

Soft Power

Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho

Volumen 7, número 1, enero-junio, 2020

Soft Power

Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho

Volumen 7, número 1, enero-junio, 2020



UNIVERSIDAD CATÓLICA
de Colombia
Vigilada Mineducación



UNIVERSITÀ DEGLI
STUDI DI SALERNO

taurus




UNIVERSIDAD CATÓLICA de Colombia

Vigilada Mineducación

PRESIDENTE

Édgar Gómez Betancourt

VICEPRESIDENTE-RECTOR

Francisco José Gómez Ortiz

VICERRECTOR JURÍDICO Y DEL MEDIO

Edwin Horta Vásquez

DECANO

Germán Silva García

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Édgar Gómez Ortiz

DECANO ACADÉMICO

Elvers Medellín Lozano

SOFT POWER

REVISTA EURO-AMERICANA DE TEORÍA E HISTORIA DE LA POLÍTICA Y DEL DERECHO

www.softpowerjournal.com

DIRECTOR

Laura Bazzicalupo, Ph. D., Università degli Studi di Salerno

COMITÉ CIENTÍFICO / SCIENTIFIC COMMITTEE

Adalgiso Amendola, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Francisco Javier Ansuátegui Roig, Ph.D, University Carlos III de Madrid

Vittoria Borsò, Ph.D, Universität Düsseldorf

Adriana Cavarero Ph.D, Università degli Studi di Verona

Federico Chicchi, Ph.D, Università di Bologna

Sandro Chignola, Ph.D, Università degli Studi di Padova

Pierre Dardot, Ph.D, Université Paris Ouest Nanterre La Défense

Massimo De Carolis, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Roberto Esposito, Ph.D, Scuola Normale Superiore di Pisa

Maria Rosaria Ferrarese, Ph.D, Scuola Superiore della Pubblica Amministrazione

Victor Martín Fiorino, Ph.D, Universidad Católica de Colombia

Carlo Galli, Ph.D, Università di Bologna

Patrick Hanafin, Ph.D, Birkbeck – University of London

Daniel Innerarity, Ph.D, Universidad del País Vasco

Peter Langford, Ph.D, Edge Hill University

Thomas Lemke, Ph.D, Goethe-Universität, Frankfurt am Main

Anna Loretoni, Ph.D, Scuola Superiore Sant'Anna

Ottavio Marzocca, Ph.D, Università degli Studi di Bari

Alfio Mastropaolo, Ph.D, Università degli Studi di Torino

Sandro Mezzadra, Ph.D, Università di Bologna

Paolo Napoli, Ph.D, École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris

Baldassare Pastore, Ph.D, Università degli Studi di Ferrara

Elena Pulcini, Ph.D, Università degli Studi di Firenze
Francesco Riccobono, Ph.D, Università degli Studi di Napoli Federico II

Antonio Scocozza, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

José Antonio Seoane, Ph.D, Universidad de La Coruña

José Luis Villacañas, Ph.D, Universidad de Madrid

Giuseppe Zaccaria, Ph.D, Università degli Studi di Padova

CONSEJO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

Francesco Amoretti, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Luca Baccelli, Ph.D, Università di Camerino

Laura Bazzicalupo, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Marco Bontempi, Ph.D, Università degli Studi di Firenze

Dimitri D'Andrea, Ph.D, Università degli Studi di Firenze

Virgilio D'Antonio, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Simona Forti, Ph.D, Università degli Studi del Piemonte Orientale

Valeria Giordano, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Damiano Palano, Ph.D, Università Cattolica del Sacro Cuore

Geminello Preterossi, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Giovanni Sciancalepore, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Antonio Tucci, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

Salvatore Vaccaro, Ph.D, Università degli Studi di Palermo



UNIVERSITÀ DEGLI
STUDI DI SALERNO

RECTOR
Vincenzo Loia

DIRECTOR (DISPC)
Virgilio D'Antonio

DIRECTOR (DSG)
Giovanni Sciancalepore

EDITOR EN JEFE / EDITOR IN CHIEF

Valeria Giordano, Ph. D., Università degli Studi di Salerno

José Alpiniano García-Muñoz, Ph.D, Universidad Católica de Colombia

COEDITOR

Carmen Scocozza, Ph. D., Universidad Católica de Colombia

Emanuele Leonardi, Ph.D, Universidade de Coimbra
Sandro Luce, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
Serena Marcenò, Ph.D, Università degli Studi di Palermo
Giuseppe Micciarelli, Ph.D, Università degli Studi di Salerno

