



Nómadas. Critical Journal of Social and
Juridical Sciences

ISSN: 1578-6730

nomads@emui.eu

Euro-Mediterranean University Institute
Italia

Alvaro, Daniel

MARX Y LA ONTOLOGÍA DE LO COMÚN

Nómadas. Critical Journal of Social and Juridical Sciences, vol. 36, núm. 4, 2012

Euro-Mediterranean University Institute

Roma, Italia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=18126450008>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

MARX Y LA ONTOLOGÍA DE LO COMÚN

Daniel Alvaro¹

Universidad de Buenos Aires – CONICET, Argentina

http://dx.doi.org/10.5209/rev_NOMA.2012.v36.n4.42296

Resumen.- El pensamiento de Marx sobre lo *común* es el hilo conductor de este trabajo. En la tradición que él inaugura, como en muchas de las grandes tradiciones filosóficas, políticas y sociales que preceden a la suya, lo común tiene un doble estatuto: el ontológico y el histórico-social. En este trabajo se consideran ambas dimensiones de análisis a partir de sus contrapuntos o, más precisamente, a partir de su entrelazamiento. Por un lado, se busca dar cuenta de la relación singular que establece Marx entre una y otra, mientras que por otro lado y al mismo tiempo se intenta destacar el alcance y la radicalidad de este otro modo de pensar simultáneamente el “ser” y lo “social”.

Palabras clave.- *Marx, ontología, común, comunidad, relación, ser social*

Marx and the ontology of the common

Abstract.- The connecting thread of this work is the idea of the *common* within the thought of Marx. In the tradition that he inaugurates –as in many of the great political, social and philosophical traditions– the common has a double statute: the ontological and the historical social. In this work we consider both dimensions of analysis from their counterpoints or, more precisely, from their interlacement. On the one hand, we attempt to consider the special relation that Marx establishes between them, while on the other hand and at the same time, we try to emphasize the implications and the radicalism of this other way of thinking, simultaneously, both the “being” and the “social”.

Keywords.- *Marx, ontology, common, community, relation, social being*

¹ Daniel Alvaro es Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA) y Doctor en Filosofía por la Universidad Paris 8. Tiene una beca postdoctoral del CONICET y es profesor de la materia “Teoría Estética y Teoría Política”, perteneciente a la carrera de Sociología de la UBA. Asimismo, desarrolla actividades docentes y dicta cursos de perfeccionamiento en otras universidades argentinas. Ha publicado artículos y ensayos en revistas nacionales y extranjeras. Recientemente se han publicado algunas traducciones de su autoría.

“Ya no se trata exactamente de releer a Marx, sino de lo que Marx, a partir de ahora, debe hacernos escribir”. [Jean-Luc Nancy, *La comparution. De l'existence du 'communisme' à la 'communauté de l'existence'*]

Pensar lo común fue la pasión de Marx. Sabemos que no fue la única, ni siquiera aquella a partir de la cual se explican todas las demás. Lo que sugerimos, como simple hipótesis de trabajo, es que sus preguntas capitales e incluso las respuestas a las mismas se encuentran todas ellas, en mayor o menor medida, afectadas por esta pasión. Lo común, como aquello que por definición es compartido, aquello que tenemos o somos en común, es una cuestión irreductible del pensamiento de Marx. Irreductible, precisamente, porque más allá de las transformaciones interminables que experimenta su discurso con el correr del tiempo, el apasionamiento por lo común persiste a través de sus textos, desde los primeros hasta los últimos.

Tratándose de Marx, se habrá entendido, esta pasión no fue menos teórica que práctica. Es fácil detectar en él una pasión práctica que arrastra consigo una exigencia poco común de lo común, una exigencia ética y política que en el mismo acto obliga a tomar posición y a reconsiderar el sentido de aquello que se entiende corrientemente por *justicia, libertad e igualdad*. Del mismo modo, es fácil detectar en él una pasión teórica por lo común, por la idea o por el concepto mismo de lo común, de la que son testimonio la gran mayoría de sus escritos de todas las épocas, comprendidos aquellos de los que es coautor junto a Engels. Por nuestra parte, nos inclinamos a pensar que no se trata de dos pasiones esencialmente diferentes y mucho menos opuestas entre sí, sino más bien de una misma pasión donde se pone a prueba lo que hay de común, justamente, entre lo que hasta ese momento se consideraban dos tareas disociadas.

Después de Hegel, y de una manera distinta, Marx fue uno de los primeros autores de su época en plantear abiertamente el carácter inseparable de la “teoría” y la “práctica”. Fue uno de los primeros en plantear la cuestión de la interdependencia entre el pensamiento teórico o especulativo y la *praxis* social, y lo hizo de un modo que resultó decisivo para su tiempo y para varias generaciones de autores que lo sucedieron, con independencia de que éstos reivindicaran su

herencia (como en el caso de Benjamin y Adorno) o más bien todo lo contrario (como en el caso de Nietzsche y Heidegger). La pasión por lo común pone al descubierto una exigencia radical —“ser radical”, escribe Marx, “es atacar el problema por la raíz”— que compromete en un mismo acto y sin mediación alguna al pensamiento y a la *praxis*.

Diciendo esto nos proponemos evitar, en la medida de lo posible, un equívoco previsible respecto del problemática que analizaremos aquí. La ontología de lo común no es un asunto que concierne exclusivamente ni de manera privilegiada a la “teoría” en el sentido canónico de la palabra. Si bien el conocimiento ontológico se encuentra tradicionalmente vinculado al dominio del pensamiento filosófico, veremos que en Marx, el tratamiento ontológico de lo común excede el punto de vista teórico, e incluso desafía la oposición tradicional entre teoría y práctica. La ontología de lo común se fundamenta en lo que Marx denominó la realidad efectiva, histórica o social, y no en una supuesta realidad abstracta que poco o nada tendría que ver con el mundo real. Esto quiere decir que la ontología en cuestión, antes que un pensamiento sin relación directa con los acontecimientos prácticos, es un pensamiento directamente relacionado con ellos. No solamente por aquello de que la existencia social de los hombres es la que determina su conciencia, sino también porque lo que el pensamiento piensa, como bien sabía Marx, tiene un poder de transformación real sobre la existencia social de los hombres.

