimos años en Italia, en Europa y fuera de Europa. Este renovado interés tiene varias causas. Además de la distancia con respecto al impacto real e ideológico de la caída del Muro, se pueden encontrar varias otras causas. Entre estos, indico dos. El primero está vinculado al análisis de lo que se denomina globalización: Marx desempeña un papel importante en él, ya que ha puesto de relieve con fuerza la dimensión estructuralmente global del capital, su tendencia hacia el mercado mundial. La segunda, más reciente, está relacionada con la cuestión de la crisis: Marx ha investigado a fondo el nexo entre capital y crisis, concibiendo la crisis, no como una especie de excepción, de «accidente de carretera», sino como un elemento estructuralmente conectado al capital. El capital nace y se desarrolla a través de la crisis, y la crisis reactiva la subjetividad.

Es ciertamente relevante este renovado interés en Marx, que tiene características diferentes y por lo tanto no tiene un carácter único. Pero es necesario subrayar que varios disparos de Marx tienden a reducir su carga política y la relación perturbadora esbozada entre la teoría y la práctica. De hecho, Marx no solo es un clásico de la filosofía, la economía, la sociología, como lo harían aparecer algunas de las interpretaciones «neutralizadoras» actuales, sino que es un pensador subversivo en el que la reflexión no se configura como mera contemplación, sino como un elemento entrelazado con una práctica de transformación del mundo y sus coordenadas. La relación establecida entre la teoría y la práctica por Marx presenta características que son literalmente inauditas en comparación con las concepciones del pasado, como ya se indicó en la *Undécima Tesis sobre Feuerbach*. Así, surge la dimensión práctica-revolucionaria como constitutiva de la teoría marxista: la propia filosofía se lleva hasta sus últimas consecuencias (Balibar, 2010). El estatuto de la filosofía cambia con respecto al pasado, obviamente no sin contradicciones.

Para volver al tema específico del número de la revista, el punto de partida es la convicción de que la cuestión de la realización individual desempeña un papel central

en el itinerario marxista: esta posición parece provocadora hacia un viejo tópico que consiste en interpretar a Marx, y más en general al marxismo, de manera organicista, y por lo tanto bajo la bandera de la idea de la dominación de la sociedad sobre el individuo. Evidentemente, es necesario determinar el estatuto y los signos distintivos de la noción de individualidad, ya que no basta con subrayar el hecho de que Marx tiende a la valorización individual, sin especificar cómo se entiende el elemento en cuestión. Titulé un libro mío *Marx and Singularity*, utilizando la categoría de singularidad, que aparece parcialmente ajena al «vocabulario» marxista (Basso, 2012). Por lo tanto, en Marx no se enfrenta uno con una discusión del concepto de singularidad, y con una diferenciación entre individuo y singularidad. La razón por la que, en mi opinión, parece productivo utilizar la categoría indicada radica en el hecho de que permite, dentro del dispositivo marxista, destacar el elemento de realización individual, pero, al mismo tiempo, resaltar la distancia con respecto al concepto moderno de individualidad. Para llevar a cabo el camino en cuestión, parece fructífero introducir un «reactivo» externo, constituido por la categoría de la singularidad, para sacar con mayor fuerza los elementos clave del problema. En todo caso, el «cruce» de la reflexión marxista con el debate contemporáneo tiene por objeto reactivar los signos distintivos del discurso marxista, no interpretando a Marx de manera «momificada», sino tratando de sacar a relucir su politicidad, desestructurando hacia el «estado actual de las cosas». En mi artículo haré una breve introducción sobre la tematización contemporánea de la singularidad, y luego me detendré en la relación entre subjetividad, transindividualidad y singularidad en el itinerario marxista, centrando el discurso en la «línea» de la *ideología alemana-Grundrisse*.

La noción de singularidad, presente en particular en el pensamiento francés contemporáneo, sobre la base de diversas declinaciones (Sartre, Merleau-Ponty, Deleuze, Badiou, Nancy...), no solo indica el reconocimiento de la individualidad: hay otros aspectos de este elemento. Particularmente relevante es el intento, hecho por Sartre, de hacer interactuar, no según una compactación completa sino de acuerdo con una inestabilidad esencial, la singularidad del sujeto y la universalidad de la historia (Sartre, 1972). En cualquier caso, en primer lugar, el concepto de singularidad implica una fuerte potenciación de la dimensión de la diferencia, basada en la idea de la irreductibilidad del individuo a una visión de la identidad. Sin embargo, el énfasis en la cuestión de la diferencia individual no conduce a una forma de atomismo. Por el contrario, un signo distintivo de singularidad está representado por la referencia a la dimensión de la relación: se podría decir que se está ante una primacía de las relaciones sobre los