COMITÉ EDITORIAL / EDITORIAL STAFF

Mirko Alagna, Ph.D, Università degli Studi di Firenze
Giovanni Bisogni, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
Gianvito Brindisi, Ph.D, Università degli Studi della Campania "Luigi Vanvitelli"
Matthew D'Auria, Ph.D, University College London
Marianna Esposito, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
Daniel J. García López, Ph.D, Universidad de Granada

Carmelo Nigro, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
Lucia Picarella, Ph.D, Universidad Católica de Colombia
Alessandro Pratesi, Ph.D, University of Chester
Matias Saidel, Ph.D, Universidad del Salvador de Buenos Aires
Mauro Santaniello, Ph.D, Università degli Studi di Salerno
José Vicente Villalobos Antúnez, Ph.D, Universidad del Zulia

Università degli Studi di Salerno

Via Giovanni Paolo, II, 132
84084 Fisciano (SA) Italia
vgiordano@unisa.it
softpower.journal@gmail.com

DISEÑO

Haidy García Rojas

Universidad Católica de Colombia

Avenida Caracas # 46-72. Piso 9
Bogotá, Colombia
ediciones@ucatolica.edu.co

CORRECCIÓN DE ESTILO

Ánderson Villalba
Fabián Esteban Álvarez Rojas

IMPRESOR

© Università degli Studi di Salerno

© Universidad Católica de Colombia, Maestría Internacional en Ciencia Política

© Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. S., 2020

Carrera 7ª No. 75-51. Piso 7, Bogotá, D. C., Colombia PBX: (57-1) 743-0700

Primera edición: junio de 2020

ISSN: 2389-8232

Revista certificada por la *Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca* (ANVUR).

Todos los ensayos publicados en este tomo son evaluados con un procedimiento de *blind peer reviewed*.

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea electrónico, químico, mecánico, óptico, de grabación o fotocopia, sin permiso previo del editor. El editor agradece a la Universidad Católica de Colombia, Maestría Internacional en Ciencia Política; a la Università degli Studi di Salerno, Dipartimento di Scienze Politiche e della Comunicazione y Dipartimento di Scienze giuridiche, y a la Fondazione I.S.I.A. per gli Studi Latinoamericani Salerno – Bogotá el apoyo institucional para la edición de esta obra.

CONTENIDO

EDITORIAL	13
SUBJETIVIDAD, TRANSINDIVIDUALIDAD, SINGULARIDAD SUBJECTIVITY, TRANSINDIVIDUALITY, SINGULARITY Luca Basso (Università degli Studi di Padova)	
GENERIC ESSENCE, INDIVIDUALITY AND INTERSUBJECTIVITY IN FICHTE' S JENA WRITINGS Roberta Picardi (Università del Molise)	33
INTERSUBJETIVIDAD O TRANSINDIVIDUALIDAD. EL TRIÁNGULO FEUERBACH-STIRNER-MARX INTERSUBJECTIVITY OR TRANSINDIVIDUALITY. THE FEUERBACH-STIRNER-MARX TRIANGLE Vittorio Morfino (Università degli Studi Milano-Bicocca)	61
LE MOMENT DU TRANSINDIVIDUEL FREUDIEN: <i>PSYCHOLOGIE DES MASSES ET ANALYSE DU MOI</i> THE MOMENT OF THE FREUDIAN TRANSINDIVIDUAL: <i>PSYCHOLOGY OF THE MASSES AND ANALYSIS OF THE SELF</i> Etienne Balibar (Université de Paris-Ouest Nanterre – Kingston University London)	89
LEGAL SUBJECT, ABSTRACTION, PRODUCTION. ACTUALITY OF PAŠUKANIS Adalgiso Amendola (Università degli Studi di Salerno)	107

**“A HEAP OF SPLINTERS ON THE FLOOR”.
IDEOLOGY AND DE-SUBJECTIVATION IN ALTHUSSER** **125**

Stefano Pippa (Università degli Studi di Milano Bicocca)

**DESISTENCIA DEL SUJETO
DESISTANCE OF THE SUBJECT** **147**

Emmanuel Biset (Universidad Nacional de Córdoba)