Nuestro propósito en las páginas que siguen es trazar las líneas generales de lo que una lectura de Marx —dicho sea al pasar, muy limitada y parcial— nos ha llevado a presentar como una ontología de lo común. Para empezar, hablaremos de la comunidad como una de las figuras más representativas de los discursos acerca de la llamada “vida en común”, y en cuyo tratamiento a través de la historia es posible reconocer el doble estatuto, ontológico e histórico-social, sobre el que será necesario volver una y otra vez a lo largo de este texto. Luego nos encaminaremos a leer con cierto detenimiento algunos pasajes célebres de Marx donde ambos estatutos se hacen presentes de forma simultánea y donde asimismo se explicita un original entrecruzamiento entre ellos. Todo esto sin perder de vista algunas de las interpretaciones contemporáneas más agudas y penetrantes del pensamiento de Marx, y en particular de lo que se tiende a leer como su ontología social.

I

Sin ánimos de reducir la cuestión de lo común en Marx a un único motivo, creemos que tanto por su investidura teórico-práctica como por su recurrencia a lo largo de los textos, el motivo de la comunidad y de lo comunitario en general puede servir aquí como índice del problema a tratar. Como índice o como indicio de un problema que antes, durante y después de Marx, se mantuvo y se mantiene envuelto en un halo de indeterminación en cuanto a su significado y sus alcances. Lo que tenemos o somos en común, lo que necesariamente compartimos más allá

de que lo sepamos o lo queramos, dista mucho de ser una evidencia para “nosotros”, aun si se trata de la evidencia más común, y por ello, la mejor compartida del mundo.

De lo común, en verdad, no hay más que pistas. Una de estas pistas, si no la más firme acaso la más insistente, es la comunidad. Desde la antigüedad clásica hasta nuestros días, la comunidad designa de muy distintas y variadas maneras el hecho de que la vida, incluidos el nacimiento y la muerte, es siempre y cada vez “común” o “en-común”, el hecho de que todas y cada una de las vidas es vivida junto a otras vidas, y de que no es posible vivir de otra manera. Comunidad es otro nombre para referirse a la vida en común, a la vida compartida con algún otro o con algunos otros. En efecto, para poder hablar de comunidad o de vida en común debe haber más de uno. Al menos dos. Aunque desde luego siempre pueden ser más. Pueden ser muchos o también todos.

En lo que respecta a lo común, a la comunidad y a lo comunitario, al menos desde Platón y Aristóteles, el número ha sido siempre una cuestión variable. La palabra griega *koinonía*, habitualmente traducida por “comunidad”, deriva de *koinos*, que significa *lo que es común a varios*. La palabra designa una pluralidad sin precisar una cantidad. Aristóteles se sirve del término *koinonía* para referirse tanto a comunidades de número reducido, cuyo ejemplo paradigmático quizás sea la “casa”, tal cual se define al comienzo de la *Política*, como para referirse a comunidades más numerosas, por ejemplo, y para seguir en la línea trazada en la misma obra, la “aldea” y la “ciudad” (2005, 1252a25 y ss.)². Todas ellas son comunidades, aunque diferenciadas de acuerdo a un cierto orden jerárquico. Ahora bien, las diferencias entre comunidades no son solamente cuantitativas sino también cualitativas, pues la ciudad, también llamada “comunidad política” (*koinonía politiké*), se encuentra por encima de las otras dos al mismo tiempo que las incluye como elementos suyos. Aristóteles concibe la *pólis* como un “todo” compuesto de “partes”, o bien, como una comunidad total compuesta de comunidades parciales. Entre todas las comunidades, la *pólis* es la “comunidad perfecta”, la que “alcanza el límite de la total autosuficiencia” y, en lo fundamental, la única en donde el hombre puede encontrar la felicidad y realizarse plenamente en tanto hombre. Según la muy conocida definición de Aristóteles, el hombre es por naturaleza un *zôon politikón*, esto es, un ser vivo naturalmente inclinado a vivir en una *pólis*, lo cual presupone una inclinación natural del hombre a vivir en comunidad con otros hombres. De ahí que, dependiendo del contexto y del énfasis que se le quiera dar a la célebre expresión aristotélica, ella aparezca unas veces traducida por “animal político” y otras tantas por “animal social”³.

² En estrecha relación con los ejemplos citados se encuentra la cuestión de la amistad o *philía*, ella misma, según Aristóteles, una *koinonía* de número variable que, como el resto de las comunidades —tanto las que se forman en función de un interés particular como las que se forman por placer—, está subordinada a la comunidad política, cuyo fin no está limitado al interés del momento sino de la vida entera (2003, 1160a9-30).

³ Apenas hace falta recordar que el hombre no es el único “animal político” o “social”. Aristóteles nos recuerda otros casos de animales gregarios, como las hormigas y las abejas, y afirma que lo que distingue al hombre de todo otro ser vivo en general es que sólo él está dotado de “palabra”

Al margen de la considerable disputa interpretativa en torno a esta expresión, lo que buscamos destacar aquí, muy esquemáticamente, son los modos en que Aristóteles se sirve del término *koinonía* en un texto que sabemos decisivo para la tradición occidental y al que Marx volverá una y otra vez a lo largo de su obra. Para decirlo rápidamente, el examen de Aristóteles combina dos puntos de vista diferentes: por una parte, un punto de vista histórico, donde el origen y la formación de las comunidades en cuestión se consideran según un criterio cronológico y donde se distingue asimismo la especificidad de cada una de ellas, y, por otra parte, un punto de vista ontológico, donde ya no se trata de tal o cual comunidad identificable en el tiempo y en el espacio, sino de la comunidad *en cuanto tal*, de la comunidad en el sentido de la socialidad natural del hombre.

Desde un punto de vista histórico, la ciudad es el resultado de un proceso que comienza con la unión natural o instintiva entre hombre y mujer. Dicha unión es el origen mismo de la casa. Ésta, junto a otras casas, conforman la aldea, la cual junto a otras aldeas conforman la ciudad. Tal es la secuencia que enlaza la serie completa de comunidades que se describen en la *Política*. Ahora bien, desde un punto de vista ontológico, Aristóteles afirma que “el todo es necesariamente anterior a las partes”, tesis de vastísimo alcance metafísico y, evidentemente, también ético y político o social, que en el contexto de esta obra equivale a decir que “la ciudad es anterior por naturaleza a la casa y a cada uno de nosotros como individuos” (2005, 1253a19-20). Sólo en la *pólis* el hombre puede llegar a ser lo que naturalmente es, a saber, un ser esencialmente político o social. Quien vive aislado, fuera de la *pólis*, es más o menos que un hombre, es un ser “de un rango inferior o superior al del hombre”, pero en cualquier caso algo distinto a él: “quien no puede vivir en comunidad o que, por su autosuficiencia, de nada necesita, no es parte de la ciudad sino, en consecuencia, una bestia o un dios” (1253a25-28). No hay hombre, en el sentido estricto del término, por fuera de una comunidad, de ahí que ésta se presente al mismo tiempo como un origen y como un fin.