individuos, ya que estos últimos no existen antes de las relaciones que los constituyen y transforman. Para denotar la tensión indicada, resulta productivo hacer interactuar la categoría de singularidad con la de transindividualidad, que intenta eliminar la oposición entre «individualismo» y «holismo». En el centro del discurso no está ni el individuo en su absoluta independencia ni la comunidad, concebida como «Todo», sino lo que está «entre» los individuos. A este respecto, cabe señalar que utilizo el concepto de transindividualidad, no tanto en el sentido original de Gilbert Simondon —con la compleja cuestión de la preindividualidad, y con la relevancia de la dimensión biológica (Simondon, 1989)—, como en su articulación política, llevada a cabo en particular por Étienne Balibar<sup>1</sup> (2010, pp. 30-32) en relación con las *Tesis sobre Feuerbach*. Por lo tanto, se puede afirmar que Marx no solo intenta ir —para usar categorías sociológicas— más allá del individualismo y el holismo, sino que destaca la co-implicación de estos elementos: el reconocimiento de su punto de partida en individuos libres e iguales, y la subsunción de estos individuos a un poder social abstracto son las dos caras de la misma moneda. Con respecto a la interpenetración indicada, es necesario operar una fractura que dé lugar a un dispositivo teórico que no sea homólogo con respecto al que es objeto de controversia. En realidad, esta última no se distingue por la negación de la dimensión de la relación, sino que, por el contrario, presenta un énfasis en la relación, en el ensamblaje, en su estiramiento entre la sociedad civil y el Estado. Por otra parte, el modo de producción capitalista se caracteriza precisamente por la existencia de una red muy amplia de relaciones, un aspecto que antes era impensable. Desde este punto de vista, la «intersección» entre la categoría de la singularidad y la de la transindividualidad no da lugar a una hipostatización del elemento de la relación, ya que la lógica sometida a crítica se revela como basada en una compleja red de relaciones, y por lo tanto la perspectiva esbozada solo puede moverse en disimetría con respecto a esta configuración. De esta manera se pierde cualquier visión irénica del nexos social, pues la relación resulta ser asimétrica y está marcada por una topología de dominación, por una lógica clasista. Es a partir de este «nudo» de la relación, con su tensión interna, con su conformación «rota», que la singularidad debe ser interpretada.

A diferencia del individuo «identificado», propio de la modernidad política, que presenta caminos predefinidos, las singularidades se constituyen a través de las relaciones que las atraviesan, con su inestabilidad esencial. El término singularidad denota la atención a una individualidad concreta, dotada de su propia especificidad, que la hace

---

1. Para una teorización general de la transindividualidad, véase Balibar y Morfino (2014) y Morfino (2014).

diferente de cualquier otra individualidad. Así pues, la singularidad es única, irreducible a un modelo que lo abarque todo, y está conectada a una situación y un contexto determinados (Virno, 1986). Además de su carácter de singularidad, otro de sus rasgos distintivos es la referencia a la contingencia, su dimensión, por así decirlo, situacional, que no presenta una connotación inmutable, sino que está sujeta al dinamismo y la mutabilidad de los acontecimientos, según un movimiento continuo. El aspecto indicado pone de manifiesto la conexión del concepto de singularidad con la esfera de la práctica y, en particular, con la coyuntura en la que se inscribe, sobre la base de una plena inmanencia de las condiciones concretas de su ser (Althusser, 1995). El discurso sobre la singularidad está continuamente atravesado por un «pensamiento en la coyuntura», a partir de la situación específica, de la singularidad del caso presente, irreducible a un esquema global capaz de abarcar todas las opciones posibles.

Se trata de profundizar en la relación entre la singularidad así esbozada, en su conexión estructural con la transindividualidad, y la cuestión del sujeto y la subjetivación. Cabe señalar que el concepto de sujeto parece plenamente compatible con el de individualidad, en sus siguientes trayectorias predefinidas: en este sentido el «individuo individuado» posee características precisas, cuyas coordenadas pueden ser prefijadas. Con el término singularidad se indica, en cambio, la individuación, más que el individuo, y la subjetivación, más que el sujeto (Rancière, 1998; Macherey, 2014, pp. 66-91): se está ante un proceso o, mejor dicho, una práctica permanente, cuyos signos distintivos no pueden establecerse de una vez por todas, lo que da lugar a que esté continuamente sujeto a la contingencia de la acción. No existe un esquema único, inevitablemente abstracto, ya que la práctica cambia continuamente las coordenadas del escenario político. La categoría de la singularidad permite, por lo tanto, no solo la realización individual más allá de la concepción moderna de la individualidad, sino también la inscripción de la acción política en una situación circunstancial, en su determinación específica. Así pues, la singularidad, además de estar vinculada a la transindividualidad, sobre la base del reconocimiento de la centralidad de la dimensión de la relación, se arraiga en un «pensar en la coyuntura», en la unicidad del horizonte presente. Al hacer interactuar el discurso sobre la singularidad, afectado por el debate contemporáneo francés, con la reflexión marxista, las adquisiciones de esta última emergen con mayor fuerza, en dirección a una valorización individual capaz, sin embargo, de dar cuenta de la multiplicidad del escenario político, de la existencia de un elemento de diferencia irreducible a la lógica identitaria objeto de crítica.

Antes de cuestionar cómo esta reflexión sobre la singularidad puede ser útil para la comprensión del discurso marxista, es necesario referirse a las peculiaridades de este último. Para retomar el razonamiento de Althusser (1965) en *Lire Le Capital*, se puede decir que el materialismo que lo sustenta presenta dos signos distintivos. La primera reside en la conciencia de la prioridad de la «verdad efectiva de la cosa» (retomando la expresión maquiavélica) sobre el pensamiento, la segunda en el reconocimiento de la autonomía del pensamiento con respecto a la realidad empírica. Cabe señalar que toda la trayectoria marxista se caracteriza por un continuo enfrentamiento con la no filosofía, en su excentricidad respecto de cualquier hipostatización liberada del flujo concreto de los acontecimientos. Pero subrayar la prioridad de la «verdad efectiva de la cosa» en su singularidad no significa creer que el pensamiento constituye un mero reflejo de ella, no haciendo más que transcribir racionalmente sus elementos constitutivos, ya que, aunque parcial, posee una independencia. El dispositivo teórico en cuestión no puede derivarse directamente de la observación de la realidad empírica, pues de lo contrario se corre el riesgo de no poder hacer una generalización libre de contingencias políticas.