**«EVADE». PENSAR EL DESPERTAR CHILENO
A TRAVÉS DEL CONCEPTO DE MULTITUD
«EVADE». THINKING CHILEAN AWAKENING
THROUGH THE CONCEPT OF THE MULTITUDE** **177**

Andrea Fagioli (Conicet/Idaes-Unsam)

**MÁS ALLÁ DEL DERECHO SUBJETIVO. EL DERECHO
CIVIL Y LA POLÍTICA DE LOS MODERNOS
BEYOND SUBJECTIVE RIGHTS: CIVIL LAW AND
MODERN POLITICS** **195**

Michele Spanò (École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS)
LIER-Fonds Yan Thomas)

ARTÍCULOS **217**

ROMANO AND THE MEANING OF INSTITUTION **219**

Giulio Gorla (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano)

NOTAS Y DISCUSIONES **237**

DEBATING PLATFORM CAPITALISM **239**

Manuela Bojadžijev (Leuphana University of Lüneburg)
Sandro Mezzadra (Università di Bologna)

PLATFORM, SHARING OR GIG? AMBIGUITIES AND AMBIVALENCES OF THE DIGITALIZATION OF THE ECONOMY	243
Federico Chicchi (Università di Bologna)	
Mattia Frapporti (Università di Bologna)	
Marco Marrone (Università di Bologna)	
Maurilio Pirone (Università di Bologna)	
PLATFORM LABOUR: CONTINGENT HISTORIES AND NEW TECHNOLOGIES	255
Valentin Niebler (Leuphana University of Lüneburg)	
Moritz Altenried (Leuphana University of Lüneburg)	
Jude Macannuco (Leuphana University of Lüneburg)	
CITIES BETWEEN DIGITAL INNOVATION AND PLATFORM LABOUR	267
Valentin Niebler (Leuphana University of Lüneburg)	
Moritz Altenried (Leuphana University of Lüneburg)	
Maurilio Pirone (Università di Bologna)	
SOBRE LA REVISTA	276
ABOUT THE JOURNAL	277
NORMAS PARA LOS AUTORES DE LA REVISTA	279
EDITORIAL RULES FOR AUTHORS	282
CÓDIGO DE ÉTICA	285
CODE OF ETHICS	289

Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho hace parte de los siguientes índices, sistemas de indexación, catálogos, bases bibliográficas y portales web:

Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho is part of the following indexes, catalogs, bibliographic bases and web portals:



50 YEARS THE *Philosopher's* INDEX
1967-2017 SERVING THE GLOBAL PHILOSOPHICAL COMMUNITY



DOAJ DIRECTORY OF
OPEN ACCESS
JOURNALIST

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

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 irreducibilidad 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 Balibar¹ (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 nexo 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 irreductibles 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 irrealdad.

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*. Paris: La Fabrique.
- Sartre, J.-P. (1972). L'universel singulier (1966). En J.-P. Sartre, *Situations, IX, Mélanges* (pp. 152-190). Paris: 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*. Paris: Aubier.
- Vadée, M. (1992). *Marx penseur du possible*. Paris: Klincksieck.
- Virno, P. (1986). *Convenzione e materialismo. L'unicità senza aura*. Roma-Napoli: Theoria.

Roberta Picardi. Associate Professor of History of Philosophy at the Università degli Studi del Molise. Her major area of specialization is German Idealism and its legacy in Contemporary Philosophy. Her research interests lie at the intersection between metaphysics, philosophy of history, political philosophy and ethics. She is author of Fichte's philosophy of history monography (*Il concetto e la storia*, il Mulino, Bologna, 2009) and of many essays published on international journals. She recently co-edited the volume *Ricoeur et la pensée allemande. De Kant à Dilthey* (CNRS Éditions, Paris, 2019).