Hoy nadie puede poner en duda la inestimable influencia que tuvo y que, en muchos sentidos, aún tiene el análisis aristotélico de la comunidad política en una gran variedad de campos y disciplinas. De hecho, la teoría de la *pólis* se convirtió en el fundamento de la cosmovisión clásica de la filosofía política. Su recepción fue más bien irregular durante la Antigüedad y la Edad Media, fue recusada por los pensadores contractualistas de los siglos XVII y XVIII, y ampliamente reivindicada desde por lo menos comienzos del siglo XIX. La recuperación moderna de esta cosmovisión tuvo un gran impacto en el campo de la filosofía y en el de las nuevas ciencias sociales a las que Marx, junto a algunos otros por la misma época, ayudó a fundar. Esta es una de las razones por la que nos hemos demorado, acaso más de la cuenta, en indagar los usos y significados de la *koinonía*, pero no es la única. Con esta breve introducción también quisimos poner en evidencia la existencia simultánea de los dos puntos de vista mencionados más arriba como un rasgo

(*lógos*), la cual “tiene por fin expresar lo ventajoso y lo perjudicial, y por ello también lo justo y lo injusto” (2005, 1253a5-20).

estructural del análisis aristotélico que va a repetirse en muchos de los grandes discursos sobre la comunidad, incluido el de Marx⁴.

Tal como se advierte en un libro reciente y sumamente esclarecedor respecto de los problemas que examinamos aquí, el “tema comunidad” se puede abordar desde dos niveles distintos que, a pesar de sus marcadas diferencias, muy a menudo aparecen mezclados entre sí: el “nivel ontológico” y el “nivel político-ético” (Rosa *et al.*, 2010, p. 17). En un sentido muy general, el primero de ellos “trata de preguntas fundamental y principalmente ahistóricas sobre la coexistencia y la socialidad humanas”, mientras que el segundo “trata del análisis, la construcción y el juicio de las manifestaciones concretas de la comunidad” (p. 20).

Todas las teorías de la comunidad, desde las más antiguas hasta las más recientes, se corresponden con algunos de estos niveles o, como sucede la mayoría de las veces, con uno y con el otro en diversas combinaciones. Sin embargo, la diferencia entre lo “ontológico” y lo “político-ético”, para retomar la terminología empleada, rara vez es interrogada en estas teorías. Por razones que son a la vez teóricas y prácticas, epistemológicas y políticas, la diferencia aludida es una cuestión raramente problematizada por parte de los teóricos de la comunidad, aun cuando todos ellos están obligados a tomarla en cuenta en sus respectivos estudios. Este hecho, por sí solo, sugiere preguntas considerables sobre las que de momento no avanzaremos. Lo que nos interesa aquí sobre todas las cosas es empezar a comprender que en el discurso de Marx cohabitan ambos niveles de análisis, y que lo hacen, por cierto, de un modo absolutamente singular sobre el que diremos algo en los próximos apartados.

De momento, pues, importa reconocer que la cuestión de la comunidad en Marx es un problema con múltiples dimensiones, entre las cuales se destacan la dimensión histórica, la antropológica, la económico-política y, no en menor medida, la ontológica. Esto no intenta ser una tipología y mucho menos una lista cerrada. Se trata, sencillamente, de aquellas instancias que a nuestro juicio resultan preponderantes en el tratamiento marxiano de la comunidad. Como es de suponer, la mayor o menor incidencia de cada una de ellas fue variando según las épocas, según las necesidades y los deseos que Marx experimentó en los distintos momentos de su vida. Así como en los textos posteriores a 1850 predominan los enfoques históricos, etnológicos y económicos de las organizaciones comunitarias precapitalistas (tal como queda expuesto en numerosos pasajes de los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* o *Grundrisse*, la *Contribución a la crítica de la economía política* y *El Capital*), en los textos previos a esta fecha predomina en cambio un acercamiento ontológico a la comunidad (especialmente en los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 y en algunos escritos apenas posteriores).

⁴ En el marco de nuestra tesis doctoral (Alvaro, 2011), se pondera la afirmación de Marx sobre la naturaleza necesariamente social del ser individual, sin por ello dejar de criticar en su discurso —tal es la hipótesis que ponemos a prueba— el privilegio metafísico de la “comunidad” (o *comunocentrismo*) frente a la “sociedad civil” o “burguesa”, en cuanto conceptos enfrentados lógicamente y axiológicamente.

Antes de entrar de lleno en el análisis textual debe quedar claro que el predominio de una de estas dimensiones en éste o aquel período de la obra de Marx no supone la exclusión de las demás. En particular, y como veremos a continuación, la dimensión ontológica no sólo no es excluyente, sino que mantiene una relación de interdependencia necesaria con el resto de las dimensiones antes mencionadas. Por contradictorio que pueda parecer, hay que tener en cuenta que para Marx la pregunta por la “esencia humana” no tiene ningún interés real mientras no provenga ella misma de una inquietud por la realidad efectiva, histórica o social. He aquí la premisa general del planteo ontológico de Marx y aquella que nos guiará en el análisis de algunas de sus derivas interpretativas contemporáneas.

II

A pesar de las apariencias y de lo que durante demasiado tiempo se afirmó a favor y en contra del presunto determinismo vinculado al pensamiento marxiano, el texto de Marx vive, como siempre lo ha hecho, de las indeterminaciones que le son consustanciales. Por indeterminación no entendemos aquí ni una falta de planificación ni una indecisión, sino más bien un cierto inacabamiento. El carácter inacabado y esencialmente abierto de la obra de Marx, que es condición indispensable de la crítica y la autocrítica, se corresponde con una permanente disposición al cambio, cuando no al corte o a la ruptura. Hace más de cuarenta años, Althusser habló de una “ruptura epistemológica” (*coupure épistémologique*, según la expresión de Gaston Bachelard) en el pensamiento de Marx. Para Althusser, *La ideología alemana* expresa esta ruptura puesto que allí se pone de manifiesto una mutación sin precedentes en la conciencia y en el lenguaje de Marx, de la cual resulta una nueva ciencia de la historia y una nueva filosofía (2004, p. 23 y *passim*). Mucho más recientemente, Étienne Balibar se refirió a “otras dos rupturas igualmente importantes”: una en 1848, marcada por la derrota de las revoluciones liberales, y otra en 1871, asociada a la guerra franco-alemana y al final estrepitoso de la Comuna de París (2006, p. 10-14). Probablemente estas “‘crisis del marxismo’ *avant la lettre*” —como las llama Balibar— no sean las únicas pero sin duda se encuentran entre las más significativas. Se trató de tres momentos críticos en los que las bases teóricas del proyecto teórico y político de Marx fueron puestas a prueba por el propio autor mediante análisis sin concesiones.