Así surge el tema de la relación teórico-práctica, que es extremadamente complejo, irreducible a soluciones predeterminadas. En primer lugar, Marx no da lugar a una deducción del segundo elemento del primero: no estamos ante una teoría inmutable, de la que se deriva la práctica política, ya que, por el contrario, esta última cambia continuamente las condiciones de la teoría, que nunca puede ser fijada de una vez por todas. Este énfasis en el «pensamiento en la coyuntura», en la singularidad del caso concreto, deja claro que la política nunca puede derivarse de una teoría preestablecida, siendo siempre excéntrica con respecto a ella. De manera similar a lo que ocurre con la maquiavélica «verdad efectiva de la cosa», surge una relación «singular» entre la teoría y la práctica, irreducible a soluciones predeterminadas, y que oscila entre la necesidad de una construcción conceptual general y el reconocimiento de la imprevisibilidad de la práctica. En mi articulación del problema hay un vínculo estructural entre la singularidad y la coyuntura. En cualquier caso, la novedad perturbadora del materialismo marxista puede reconocerse en la idea de que no hay libertad efectiva que no sea también transformación material. Llevando el discurso a las consecuencias extremas, se podría decir que la realidad es la política: surge la necesidad de elaborar una nueva forma de conocimiento que se adecúe a la radical politización que afecta a todas las ramas de la existencia (Lefort, 1978).

## Marx: más allá del individualismo y el organicismo

Mi artículo tiene por objeto señalar cómo Marx, sobre la base de la modalidad conceptual examinada, intenta articular una realización, por así decirlo, singular-común: el intento es ir más allá, tanto de una visión individualista-liberal, que se basa en la idea de individuos absolutamente libres y autónomos, como de una visión organicista, que niega la singularidad individual. En particular me centraré en la *Ideología alemana* y en *Grundrisse*. A este respecto, *La ideología alemana* constituye un texto clave (aunque dotado de un carácter fragmentario), ya que en él la reflexión se centra, no en una entidad genérica abstracta, *Gattungswesen*, concepto que apoyó el razonamiento de los primeros escritos marxistas, sino en «individuos reales» (Marx y Engels, 1962, p. 25), «individuos determinados» (p. 20), insertados en un momento histórico concreto y en una estructura política y social específica, y constantemente condicionados por esos contextos, pero sin estar nunca totalmente empeñados en ellos. Marx y Engels subrayan que el punto de partida del razonamiento es la referencia a tales «individuos determinados». Sin embargo, es necesario señalar que la referencia a la individualidad tiene sus raíces en un modo de investigación empírica: el intento consiste en adherirse a la «verdad efectiva de la cosa» en su singularidad, y por lo tanto en su irreductibilidad a cualquier esquema teórico abarcador incapaz de «atacar» el desarrollo de los acontecimientos. Así pues, la cuestión de la individualidad no puede abordarse de manera abstracta, sobre la base de una visión teórica, sino que debe «jugarse» en la práctica, es decir, a partir de una investigación específica y detallada: el centro de gravedad debe encontrarse en el ser, en la vida del individuo, y no en una conciencia que predeterminaría los elementos en cuestión. Por otra parte, el signo distintivo del materialismo marxista no radica tanto en la idea del carácter decisivo de la estructura económica, sino en la convicción de la crucialidad de la producción y reproducción de la «vida real». Si el análisis de la «verdad efectiva de la cosa» no es abstracto, sino siempre singular, los individuos «reales» se identifican con los «individuos determinados», que operan dentro de un contexto y una esfera específicos, sobre la base de una serie de supuestos y condiciones que también son circunstanciales. La determinación (que no significa determinismo) constituye, pues, el centro conceptual del discurso sobre el individuo, en el sentido de que define tanto a este como a la actividad que realiza, históricamente condicionada. Los individuos determinados están influidos por las circunstancias en que se encuentran operando, pero también por la presencia de otros individuos: por esta razón el razonamiento no puede basarse en un individuo abstracto, liberado de las condiciones concretas de su manifes-

tación y su acción, sino que es necesario captar la dimensión «trans-individual» de la cuestión (Basso, 2012, pp. 97-100).