Contact: roberta.picardi@unimol.it

GENERIC ESSENCE, INDIVIDUALITY AND INTERSUBJECTIVITY IN FICHTE'S JENA WRITINGS¹

Roberta Picardi

Università degli Studi del Molise

Abstract

This essay investigates the implications of Fichte's theory of intersubjectivity for how Fichte conceives of our "generic essence" (*Wesen meiner Gattung*) and the relation between species (*Gattung*) and individuality within humankind. To this purpose, it focuses especially on Fichte's Jena lectures on the scholar's vocation and on Fichte's *Foundations of Natural Right*, by stressing the shift between the two writings. My claim is that in the lectures on the scholar's vocation Fichte deals separately with the problematic of individuation and with the justification of intersubjectivity, by thus proposing an irenic view of society as purposeful cooperation between individuals united by their common struggle against nature. On the contrary, in the *Foundations of Natural Right* Fichte systematically links the issues of intersubjectivity and individuation, by developing a transcendental deduction of intersubjectivity as a necessary condition of the individual's self-consciousness, which involves a new awareness of the contingency and vulnerability of the actuation of our generic essence.

1.Reception date: 10 th January 2020; acceptance date: 10 th February 2020. The essay is the issue of a research carried out within the "Progetto FISIR - C.U.P. H33B17000010001".

The following abbreviations are used throughout the essay. Citations of Fichte's work cite first the Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften – referred to as GA, series, volume and page numbers – and then, when available, an English translation. The Lectures on the scholar's vocation are referred to as *BdG* (German edition) and *LSV* (English Edition). The *Foundations of Natural Right* is referred to as *GNR* (German edition) and *FNR* (English translation). Fichte's *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* is referred to as *GWL*. Fichte's *System der Ethik* is referred to as *SL* (German edition) and *SE* (English Translation).

Keywords

Intersubjectivity, individuation, species, humanity.

Resumen

Este ensayo investiga las implicaciones de la teoría de la intersubjetividad de Fichte para la forma en que este concibe nuestra «esencia genérica» (“*Wesen meiner Gattung*”) y la relación entre las especies (*Gattung*) y la individualidad dentro de la humanidad. Para ello, se centra especialmente en las conferencias de Fichte en Jena sobre la vocación del erudito y en sus Fundamentos de los Derechos Naturales, haciendo hincapié en el cambio entre los dos escritos. Mi afirmación es que, en las conferencias sobre la vocación del erudito, Fichte trata por separado la problemática de la individuación y la justificación de la intersubjetividad, y propone así una visión irénica de la sociedad como una cooperación resuelta entre individuos unidos por su lucha común contra la naturaleza. Por el contrario, en los Fundamentos del Derecho Natural, Fichte vincula sistemáticamente las cuestiones de la intersubjetividad y la individuación y desarrolla una deducción trascendental de la intersubjetividad como condición necesaria de la autoconciencia del individuo, lo que implica una nueva conciencia de la contingencia y la vulnerabilidad de la actuación de nuestra esencia genérica.

Palabras clave

Intersubjetividad, individuación, especie, humanidad.

In the history of modern subjectivity, Fichte occupies a central and recognized place for having developed a radical anti-substantialist ontology of subjectivity, conceived of as pure agility and constant self-production, to which being and subsisting cannot be attributed. In addition, however, since the publication of Lauth's 1962 influential essay on the notion of inter-personality (Lauth, 1989) —which radically questioned the long-dominant egoistic interpretation of Fichte's philosophy— Fichte has also gradually gained a reputation for being the initiator of the tradition in German philosophy that considers human subjectivity to be relational and intersubjective.

This essay aims to investigate the implications of Fichte's theory of intersubjectivity for how Fichte conceives of our "generic essence" ("*Wesen meiner Gattung*") and the relation between species (*Gattung*) and individuality within humankind: i.e., two central issues of philosophical "humanism", under which Marx's first writings can also be categorized, the Fichtean roots of which have been identified by various thinkers² and scholars.³

To this purpose, I will focus especially on Fichte's Jena lectures on the scholar's vocation – generally considered the first published writing in which he deals with the transcendental justification of our assumption of the existence of other rational subjects – and on Fichte's *Foundations of Natural Right*, which contains the most elaborated and well-known version of Fichte's deduction of intersubjectivity. My claim is that there is a remarkable shift between the two writings. They both rest on a view of our generic essence that presents man as a social being and identifies as distinctive features of the human being not only self-consciousness and rationality but also our sensible functions and our physical bodies, conceived of as obscure manifestations and visible expressions of reason and freedom, respectively. Nevertheless, in the lectures on the scholar's vocation, Fichte deals separately with the problematic of individuation and with the justification of intersubjectivity, whereas in the *Foundations of Natural Right* he systematically links the two issues. This essay illustrates both the theoretical considerations that underlie this shift and its implications for Fichte's view of the relation between species, individuals and society by drawing attention to Fichte's increased awareness of the contingency and vulnerability of the actuation of our generic essence, which is involved in the deduction of intersubjectivity as a necessary condition of the individual's self-consciousness.