La ruptura de 1845 marca una clara división entre dos grandes períodos de la obra de Marx: el correspondiente a la elaboración de sus primeros escritos, concebidos en su generalidad bajo una impronta filosófica, y el que comienza con la redacción de las *Tesis sobre Feuerbach* (1845) y *La ideología alemana* (1845-1846), donde se privilegia el análisis empírico y donde el lenguaje empleado es cada vez menos el del filósofo y cada vez más el del científico social. Se puede afirmar, como hacemos aquí, un viraje importante en la teoría de Marx sin por ello estar de acuerdo con todas las consecuencias que Althusser hace derivar de la

“ruptura epistemológica”. El hecho de que a partir de 1845 buena parte de los presupuestos teóricos sobre los que Marx había elaborado sus tempranas tesis comiencen a erosionarse, no constituye por sí mismo un argumento que permita juzgar el “valor” epistemológico de los conceptos utilizados antes o después de ese momento.

Lo cierto es que tanto en las *Tesis* como en *La ideología alemana* (especialmente en la primera parte, donde se encuentran las observaciones críticas dirigidas a Feuerbach), se hace patente el distanciamiento de Marx respecto de lo que se suele identificar como su humanismo teórico o abstracto. Feuerbach fue un destacado exponente de este tipo de humanismo que tanta influencia ejerció sobre Marx y sobre el resto de los “hegelianos de izquierda”. Con todo, esta toma de distancia respecto de los principios feuerbachianos debe ser leída en un contexto más amplio. Al alejarse del humanismo teórico, Marx también intenta alejarse de lo que en ello todavía da muestras de insuficiencia crítica respecto de la propia teoría, es decir, de la filosofía. Por real que sea la “revolución teórica” contenida en los escritos de Feuerbach, ésta no deja de ser, precisamente, una revolución en el plano de la teoría. Y Marx, por esos años, empezaba a exigir cada vez con mayor resolución no sólo una revolución teórica sino también y sobre todo una revolución práctica. En Alemania, la primera había sido llevada a cabo, aunque aún de manera insuficiente, primero por Hegel y luego por Feuerbach; respecto de la segunda, en cambio, todo estaba por hacerse.

La famosa tesis undécima según la cual hasta ahora los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de distintos modos cuando de lo que se trata es de *transformarlo*, no es, como sugiere la versión más extendida, una invitación a desentenderse de la filosofía. Se trata, ciertamente, de una severa interpelación orientada a la *praxis* revolucionaria. Sin embargo, esto no supone la mera prescindencia de la filosofía, como si para Marx la teoría y la práctica fueran simplemente dissociables. Por el contrario, lo que ahí leemos es un llamado a transformar el mundo *tal como lo conocemos*, lo cual no deja de ser también un llamado a transformar los distintos modos que sirven para interpretarlo.

En verdad, las once tesis sobre Feuerbach manifiestan de forma más o menos explícita la necesidad de transformar el mundo en todos sus aspectos. Ahora bien, por razones que se irán aclarando a medida que avancemos, aquí nos interesa muy particularmente llamar la atención sobre la tesis sexta:

Feuerbach resuelve (*löst... auf*) la esencia religiosa en la esencia *humana* (*menschliche Wesen*). Pero la esencia humana no es algo abstracto e inmanente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales (*In seiner Wirklichkeit ist es das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse*).

Feuerbach, quien no entra en la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1. a prescindir del proceso histórico, plasmando el sentimiento religioso de por sí y presuponiendo un individuo humano abstracto, *aislado*.

2. a concebir la esencia solamente como “género” (*Gattung*), como una generalidad interna, muda, que une de un modo *natural* a los muchos individuos (1978; 1985, p. 667, traducción ligeramente modificada).

En forma tal vez demasiado concentrada encontramos aquí la identificación del aporte revolucionario de Feuerbach a la filosofía, las razones generales por las que Marx lo juzga todavía insuficiente, y las condiciones teórico-prácticas para ir más lejos. La crítica positiva de la alienación religiosa y la consecuente interpretación en clave materialista, humanista y naturalista de la esencia humana vuelven a Feuerbach un pensador indispensable para Marx. No obstante —piensa Marx en 1845— su crítica de la especulación se queda a mitad de camino desde el momento en que no toma en cuenta la historia ni el carácter concreto y relacional de la esencia humana. Su inversión del idealismo hegeliano no pasaría de ser un “materialismo contemplativo”, es decir, un materialismo que como puede leerse en la tesis primera: “capta la cosa, la realidad, lo sensible, bajo la forma del *objeto* o de la *contemplación*” pero “no como *actividad humana sensorial*, como *práctica*, no de un modo subjetivo”. Esta es la “falla fundamental” que Feuerbach compartiría con “todo el materialismo precedente” y lo que ameritaría que sea colocado en la lista de los llamados “materialistas antiguos”, en la que se encuentran desde los primeros filósofos atomistas (Demócrito, Epicuro y Lucrecio, a quienes Marx había dedicado su tesis doctoral (1982a)) hasta los materialistas del siglo XVIII⁵. En resumidas cuentas, la objeción de Marx dice lo siguiente: no basta con sustituir la idea por la materia como fundamento de la realidad, además es preciso entender la actividad (*Tätigkeit*) o la práctica (*Praxis*) humana como fundamento de la realidad y, por consiguiente, de su propia transformación.

Al prescindir del proceso histórico, Feuerbach se condena a no ver más que al individuo abstracto, aislado, sin relación. Y al hacer esto lo que ignora es que “el individuo abstracto que él analiza pertenece a una determinada forma de sociedad”. No a cualquier sociedad, sino a la sociedad moderna, a la sociedad capitalista que muy poco tiempo antes Marx había comenzado a criticar sirviéndose precisamente de la teoría de Feuerbach, la misma que ahora, por los motivos expuestos, encuentra deficiente⁶. En este sentido, pues, hay que leer la tesis novena: “Lo máximo a lo que puede llegar el materialismo *contemplativo* [...] es a contemplar los individuos particulares en la ‘sociedad civil’ (o ‘sociedad burguesa’: *bürgerliche Gesellschaft*)”, y, a renglón seguido, la tesis décima: “El punto de vista del materialismo antiguo es la sociedad ‘civil’; el del materialismo moderno, la sociedad *humana* o la humanidad socializada” (Marx, 1985, p. 667-668, traducciones modificadas). Solamente el materialista moderno sabe lo que todo el resto no sabe ni está en condiciones de saber: que el individuo abstracto o aislado, lejos de ser un dato, algo dado de una vez y para siempre, es en realidad

⁵ Para hacerse una idea de la importancia que tanto Marx como Engels le adjudican al materialismo francés e inglés del siglo XVIII, conviene leer las páginas que le dedican en (1958, p. 142 y ss.).