A diferencia de la «comunidad aparente», propia del sistema capitalista, y basada en la interpenetración entre la libertad del individuo y su subsunción de poder social objetivo (Marx y Engels, 1962, p. 34. Cfr. M. Postone, 1993), materializada en el dinero, en la *Ideología alemana* Marx y Engels elaboran la categoría de «comunidad real». Desde este punto de vista, existe una «brecha» entre dos significados de la individualidad, los «individuos como miembros de una clase» de la comunidad capitalista aparente, y los «individuos como individuos» de la comunidad real (Marx y Engels, 1962, pp. 74-76). Para «nombrar» esta brecha puede ser útil recurrir a la categoría contemporánea de la singularidad, marcando también desde el punto de vista terminológico la distancia entre la individualidad de la «comunidad real» y la individualidad objeto de crítica. El intento consiste en entender el desarrollo individual, no en oposición a la comunidad, sino en relación con ella, ya que el desarrollo de los individuos solo es posible a través de su unión. Desde este punto de vista, en Marx no estamos ante un contraste entre el desarrollo individual y la presencia de un tejido social y político, pues la realización de «los individuos como individuos» solo es posible en una «comunidad real» que no puede reducirse a una mera suma de individuos-átomos. El objetivo es la valorización de «los individuos como individuos», en su singularidad, en su excentricidad respecto a cualquier pertenencia social y comunitaria que bloquee sus posibilidades de acción, pero, al mismo tiempo, partiendo de las condiciones materiales realmente presentes.

Una de las definiciones más pregnantes del comunismo es precisamente la que, contenida en la *Ideología Alemana*, de «movimiento real» (Marx y Engels, 1962, p. 35) de desestructuración permanente del *statu quo*. Este elemento resulta ser irreductible a cualquier hipostatización, en su carácter de movimiento, y es «real», insertándose materialmente en las condiciones y disposiciones existentes, pero para hacerlas entrar en crisis (Negri, 1992). Creo, en cambio, que hay un significado problemático del comunismo que a veces surge en Marx, es decir, la idea de una sociedad libre de contradicciones, de conflictos, perfectamente «pacificada», marcada por la transparencia total. Esta representación no solo corre el riesgo de caer en una visión utópica (es decir, en un sentido reductivo del término), sino que, desde mi punto de vista, ni siquiera es deseable, ya que el comunismo no puede significar la ausencia de política, como una situación idílica e incontaminada, completamente ajena a las contradicciones. Más allá de una mera declinación «movimentista» del comunismo, y tratando de articularlo políticamente, se puede desarrollar más bien la cuestión del nexo plan-comunismo como

un control consciente de los individuos sobre la producción, pero de acuerdo con una distonía radical con respecto a las experiencias sucesivas del socialismo real, en el que tal relación se configuraría en términos de una dictadura burocrática. Además, hay que tener siempre presente que la relación comunismo-plan no puede delinarse de una vez por todas, independientemente de las diferencias históricas y geográficas, sobre la base de un modelo válido para todos los casos. Del razonamiento realizado surge la irreducibilidad de la *praxis* colectiva a la síntesis pacificada: la correlación, la otra cara de la singularidad es la reciprocidad, móvil e inestable, entre lo «individual» y lo «colectivo» que tiene lugar en las prácticas conflictivas.

Si hasta ahora he hablado de la dimensión individual y colectiva, la lucha en cuestión no solo concierne a los individuos, sino también, y quizás, sobre todo, a las clases: la referencia a la noción de clase, que «complica» la cuestión de la relación entre individuo y comunidad, es decisiva. La clase debe ser reducida a la dimensión de la acción, puesto que los individuos llegan a formar una clase cuando tienen que llevar a cabo una lucha contra otra clase (Marx y Engels, 1962, p. 54). Esta consideración parece muy pertinente, ya que supone el rechazo de toda visión sustancialista del proletariado, tanto en un sentido ontológico (por ejemplo, a partir del elemento lukácsiano de «conciencia de clase») como en un sentido sociológico (dando lugar a su rígida hipostatización como grupo social, por ejemplo, sobre la base de una lógica funcionalista, que debilita su elemento de subjetividad). La clase se desarrolla sobre la base de la práctica y, por lo tanto, no puede determinarse de una vez por todas, sino que se configura como una noción eminentemente política (Basso, 2019). El reconocimiento de la centralidad de la práctica indica el extremo dinamismo de la singularidad, al dar lugar a momentos de subjetividad capaces de cuestionar el «estado actual de las cosas». Esta práctica de clase, en la inmanencia de su originalidad, rompe la distinción entre lo «social» y lo «político», de modo que, por un lado, lo «social» tiene un valor político, por otro lado, el movimiento político al que se hace referencia nunca aparece sin una connotación marcadamente social. Las categorías de «político» y «social» se redefinen incesantemente, en una dirección crítica hacia la separación moderna entre la sociedad civil y el Estado. El proletariado se revela como la materialización de una paradoja, preñada de desarrollos políticos, presentando una «apuesta» dotada de un valor universal, pero desde un punto de vista singular: estamos ante una «universalidad partidista», polémica en relación con las estructuras existentes.

Sin hacer ningún pasaje de conexión, me limito a subrayar que más tarde, después de la derrota del 48, Marx sintió la necesidad de volver a articular estos problemas dentro

de una crítica de la economía política que debía asumir un carácter más profundo y sistemático que en el pasado. La crítica de la economía política pone de manifiesto una estructura dual de la sociedad, un contraste estructural entre el trabajo objetivado y el trabajo vivo, sobre la base de una asimetría entre la clase capitalista, una clase particular, dotada de fines particulares, y la clase obrera, una «universalidad partidista» destinada a la disolución «práctica» del mismo horizonte clasista. El modo de producción capitalista se basa en la relación social, en su carácter nada armónico y, de hecho, en su ruptura, lacerado. En *Grundrisse*, Marx (1983) define el nexo social como la relación de individuos mutuamente indiferentes (pp. 89 y 90). La libertad del individuo y su subsunción a un poder social objetivo son las dos caras de la misma moneda. El individuo, como dotado de independencia, y la sociedad, como complejo nexo de relaciones, constituyen un portador del modo de producción capitalista, tanto en el carácter expansivo de estos elementos (antes el hombre estaba ligado a la comunidad como un cordón umbilical) como en su cara espectral. De hecho, el capital reduce a los individuos a su función social, identificándolos sobre la base de la posesión de dinero, que constituye la comunidad (*Gemeinwesen*) (p. 149), y funda así la «esclavitud» política sobre la aparente libertad de trabajo. Así pues, el antagonismo no es solo un efecto, sino una condición decisiva del modo de producción capitalista, con sus contradicciones específicas.