2. See especially Althusser (2005, p. 35, 158 y 223; 1993).

3. The influence of Fichte's philosophy on the Young Hegelians and Marx has been the subject of an increasing number of studies, among which Rockmore (1980), Fischbach (2001), and Vincenti (2003) are especially worth mentioning.

Human nature, individuality and society

In *Some Lectures Concerning the Scholar's Vocation*, Fichte's point of departure is a determination of the "vocation of man as such, [...] considered simply qua man": that is, the identification of those features of the concept of man that pertain exclusively to him and that distinguish him from all nonhuman beings. Significantly, Fichte opens this lecture by clarifying that he does not use the expression "man as such" to refer to the "pure I": that is, the infinite and absolute self-activity of reason, "considered in itself and apart from any relation to anything outside itself" (*BdG*, GA I 3, p. 28; *LSV*, p. 147). According to the theoretical framework of the *Foundations of the Entire Wissenschaftslehre*, the "pure I" constitutes the essence of finite rational beings but cannot be brought to consciousness and is thus "inconceivable" without a limitation and a determination through the action of something outside itself, from which one cannot abstract by investigating the vocation of man qua man. Moving from this premise, Fichte specifies that he uses the expression "man as such" to refer to "man conceived of apart from all relationship to rational beings like himself" (*ibidem*). This precision reveals that he does not yet identify the source of the determination – which he conceives both as the necessary presupposition of every self-consciousness and as a principle of individuation – in the action of other rational beings. Here, he individuates it in "something outside of the I", that is, "a Not-I", where this expression refers not to other subjects – as some scholars have argued (Lauth, 1989, p. 187) —but rather to "nature" and to "external things" that affect man's "sensibility":

One is what one is because *something else exists in addition to oneself*. (...) empirical self-consciousness, that is, the consciousness of any specific determination within ourselves at all, is impossible apart from the presupposition of a Not-I. This Not-I must affect man's receiving faculty, which we call sensibility. Thus, to the extent that man is something he is a sensuous being. (*BdG*, GA I 3, p. 29; *LSV*, p. 148)

According to the thesis expressed in these passages, man's sensibility and relation to the external world is the principle of individuation, which ground the distinctiveness of every individual by determining and distinguishing him from others. Nevertheless, this doesn't mean that Fichte identifies our generic essence exclusively in pure rationality. On the contrary, according to Fichte the characteristic feature that distinguishes human individuals from non-human ones, by grounding their belonging to mankind, lies not

only in their rationality but also in the distinctive constitution of sensibility in rational beings as Fichte conceives of it, distancing himself significantly from Kant. For Fichte, in fact, sensibility is not the opposite of the spontaneity of reason in so far as it is not a completely passive faculty through which the subject is affected by external things. In the third part of Fichte's *Foundations of the Entire Wissenschaftslehre*, all of man's practical-sensible functions (such as feeling, desire, needs and impulses) are instead deduced as the first but obscure manifestations of reason's "striving" (*Streben*) to encompass and rationalize the "totality of all reality": a striving which, for Fichte, is the only form through which the infinite and absolute self-activity of reason, which represents the essence of man, can present itself in a finite subject.

Within this transcendental anthropology, the "sensible-practical" functions of the subject play an active and fundamental role in the constitution and knowledge of objects and in their possible transformation through praxis (Cesa, 1990). They are in fact the functions through which the I – at the same time that it is subject to necessary limitation and determination through the actions of the Non-I – posits itself, that is reflects on itself: by so doing, it also posits what limits it and makes it finite, that is, the Not-I (*GWL*, GA I 2, p. 387). It is precisely this account of sensibility as an expression of an original reciprocal action between the I and the Not-I that allows Fichte to explain how the finite subject can act freely in a world by which it feels itself to be necessarily conditioned and determined: moving from the assumption that the ontological primary core of rational beings lies in the absolute self-activity of reason —which, considered in itself, is pure identity and unity, encompassing every reality— Fichte can argue that such an activity cannot be stopped by the limitation produced by the activity of the Non-I. On the contrary, the limitation provoked by the activity of the Non-I appears as the necessary condition through which the absolute self-activity of reason can affirm its original direction toward pure unity and identity – by continually overcoming the limitations it encounters – and can be brought to consciousness in the form of practical reason's "demand" (*Forderung*) that all reality harmonize with the I (*GWL*, GA I 2, p. 396).