⁶ A los efectos de contrastar el primer juicio de Marx sobre Feuerbach con el que va a prevalecer a partir de las *Tesis*, basta recordar la famosa carta de 1844 en la que el primero le reconoce al segundo ni más ni menos que el haber encontrado una “fundamentación filosófica al socialismo”. Véase Marx (1982b).

un producto histórico-social determinado y por lo tanto incomprensible fuera de la sociedad a la que el individuo pertenece.

De acuerdo a la clásica interpretación de Althusser, las *Tesis* “marcan el borde anterior extremo” de la ruptura propiamente dicha que representa *La ideología alemana*, “el punto donde, en la conciencia antigua y en el lenguaje anterior, por lo tanto, en fórmulas y conceptos *necesariamente desequilibrados y equívocos*, se abre ya paso la nueva conciencia teórica” (2004, p. 24, subrayado de Althusser). Los nombres emblemáticos de esta nueva conciencia teórica son bien conocidos: “materialismo histórico” y “materialismo dialéctico”. Dos nombres que, como se ha dicho con insistencia últimamente, nunca fueron utilizados por Marx. Curiosamente, muchos años más tarde, es el propio Althusser quien va a hacer una relectura del pensamiento marxiano en un sentido y con una terminología que poco o nada tienen que ver con la interpretación ortodoxa que él mismo había contribuido a consolidar. En un texto póstumo titulado “La corriente subterránea del materialismo del encuentro”, Althusser ubica a Marx en una tradición materialista fuertemente resistida a lo largo de la historia de la metafísica (tradición de la que también formarían parte, entre otros, Epicuro, Spinoza, Maquiavelo, Hobbes, Rousseau, Heidegger y Derrida) que pone el acento en la cuestión del “encuentro”, “de lo aleatorio y de la contingencia” o, más específicamente, en lo que los antiguos atomistas llamaban *clinamen*: declinación o desviación que provoca un encuentro y a través de éste el surgimiento de un mundo (1994).

Esta otra lectura no contempla una ontología de lo común en Marx, y sin embargo encuentra aquí su lugar puesto que expone el asunto mismo de tal ontología: el encuentro irreductiblemente plural entre los existentes singulares. En el mismo texto, Althusser llega a definir el materialismo del encuentro como un “pensamiento de la *coyuntura*”, literalmente, un pensamiento del encuentro de circunstancias, de la ocasión o de la chance, pero también de la junta, de la juntura y de la articulación, incluso de la combinación. Ahora bien, cabe preguntarse y empezar a responder en qué sentido el *encuentro* o, más generalmente, la *relación*, sería el asunto mismo de una ontología de lo común.

Lo que a falta de un nombre mejor hemos llamado “ontología de lo común”, tiene más de un rasgo en común con lo que Nancy denominó “ontología del ser singular plural”, y Balibar “ontología de la relación” o “de lo transindividual”⁷. A grandes rasgos, ambos autores interpretan que en Marx se esboza una ontología del ser del hombre como ser esencialmente “común” o “en-común”. Lo que mínimamente significa pensar la “esencia *humana*”, tal como hace Marx en la tesis sexta, no como “algo abstracto e inmanente a cada individuo”, sino como “el conjunto de las relaciones sociales”. La radicalidad de este enunciado no es fácilmente asimilable. Pero hay que tener en cuenta que diciendo esto, Marx no sólo está respondiendo de manera novedosa a la vieja pregunta por la naturaleza del *ánthropos* —y vale

⁷ La ontología del ser singular-plural constituye una de las preocupaciones centrales del pensamiento de Nancy. De esta cuestión, en Marx, se ocupa sobre todo en (2006), pero también en (2000) y en (2007). Balibar, por su parte, tiende a leer la filosofía de Marx como ejemplo de una ontología de la *relación* o —según la expresión que reconoce tomar en préstamo a Kojève, Simondon y Lacan— de lo *transindividual* (2006). Sobre estos temas, véase Morfino (2002).

aclarar, de manera diferente a como lo había hecho en textos anteriores y como aún lo hará en algunos posteriores—, sino que su respuesta nos obliga a pensar de nuevo y como por primera vez la pregunta por la “esencia”, ella misma tan vieja como la anterior.

El sentido de la noción de esencia interpretado de forma tradicional, es decir metafísica, como sustancia, es radicalmente alterado en el enunciado de Marx que venimos de citar. Lo que desde Aristóteles entendemos por sustancia, es el sustrato último que sirve de soporte a los accidentes, es lo que permanece más allá de todos los cambios, lo que existe en sí o por sí mismo sin necesidad de nada distinto a sí para existir, en suma, algo incompatible por definición con lo que llamamos *relación*. Al definir “la esencia humana” como “el conjunto de las relaciones sociales”, Marx deja anunciada a un mismo tiempo la crítica de los discursos filosóficos tradicionales y de los discursos sociológicos en ciernes.

Balibar resume bien la cuestión cuando comenta a propósito de la tesis sexta que allí Marx recusa a la vez la posición filosófica *realista* (para la cual los universales o entidades abstractas existen independientemente de los particulares) y la *nominalista* (según la cual todo lo que hay o todo lo que existe son particulares), ya que

[...] ninguna de estas posiciones es capaz de pensar justamente lo que hay de esencial en la existencia humana: las *relaciones* múltiples y activas que los individuos entablan unos con otros (ya se trate de lenguaje, trabajo, amor, reproducción, dominación, conflictos, etcétera) y el hecho de que son esas relaciones las que definen lo que tienen en común, el ‘género’. Lo definen porque lo constituyen en todo momento, en formas múltiples. Proporcionan por lo tanto el único contenido ‘efectivo’ de la noción de esencia, aplicada al hombre (es decir, a los hombres) (2006, p. 36).

Asimismo, y siempre según Balibar, la formulación de Marx rehúye a un mismo tiempo la concepción *individualista* (donde el individuo, en tanto unidad indivisible, es el referente privilegiado y el punto de partida natural para explicar la vida social en su conjunto) y la concepción *organicista*, también llamada *holista* o *sociologista* (en la cual prevalece el “todo” sobre cada una de las “partes” que lo componen). Balibar termina por resumirlo, abrupta pero claramente, de la siguiente forma: “*ni* la ‘mónada’ de Hobbes y Bentham, *ni* el ‘gran ser’ de Auguste Comte” (p. 37).