En la presente tematización, el concepto de singularidad se revela estrechamente relacionado con la «división en dos» de la sociedad, respecto de la cual Marx asume la parte de la subjetividad del *Arbeiter* —término que, en el idioma alemán, viene a indicar tanto el «trabajador» como el «obrero»— en su extrema movilidad, en su negación práctica de todo lo que es funcional al sistema. En la base del discurso se encuentra la tensión subjetiva del trabajo vivo, como valor de uso de la fuerza de trabajo, con la ambivalencia de esta situación: el elemento en cuestión, por un lado, está funcionalizado a la valorización del capital, por otro lado, se mueve en clara oposición al capital, según una lógica que no es modular, basada en la contradicción entre el capital y el trabajo. De la «teoría» de la crítica de la economía política, los sujetos emergen en su carácter ambivalente, en la medida en que están sujetos a las estructuras sociales, y, al mismo tiempo, en su capacidad de hacerse cargo de sus propias acciones.

En cualquier caso, el discurso presentaba un lado pasivo y otro activo: hay una producción de sujetos, es decir, este elemento en el sentido de genitivo objetivo y, al mismo tiempo, de genitivo subjetivo (Basso, L., Basso, M., Raimondi y Visentin, 2018). El sujeto encuentra en su base una complicación de universalidad y vacío: por un lado, trata de superar los límites que pueden impedir su movimiento, según una continua ampliación de

los horizontes, por otro lado, se encuentra a merced de fuerzas aparentemente incontrolables. Pero esta interpenetración se muestra inestable, debido no solo a las contradicciones dentro del modo de producción capitalista, sino sobre todo a las embestidas conflictivas dirigidas a eliminar el funcionamiento de este último. En este escenario la subjetivación no puede derivarse inmediatamente de la teoría de la crítica de la economía política, sino que debe «jugarse» en la práctica: de ello se deduce que los textos marxistas en los que se valora más el elemento indicado son los histórico-políticos, dentro de los cuales se examinan las dinámicas referidas en la concreción de su postura. Sin embargo, esta consideración no conduce a la negación de una estructura global del discurso: al contrario, la tensión entre la singularidad de la acción política y la crítica general de la economía política debe mantenerse siempre abierta. De lo contrario, si estos últimos desaparecieran, no se podría crear ningún tipo de ciencia, ya que cada aspecto debería investigarse en la especificidad del caso concreto, y rechaza cualquier generalización.

Es necesario insistir en el valor explosivo de la subjetividad sin objeto del *Arbeiter*, en su excentricidad respecto a cualquier esquema predeterminado, y por tanto en los efectos perturbadores del trabajo en vivo, como valor de uso de la capacidad de trabajo, sobre la base de una lógica singular, a partir de la inmanencia de su ser, irreducible a cualquier teorización histórica global. Este elemento se realiza en la coyuntura, pero no se reduce a la dimensión coyuntural: como señalé, de hecho, el antagonismo constituye un elemento estructural no coyuntural del modo de producción capitalista. Pero este antagonismo a menudo permanece latente, y por lo tanto es necesario sacarlo de la latencia: la dimensión de la coyuntura emerge, con su extremo dinamismo. La noción de *dynamis* permite interpretar la singularidad en su conexión con las condiciones en las que opera, en su determinación específica, pero al mismo tiempo en su excentricidad con respecto a cualquier pertenencia preestablecida (Vadée, 1992). Dentro de esta dinámica de transformación surge el «individuo social» (*das gesellschaftliche Individuum*) (Marx, 1983, pp. 601-602), «un sujeto diferente (*Subjekt*)» (p. 607), destinado a cuestionar el trabajo asalariado como un signo distintivo del sistema capitalista, y volver a articular la vida, singular y común, de una manera radicalmente diferente.

El trabajador, a la vez libre y expropiado, está implicado en un elemento de potencialidad, respecto del cual se separan los actos relacionados con él: la fuerza de trabajo, de hecho, no es poseída, sino vendida como disposición temporal por un sujeto, el trabajador, que es privado de los medios de producción. Hay un excedente, representado por la corporeidad viva del trabajador: es necesario insistir en el carácter político de la subjetividad de clase, como ha señalado el obrerismo. Tal *conatus* hacia un «ser común»

que no es homólogo con respecto al ser espectral del dinero posee, de hecho, una carga destructora con respecto a todo lo que existe: en el centro del discurso está el intento de hacer entrar en crisis el «estado actual de las cosas», a través de un movimiento capaz de perturbar la distinción entre lo «social» y lo «político» sobre la base de coordenadas que nunca pueden ser plenamente previstas. Dentro de esta perspectiva, el individuo es concebido, no desde una naturaleza humana abstracta (Chomsky y Foucault, 1994), sino desde las prácticas que se materializan en ella. Lo que está en juego en la reflexión marxista consiste en pensar políticamente, en la determinación específica de la coyuntura actual, en la valorización de las singularidades en su estar unidos por una acción, por un rechazo de la explotación inherente a la configuración del trabajo en el sistema capitalista.