En efecto, la perspectiva que adopta Marx en las *Tesis* permanece indecidible (en el sentido preciso que Derrida le asigna a esta palabra) entre las posiciones tradicionales a las que adscriben invariablemente tanto los discursos filosóficos como los científicos-sociales. Según esta perspectiva, la esencia humana no es *anterior* ni *posterior* al individuo, no se aloja *dentro* ni *fuera* de él: la esencia humana coincide con el conjunto de las relaciones diversas y heterogéneas que existen *entre* los individuos. De este modo, lo que deviene esencial es eso mismo que desde siempre habría sido sin esencia (es decir, sin sustancia) y por eso mismo rebajado o, más exactamente, secundarizado en el orden jerárquico del conocimiento dominado por la metafísica. Lo que deviene esencial, pues, es la

relación, que necesariamente tiene lugar *entre* más de uno y que siempre es relación de uno(s) *con* otro(s).

Si damos crédito a esta perspectiva que abre Marx en su texto y comenzamos a medir sus efectos concretos, lo que sucede es que una ontología de la relación desplaza a la clásica ontología de la sustancia (individual o colectivamente entendida). Ahora bien, para hablar de una ontología de la relación es preciso concebir a la relación misma como constitutiva. A fin de facilitar la comprensión de esta “*relación constitutiva*”, Balibar considera oportuno agregar una palabra al texto de las *Tesis*: lo *transindividual*. La palabra puede ser rastreada en distintos autores contemporáneos, pero quien la utiliza en un sentido más próximo a la formulación de Marx es el filósofo francés Gilbert Simondon. Su estudio sobre la individuación, en donde se encuentra la teoría de lo transindividual, vale decir, de lo que ocurre entre los individuos o a través de ellos más allá de la consagrada oposición entre lo social y lo individual, parte de una noción de *relación* a la que se le da “valor de *ser*”. “Una relación debe ser captada como relación en el *ser*, relación del *ser*, manera del *ser* y no simple relación entre dos términos a los que podríamos conocer adecuadamente mediante conceptos ya que tendrían una efectiva existencia separada” (Simondon, 2009, p. 37)⁸.

Balibar encuentra entre Simondon y Marx (por lo menos el Marx que venimos leyendo aquí) una afinidad a nuestros ojos sobradamente justificada. Sería interesante, entonces, profundizar el análisis en esta misma dirección y a partir de esta afinidad (que no excluye diferencias importantes) donde se pone en juego otro concepto de relación. Un concepto que, para ambos autores y a diferencia de lo que afirman las concepciones filosóficas y científicas históricamente dominantes, tiene carácter esencial.

En el caso de Marx, que es el autor que de momento nos interesa, creemos que el gesto de afirmar la esencialidad de la relación no debe ser leído como una simple inversión del orden jerárquico de los conceptos propios de la metafísica. Es algo diferente y es algo más. El gesto de Marx tiene un alcance todavía hoy hasta cierto punto insospechado, desde el momento en que lo que busca —o lo que tal vez simplemente encuentra, sin buscarlo de forma voluntaria o consciente— es un modo de decir lo tantas veces dicho pero en un sentido completamente diferente, a saber, que *el ser es común, en común* o, para usar la terminología habitual, que *el ser es social*.

III

En adelante, se puede afirmar que la ontología de lo común es una ontología social, una ontología del “*ser social*”. Alguien sin duda podría preguntarse, ¿por qué en adelante? ¿Por qué solamente ahora y no desde el comienzo? ¿Por qué esperar hasta el final para hacer uso de un concepto que todos habríamos

⁸ A modo de introducción general a la obra fundamental de Simondon, véase en la edición citada el prólogo de Pablo E. Rodríguez, “Individuar. De cristales, esponjas y afectos”.

comprendido de inmediato? Precisamente, porque la comprensión inmediata del “ser social” es el principal obstáculo para poder acceder a otra comprensión de esta inmensa cuestión. Marx habilitó otra entrada posible a este concepto central en la historia del pensamiento filosófico, político y social. Y lo hizo demostrando la necesidad de criticar la representación corriente que los filósofos se hacían de la esencia del hombre. Él indicó esta necesidad, la sintió y la hizo sentir como nadie lo había hecho hasta el momento, pero en verdad nunca le dio una respuesta acabada. Lo dábamos a entender hace un momento: pocas veces Marx acababa lo que empezaba. Entre otras razones porque las necesidades, como los deseos, se multiplicaban sin cesar, y lo urgente era resignificado según la coyuntura⁹.

Entre tantas y tan valiosas preguntas, Marx nos lega la pregunta por el ser social. Se dirá que esta pregunta no es ninguna novedad y que ni siquiera lo era en su propia época. La naturaleza social del hombre es un postulado central de la filosofía de Aristóteles, el cual con variaciones más o menos significativas reaparece una y otra vez a lo largo de la historia del pensamiento occidental. Naturalmente, esto no quiere decir que siempre haya sido admitido o que no se conozcan tesis discordantes. Esto quiere decir que se trata de una concepción ampliamente aceptada por diversas tradiciones intelectuales de todos los tiempos. En este sentido, como en tantos otros que aquí no viene al caso mencionar, Marx es un heredero de Aristóteles. Después de todo, Hegel también lo es. Ambos parten del supuesto (implícito o explícito) de que el hombre es un ser social. La diferencia más evidente entre uno y otro es que mientras Hegel considera al hombre en cuanto ser social en el orden de la idealidad, Marx lo considera idénticamente pero siempre ya inscripto en una realidad determinada. Entre uno y otro se encuentra Feuerbach, quien advierte con absoluta claridad la necesidad de materializar el ser social del idealismo hegeliano, pero que sin embargo, como se lee en las *Tesis*, no llega a concebir ni a comprender el carácter esencial de la actividad humana.

La novedad implícita en el modo de pensar el “ser social” por parte de Marx se puede empezar a rastrear en su crítica al “materialismo antiguo” y en particular a Feuerbach, quien sería su más alto representante. El argumento de esta crítica va a ser profundizado en la primera parte de *La ideología alemana*, la cual, no está de más recordarlo, se le atribuye a Marx. Allí, por una parte, se le reconoce a Feuerbach una gran ventaja sobre el resto de los neohegelianos criticados en el libro (Bruno Bauer y Max Stirner entre otros), “la gran ventaja de que ve cómo también el hombre es un ‘objeto sensible’”, aunque por otra parte y al mismo tiempo se lo critica justamente porque “sólo lo ve como ‘objeto sensible’ y no como ‘actividad sensible’, manteniéndose también en esto dentro de la teoría, sin concebir los hombres dentro de su trabazón social dada”. En una palabra, es

⁹ A propósito de esta cuestión, Balibar escribe: “Más que otros, Marx *escribió en la coyuntura*. Esa toma de posición no excluía ni la ‘paciencia del concepto’ de la que hablaba Hegel, ni el rigor de las consecuencias. Pero sin duda era incompatible con la estabilidad de las conclusiones: Marx es el filósofo del eterno recommienzo” (2006, p. 10). Por lo demás, creemos que la expresión de Althusser, “pensamiento de la *coyuntura*”, no es ajena a este modo de concebir la escritura de Marx. Una tarea aparte, y sin duda todavía por hacer, sería la de pensar bajo este impulso y a partir de la variedad de motivos que proponen estas lecturas, la cuestión del estilo, de los estilos de Marx.

incapaz de llegar “hasta el hombre realmente existente, hasta el hombre activo, sino que se detiene en el concepto abstracto ‘el hombre’” (Marx y Engels, 1969; 1985, p. 48-49). Feuerbach habría llegado más lejos que cualquiera de sus contemporáneos, pero al igual que el resto de los “nuevos filósofos revolucionarios alemanes” sigue pensando el hombre conforme al modelo clásico de la sustancia unitaria y aislada; de otro modo no se explica que continúe diciendo “‘el hombre’ en vez de los ‘hombres históricos reales’”.

La condición social del hombre es un principio fundamental de cada una de estas nuevas y revolucionarias filosofías surgidas en Alemania después de Hegel, y sin embargo ninguna de ellas va más allá de la ontología sustancialista en la cual permanecen retenidas. Ese es el límite ante el cual indefectiblemente todas ellas se detienen y aquel sobre el cual Marx parece decidido a avanzar. A tales fines, el primer paso es enunciar que *hay hombres*. No existe “el hombre” en singular. Lo que hay o lo que existe es una pluralidad de hombres singulares. Este paso es necesario pero en modo alguno es suficiente. Dicho esto, todavía hay que entender todo aquello que está en juego cuando se dice, por ejemplo, que la “suma de fuerzas de producción, capitales y formas de intercambio social con que cada individuo y cada generación se encuentran como con algo dado es el fundamento real (*reale Grund*) de lo que los filósofos se representan como la ‘sustancia’ (*Substanz*) y la ‘esencia del hombre’ (*Wesen des Menschen*)” (Marx y Engels, 1969; 1985, p. 41).

Semejante formulación no era fácil de entender en su momento ni lo es en la actualidad, porque lo que allí se nos invita a pensar nada menos que como fundamento real, a saber las fuerzas y las relaciones sociales, no se adecua en absoluto con la concepción metafísica del fundamento y la larga serie de implicaciones que ella arrastra consigo. Aquí reside toda la cuestión. Si existe efectivamente alguna novedad en el modo en que Marx piensa el “ser social”, ella debe buscarse en esta inadecuación fundamental. Al asignarle este estatuto hasta entonces impensado a las fuerzas y las relaciones sociales, Marx no solamente está desplazando el fundamento de su posición presuntamente originaria, vinculado como está a las nociones de fijeza, unicidad y estabilidad, sino que al mismo tiempo está pensando el fundamento mismo como algo móvil, múltiple y en transformación permanente.

La posibilidad de otra entrada y en definitiva de otro acercamiento a la cuestión del ser social o, más precisamente, a la cuestión del hombre en cuanto ser social, surge de una serie de desplazamientos y operaciones conceptuales que Marx lleva a cabo pero nunca llega a formalizar. Por esta razón, resultaría inútil buscar en sus textos la formulación expresa de algo así como una ontología de lo común o una ontología del ser social. Hasta donde se sabe nunca estuvo entre sus proyectos una tarea semejante. Y sin embargo, es incontestable que a lo largo de su obra se dibuja una ontología social cuyo simple trazado se revela desconcertante. Marx relanza la pregunta por el “ser social” de modo tal que coloca a los lectores, es decir, a nosotros mismos, en la situación de repensar el sentido de cada una de las palabras comprometidas en ese sintagma y hasta la forma en que ellas se relacionan.

Ya colocados en esta situación, quizás habría que empezar por levantar acta de que en el discurso de Marx el “ser” es indisociable de lo “social”, en el sentido de que lo social, el conjunto de las fuerzas y las relaciones sociales, es constitutivo del ser. Decir, como se hace comúnmente y como nosotros mismos hicimos, que el ser es social, por una parte, ayuda a comprender la inseparabilidad de estos términos, pero, por otra parte, genera confusión puesto que parece sugerir que lo *social* es un predicado del *ser*, cuando lo que intentamos indicar es todo lo contrario. Para evitar confusiones, mejor sería decir que el ser es, en su constitución misma, social, lo cual puede quedar indicado por medio de esta simple grafía: ser-social. En todos los casos, se diga como se diga y se escriba como se escriba, debe quedar claro que cuando Marx se refiere al “ser social”, allí el “ser” no es la *sustancia primera* ni lo “social” un *accidente* suyo. Dicho de otra forma, lo social no le acaece al ser, como si lo social fuera segundo en relación al ser y, por lo tanto, como si el ser preexistiera a lo social. Lo mismo que afirma Nancy acerca del “ser singular-plural” vale aquí respecto del “ser social”:

El ser no pre-existe a su singular plural. Más exactamente, no *preexiste* en absoluto, como nada preexiste: sólo existe lo que existe. No es la menor singularidad de la filosofía el revelar en todos los sentidos, desde Parménides, esta única proposición, que nada propone sino la posición y disposición de existencia. Es su singularidad plural, y no tiene nada más que hacer que eso. Lo que existe, sea lo que sea, porque existe co-existe (2006, p. 44-45).

Creemos, para terminar, que la consecuencia más importante de este acontecimiento teórico y práctico que adviene con Marx y se prolonga hasta hoy en día a través de tantos otros pensadores (marxistas o no), es la imposibilidad de continuar asignándole al hombre un ser o una esencia diferente de lo que el hombre “es” en su existencia social o en su existencia a secas. Pues de lo que se trata, en última instancia, es de poner todos los recursos disponibles en juego para constatar la evidencia de que la existencia es *entre* otros y *con* otros o no es nada. Para Marx, la existencia es la alteración permanente de y entre las fuerzas productivas, tanto las materiales como las ideales, y las relaciones en el más amplio sentido, esto es, las de los hombres consigo mismos, con los otros hombres y con la naturaleza. Por todo esto no es demasiado osado afirmar que para un pensamiento como éste, existencia equivale a co-existencia.