El discurso que se ha hecho tiene un carácter expansivo, pero encuentra su validez no solo dentro de una situación inmediatamente revolucionaria. Es necesario asumir plenamente la ambivalencia del sistema capitalista, en el que la universalidad y el vacío constituyen las dos caras de la misma moneda y en el que, por lo tanto, se presupone la afirmación de la individualidad y su subsunción a un poder objetivo. El escenario indicado se caracteriza por la indiferencia mutua, como se desprende de manera particularmente íctica de un pasaje de la *Einleitung* de 1857: a partir del siglo XVIII existe una co-implicación entre el aislamiento del individuo y el desarrollo de las relaciones sociales. En este contexto, Marx subraya que el hombre constituye un *zoon politikon*, «un animal social» (*ein geselliges Tier*), que solo en la sociedad «puede (*kann*) aislarse (*sich vereinzeln*)» (Marx, 1983, p. 20). El aislamiento, el *Vereinzelnung*, no recibe una connotación meramente negativa, pues presupone al individuo, con su independencia, con su liberación de las limitaciones y estructuras preconstituidas. La reanudación de el *zoon politikon* aristotélico no implica, para Marx, una especie de vaguedad nostálgica de la antigua Grecia: cualquier hipótesis de retorno a la «unidad» de la *polis* queda excluida. La definición del hombre como *zoon politikon* debe ser articulada a partir de los dos verbos que utiliza Marx. En primer lugar, el modal *können* indica un aspecto del verbo italiano «poder», es decir, «poder», y por lo tanto tener la posibilidad, la facultad de realizar una acción: se abre ese horizonte de potencialidad, previamente indicado por el término griego *dynamis*. El verbo *sich vereinzeln*, aunque alude al aislamiento del individuo, con su carácter ambivalente, no se limita a este elemento. De hecho, como está formado por el término *der einzelne*, el verbo en cuestión puede traducirse, en lugar de con la traducción que se indica, con «ser válido como único», «ser singularizado», desviándose de la dirección esperada. La idea de una singularidad irreductible

a la dimensión social y comunitaria surge, aunque solo se pueda pensar en ella, y por lo tanto sobre la base de las condiciones materiales realmente presentes. El *Sich Vereinzeln* encuentra en su base una práctica singular, una desviación, análoga al *clinamen* epicúreo, de la dirección prevista, partiendo de una perspectiva única y específica, irreducible a cualquier esquema global. En la *Einleitung* de 1857, se desprende claramente que la perspectiva marxista no puede basarse en la representación de individuos absolutamente autónomos, ya que el punto de partida, contrariamente a lo que afirmaban los economistas políticos clásicos y los filósofos naturalistas, creadores de los *Robinsonaden*, debe reconocerse no en un individuo aislado, liberado del contexto social, sino en la producción socialmente determinada de individuos. De hecho, para Marx no tiene sentido referirse a esto último independientemente del contexto social, ya que los individuos siempre se encuentran operando dentro de una sociedad: por otra parte, la sociedad no consiste, en primer lugar, en individuos, sino en relaciones entre individuos. Desde este punto de vista, la expresión, a primera vista oxímorica, de «individuo social», viene a adquirir, en *Grundrisse*, un sentido significativo.

A las observaciones hechas hay que añadir el hecho de que, en el momento en que Marx articula el concepto (y la práctica) del comunismo, la noción de sociedad está «transvalorada»: con respecto a la topología de las relaciones de dominación propias del modo de producción capitalista, no es posible ninguna homología. En el centro del discurso está el intento de pensar en la práctica en un «ser común», un *Gemeinwesen*, que está en radical disimetría con respecto al *Gemeinwesen* del dinero. En este sentido, en los *Grundrisse* se despliega un *conatus* hacia un «ser común», más que hacia una comunidad circunstancial (Sereni, 2010, pp. 105-162): la noción de «individuo social» tiene por objeto precisamente «transvalorar» las categorías de individuo, sociedad, comunidad, sobre la base de un factor capaz de unir a los individuos, pero partiendo de una práctica política, no de un horizonte comunitario inevitablemente «cerrado». De manera similar a lo que se ha dicho sobre los «individuos como individuos» de la *Ideología alemana*, resulta productivo, desde un punto de vista teórico y político, interpretar los «individuos sociales» de los *Grundrisse* como elementos irreducibles a una pertenencia predeterminada, y por lo tanto no definibles de una vez por todas, independientemente de las condiciones concretas en que se muevan.

Sin embargo, un riesgo siempre presente en cualquier tematización marxista del comunismo consiste en la falta de comprensión de la «brecha» que existe entre el «ser común» y la comunidad y, por lo tanto, en la delimitación de una sociedad del futuro capaz de realizar plenamente lo «común». Por el contrario, es necesario marcar la

distancia entre las dos nociones indicadas, poniendo de relieve que toda comunidad, al estar fundada en la exclusión, en el perímetro físico y metafórico de un territorio, en el sacrificio del individuo, nunca podrá resolver plenamente lo «común», en su dinamismo y en su irreductibilidad a la pertenencia preestablecida: desde este punto de vista, parece fructífera una definición del comunismo que ponga de relieve su carácter de «movimiento real», y no de condición perfectamente pacificada y libre de contradicciones. Marx hipostiza a veces esta dimensión común refiriéndose a una sociedad definida, la comunista, marcada por la ausencia de conflictos y contradicciones, sobre la base de una total transparencia de las relaciones, con todos los límites inherentes a dicha representación. Pero de las consideraciones realizadas se desprende que el «individuo social» debe ser concebido a partir de la tensión que se pide hacia lo «común»: en este sentido, la cuestión de la relación juega un papel decisivo.

Así pues, puede afirmarse que la singularidad es «toda relación», y por lo tanto encuentra en la noción de relación su elemento característico: esta adquisición no supone, sin embargo, una especie de hipostatización del aspecto indicado, ya que se investiga en su determinación específica, pero también en su inestabilidad constitutiva. Esta dimensión «trans-individual», típica de la singularidad, tiene un alcance antisubstancialista: la referencia crucial a lo que hay «entre» individuos, de hecho, tiene lugar al mismo tiempo que la erosión radical de cualquier absolutización de una identidad predeterminada. Como se ha señalado al principio del artículo, tengo la intención de apoyar la tesis, no de la necesaria y plena compatibilidad entre la singularidad y la transindividualidad, sino de la posibilidad de hacer que estos elementos interactúen, aunque sea de manera poco resuelta, dentro de la perspectiva esbozada. Si el «individuo social» presenta un carácter estructural de relacionalidad, este no se entiende, sin embargo, según una lógica irénica de la relación, tal vez incluso según un énfasis, más o menos connotado en un sentido religioso, para la dimensión de «don». En efecto, es necesario reiterar a este respecto que el capital, por una parte, opera un fraccionamiento individual, por otra parte, coloca la relación social en la base de su estructura: el nexo social, que se extiende entre la sociedad civil y el Estado, lejos de ser idealizado, es objeto de la operación crítica marxista, desmitificándose así en su cumplimiento de una topología de dominación específica. Para Marx, el «ser común» se configura como un punto crítico, y por lo tanto como un campo de fuerzas que no son inmediatamente modulares, y de hecho a menudo violentamente contrastantes. Así, el individuo social está marcado por una temporalidad dividida, caracterizada por la disimetría entre las clases, elemento del que surge la subjetividad del *Arbeiter*. Es evidente que existe una relación entre el conjunto

de los «individuos sociales» y la lucha de clases, pero esta relación no siempre parece ser estricta, precisamente porque la coyuntura política cambia constantemente el plano del discurso, que por lo tanto no puede ser hipostático de una vez por todas.

Volviendo al pasaje de *Einleitung* antes mencionado, en el que el hombre se define como una *zoon politikon*, hay que señalar que solo confirma lo que se ha señalado sobre la tematización marxista de la individualidad en los *Grundrisse*. Estamos ante una apuesta central en todo el camino marxista, es decir, en la búsqueda de la realización «singular-común»: si en la *Ideología alemana*, para denotar esta tensión teórica y política, Marx había utilizado la expresión «individuos como individuos», en *Grundrisse*, sobre la base de un marco conceptual cambiado y un nuevo temperamento político, utiliza la expresión «individuos sociales». El «individuo social» era impensable dentro de las formas precapitalistas, en las que el hombre estaba vinculado a su comunidad como un “cordón umbilical”, y en las que, por lo tanto, ambos elementos, el individuo y la sociedad, eran estrictamente hablando inconcebibles. En el escenario capitalista, la socialidad y el aislamiento son las dos caras de la misma moneda. La vía marxista tiene como objetivo la deconstrucción de ambas categorías: por una parte, la noción de sociedad, en controversia con la exaltación socialista de la justicia y la igualdad, está privada de toda connotación irénica, siendo investigada a partir de las relaciones de poder específicas presentes en ella; por otra parte, el aislamiento se interpreta en su carácter devastador, pero también en la posibilidad de individuación que contiene. Con el concepto de aislamiento vemos, de manera similar a lo que sucede con las categorías de libertad e igualdad, un entrelazamiento de mistificación y realidad, un elemento aparente, significando con esto último no una mera irrealidad.

Para reactivar el gesto marxista parece productivo, desde el punto de vista teórico y político, utilizar la categoría de singularidad, con su carácter de unicidad y contingencia, con su referencia a un punto de vista circunstancial que escapa a un esquema global: en este sentido, leibnizianamente la individualidad se configura como un centro de fuerza, capaz de producir una infinidad de efectos, según una tensión inagotable, preñada de desarrollos futuros (Deleuze, 1988). Las singularidades no poseen trayectorias previamente establecidas, sino que se estructuran a través de la dimensión de la relación, aunque según coordenadas móviles nunca definidas de una vez por todas, sobre la base de un «intercambio» continuo entre el «individuo» y el «colectivo». Lo que está en juego es ir más allá de la aparente oposición entre individualismo y organicismo: por otra parte, el reconocimiento del punto de partida del discurso en el individuo, con