“Ser-entre”, “ser-con” y “ser-en-común”, son expresiones con las que en los últimos tiempos se ha intentado llamar la atención sobre aquello que indefectiblemente escapa a toda comprensión inmediata sobre la naturaleza coexistente del existente humano¹⁰. No se encuentran tal cual en Marx pero ya son parte de su herencia contemporánea. Forman parte de uno de los tantos

¹⁰ Y habría que agregar, inmediatamente, de todos y cada uno de los existentes: “Todas las cosas, todos los seres, todos los existentes, los pasados y los futuros, los vivos y los muertos, los inanimados, las piedras, las plantas, las tachuelas, los dioses —y ‘los hombres’, es decir, aquellos que exponen como tales la participación y la circulación al decir ‘nosotros’, *al decirse nosotros* en todos los sentidos posibles de tal expresión, y al decirse nosotros por la totalidad de lo existente” (Nancy, 2006, p. 19). Con esta nota no hacemos más que reafirmar la necesidad, ya expresada por Nancy y algunos otros, de una renovada discusión acerca del antropologismo de Marx a la luz de las derivas actuales sobre la cuestión del “ser social”.

caminos abiertos por Marx y de lo que bajo su nombre y a partir de su legado todavía es posible escribir y dar a leer. A esta altura podemos afirmar que su pasión por lo común no afecta únicamente el conjunto de sus preguntas y respuestas capitales sino también, a través de un relevo transgeneracional, las de todos aquellos que de una forma u otra, y de formas bien distintas, asumen la herencia del marxismo sin por ello renunciar a criticarla o incluso transformarla¹¹.

Esta misma pasión, como decíamos al comienzo, a la vez teórica y práctica, lo llevó a entrelazar enfoques habitualmente considerados como irreconciliables, para empezar, el ontológico y el histórico-social. Es en este sentido que la perspectiva de Marx habilita el cuestionamiento de los presupuestos sobre los que descansa la oposición entre la ontología general o “ciencia del ser en cuanto ser”, por un lado, y las ciencias particulares sobre lo social identificadas con las ciencias sociales o *humanas*, por el otro. Desde esta perspectiva, entonces, el pensamiento acerca del ser no se opone al pensamiento acerca de lo social, sino que, por el contrario, en el uno el otro está desde siempre comprometido. Allí radica, pues, el sentido del entrelazamiento entre uno y otro: el sentido del *ser-social*.

Tal es uno de los muchos saberes que nos llegan desde Marx, uno de los tantos que recibimos en herencia y del cual recientemente se empezó a dar testimonio. En definitiva, lo que nos hace saber Marx con un rigor desconocido es que ninguna ciencia, sea general o particular, puede sustraerse a la existencia común. Y en el mismo acto nos hace saber que no alcanza con saberlo, sino que al mismo tiempo es preciso hacer algo con ello. Algo que transforme nuestra existencia y el modo mismo en que solemos interpretarla. En el fondo, parece decirnos, sólo es cuestión de práctica.

Bibliografía

(1994) ALTHUSSER, L., “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre” (1982), en L. Althusser, *Écrits philosophiques et politiques*, Tome I, Paris, STOCK/IMEC, p. 539-579.

(2004) ALTHUSSER, L., *La revolución teórica de Marx* (1965), trad. e introd. M. Harnecker, México, Siglo XXI, 206 p.

(2003) ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*, trad. y notas J. Pallí Bonet, Madrid, Gredos.

¹¹ Sobre el tema de la herencia en general y de la herencia de Marx en particular, véase Derrida (2003).

- (2005) ARISTÓTELES, *Política*, trad. y notas M. I. Santa Cruz y M. I. Crespo, Buenos Aires, Losada.
- (2011) ALVARO, Daniel, *El problema de la comunidad en la teoría sociológica clásica*. Tesis doctoral en cotutela entre la Universidad de Buenos Aires y la Université Paris 8, Buenos Aires.
- (2006) BALIBAR, É., *La filosofía de Marx* (1993, 2001), trad. H. Pons, Buenos Aires, Nueva Visión.
- (2003) DERRIDA, J., *Espectros de Marx. El Estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva Internacional* (1995), trad. J. M. Alarcón y C. de Peretti, Madrid, Trotta.
- (1978) MARX, K., "Thesen über Feuerbach", en *Marx-Engels Werke* Bd. 3. Berlin/DDR, Dietz Verlag, pp. 533-535.
- (1982a) MARX, K., "Diferencia entre la filosofía democriteana y epicúrea de la naturaleza", en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Roces, México, FCE, pp. 15-70.
- (1982b) MARX, K., "Carta de Marx a Ludwig Feuerbach (París, agosto 1844)", en K. Marx, *Escritos de juventud*, trad. W. Roces, México, FCE, pp. 679-681.
- (1985) MARX, K., "Tesis sobre Feuerbach", en K. Marx y F. Engels, *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos, pp. 665-668.
- (1958) MARX, K. y ENGELS, F., "La sagrada familia, o crítica de la crítica crítica. Contra Bruno Bauer y consortes", en K. Marx y F. Engels, *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, trad. W. Roces, México, Grijalbo, pp. 71-276.
- (1969) MARX, K. y ENGELS, F., "Die deutsche Ideologie", en *Marx-Engels Werke* Bd. 3. Berlin/DDR, Dietz Verlag, pp. 5-530.
- (1985) MARX, K. y ENGELS, F., *La ideología alemana*, trad. W. Roces, Buenos Aires, Ediciones Pueblos Unidos.
- (2002) MORFINO, V., "Ontologia della relazione e materialismo della contingenza", *Rivista di filosofia Oltrecorrente*, n. 6, pp. 129-144.
- (2000) NANCY, J.-L., *La comunidad inoperante* (1986, 1990), trad. M. Garrido, Santiago de Chile, LOM Ediciones/Universidad ARCIS.
- (2006) NANCY, J.-L., *Ser singular plural* (1996), trad. A. Tudela Sancho, Madrid, Arena.
- (2007) NANCY, J.-L., "La comparution (De l'existence du 'communisme' à la communauté de l'existence)", en J.-L. Nancy y J.-C. Bailly, *La comparution* (1991). Paris, Christian Bourgois, p. 51-105.
- (2010) ROSA, H. et al., *Theorien der Gemeinschaft*. Berlin, Junius.
- (2009) SIMONDON, G., *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información* (1958-2005), trad. P. Ires, Buenos Aires, Cactus y La Cebra.