su independencia, y la subsunción del individuo a un poder social, materializado en el dinero, son las dos caras de la misma moneda. Si la extrañeza marxista a cualquier hipostatización de lo «social» es evidente a partir de las consideraciones hechas anteriormente, es necesario subrayar la fractura hecha con respecto a la concepción moderna de la individualidad. En todo caso, el dispositivo de crítica de la economía política ha puesto de manifiesto con fuerza la mistificación de la representación, propia de la modernidad capitalista, del individuo en la medida en que es capaz de moverse libremente y de realizar plenamente su propio potencial. Los «individuos como individuos» de la *Ideología alemana* y los «individuos sociales» de los *Grundrisse*, en la movilidad de su postura, implican un cuestionamiento del dualismo entre «privado» y «social», dando lugar a una ruptura de la distinción tradicional entre la esfera social y la política, sobre la base de una *praxis* excéntrica con respecto a una síntesis «pacificada», más allá de cualquier hipótesis de recomposición.

El enfoque esbozado no da lugar a una construcción puramente teórica, sino que está impregnado de la comparación con la dimensión de la práctica, que redistribuye incesantemente el plano del discurso, de acuerdo con una adhesión extrema a situaciones concretas, que no ejemplifican los momentos dialécticos preexistentes. No estamos ante una filosofía de la acción, sino ante el reconocimiento de la prioridad de la acción sin frases, de modo que el cambio se concibe a partir de las relaciones inmanentes a las condiciones específicas, y activa las insurrecciones subjetivas de la clase obrera, destinadas a escapar de la serialidad del trabajo: en Marx asistimos a un continuo «intercambio» entre la *praxis* y la *poiesis*, entre la libertad real y la transformación material, ya que no se discierne el conocimiento de la realidad y su subversión. Es a partir de la naturaleza política intrínseca de la reflexión marxista, y por lo tanto de la imposibilidad de su definición sistemática y concluida, que la cuestión de la singularidad debe ser interpretada, con Marx y más allá de Marx. A diferencia del «individuo individuado», constituido, y por lo tanto cerrado en una «red» rígida que impide el despliegue de sus facultades, la singularidad, aunque enraizada en contextos específicos, según una serie de determinaciones precisas, resulta, sin embargo, excéntrica respecto a los elementos indicados, llenos de potencial y, por lo tanto, abiertos a desarrollos impredecibles. Para indicar esta tensión política, es necesario recordar, no tanto la noción de sujeto, propia de la teorización moderna de la individualidad, como la de subjetivación, que pone de relieve, no un centro definido, sino una práctica capaz, a partir de supuestos concretos, de unir las singularidades.

## Referencias

[Para indicar la edición alemana de Marx, K., y Engels, F. *Werke*. Berlin: Dietz Verlag, empleo la abreviatura *MEW*]

- Althusser, L. (1965). L'objet du *Capital*. En L. Althusser, É. Balibar, R. Establet, P. Macherey, y J. Rancière, *Lire le Capital* (pp. 81-209). París: François Maspero.
- Althusser, L. (1995). Machiavel et nous (1972-1986). En L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques* (pp. 42-168). París: Stock/Imec.
- Balibar, E. (2010). *La philosophie de Marx* [1993]. París: La Découverte.
- Balibar, E y Morfino, V. (Eds.). (2014). *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni*. Milano: Mimesis.
- Basso, L. (2012). *Marx and Singularity. From the Early Writings to the Grundrisse* [trad. ingl.; ed. orig. 2008]. Leiden-Boston: Brill.
- Basso, L., Basso, M., Raimondi, F. y Visentin, S. (Eds.). (2018). *Marx: la produzione del soggetto*. Roma: DeriveApprodi.
- Basso, L. (2019). El estatuto de la clase entre crítica de la economía política y política. *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, 11, 138-154.
- Chomsky, N. y Foucault, M. (1994). *De la nature humaine: justice contre pouvoir*. París: Gallimard.
- Deleuze, G. (1988). *Le pli. Leibniz et le Baroque*. París: Minuit.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Blackwell.
- Jameson, F. (1991). *Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.
- Lefort, C. (1978). *Les formes de l'histoire*. París: Gallimard.
- Macherey, P. (2014). *Le sujet des normes*. París: Éditions Amsterdam.
- Marx, K. y Engels, F. (1962). *Die Deutsche Ideologie (1845-1846)*. En *MEW*, 3.
- Marx, K. (1983). *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf) (1857-1858)*. En *MEW*, 42.
- Morfino, V. (2014). *Plural Temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser*. Boston-Leiden: Brill.
- Negri, A. (1992). *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*. Carnago: Sugarco.

- Postone, M. (1993). *Time, Labor and Social Domination: a Reinterpretation of Marx's Critical Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rancière, J. (1998). *Aux bords du politique*. París: La Fabrique.
- Sartre, J.-P. (1972). L'universel singulier (1966). En J.-P. Sartre, *Situations, IX, Mélanges* (pp. 152-190). París: Gallimard,
- Sereni, P. (2010). *La communauté en question. Tome 1, Chose publique et bien commun chez Marx*. Paris: L'Harmattan.
- Simondon, G. (1989). *L'Individuation psychique et collective*. París: Aubier.
- Vadée, M. (1992). *Marx penseur du possible*. París: Klincksieck.
- Virno, P. (1986). *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*. Roma-Napoli: Theoria.