Fichte presents this argumentative line as a deduction of Kant's categorical imperative from the "absolute being" of the I, whereby such a deduction implies a significant shift away from Kant: in so far as it is grounded in the absolute self-activity of reason, practical reason, for Fichte, does not only demand inner self-determination and the harmony of the will; by demanding that every human being strive for absolute unity and identity with herself, practical reason on Fichte's account also requires the modification of the external world and things, "in order to bring them in harmony with the pure

form of the I”, that is, “in accordance with the necessary concepts of how they should be” (*BdG*, GA I 3, p. 31; *LSV*, pp. 149-150). Moving from these premises, in his Jena lectures on the scholar’s vocation, Fichte identifies “man’s vocation *qua* man” —in so far “as he is a rational but finite, a sensuous but free being”— with “*endless approximation*” toward the unobtainable ultimate moral goal of subordinating “to himself all that is irrational”: that is, with the “constant expansion of our limits to infinity” (*GWL*, GA I 2, p. 410), which Fichte equates with the “constant advancement” of civilization, involving the equal and continuous development of all of man’s forces. In the light of these considerations concerning Fichte’s valorization of the active core and role of human sensibility, in both the knowledge and the transformation of the external world, one can understand why Althusser viewed Fichte’s humanism and idealism as a fundamental inspiration for Marx’s *Theses on Feuerbach*, referring especially to the first and fifth theses (Althusser, 1993): that is, the thesis in which Marx criticizes Feuerbach’s materialism for not having conceived of “sensuousness” as “practical, human sensuous activity” and more generally contrasts all hitherto existing materialisms with idealism, which he recognizes as having the merit of having developed, although abstractly, the active side of sensuousness, and thus of reality.

In the first lecture on the scholar’s vocation, Fichte does not seem to conceive of the process of civilization as a social process in so far as this lecture focuses on the vocation of “man as such”, in the qualified sense of man thought of as isolated from other rational beings. Nevertheless, in the following lectures Fichte establishes a constitutive nexus between the vocation of man as such and the vocation of man in society, through different argumentative steps.

First, Fichte derives from the vocation of man as such —and from its underlying drive, that is, the drive toward absolute identity with oneself and toward the harmony of all external things with our necessary concepts of them— a drive (*Bedürfnis*) to discover other rational beings beyond ourselves: in so far as man has within himself the concepts of reason and of rational action and thought, Fichte argues, “he necessarily wills (...) to see them realized outside of him”, according to the tendency of reason toward self-identity (GA I 3, pp. 35-36; *LSV*, p. 155). Fichte appeals to this fundamental “social drive” to justify our assumption of the existence of other rational beings, by identifying a feature (albeit a merely negative one) through which we can recognize and distinguish them from non-rational beings: that is, lack of consciousness of a natural cause of the alteration of a substance in the sensible world, which authorizes us to infer, through a negative analogy with our own free efficacy, a rational and free cause of this alteration.

This first attempt to justify inter-personality underlies Fichte's deduction of the duty to live in "society" —in the sense of free "interaction governed by concepts"— as a constitutive part of the vocation of man as such: as Fichte puts it, man's fundamental drive for self-unity, encompassing the drive "to be permitted to assume that rational beings like himself exist outside himself", can express itself only "on the condition that he enters into society with these beings" (GA I 3, p. 37; *LSV*, p. 156).

Moving from these premises, Fichte presents society as the "origin" and necessary condition of the "improvement of the species" (*Gattung*), conceived of as an endless approximation to the ideal of man: that is, to the ideal of absolute self-identity and self-harmony expressed by the pure I and demanded by practical reason. Significantly, this valorization of the fundamental role of society in the improvement of the species is grounded in Fichte's view of individuality and its relationship to the human species, careful examination of which reveals a certain ambivalence.

On the one hand, in the second lecture Fichte begins with the assumption that "every individual has his own particular ideal of man", which differs from those of other rational individuals not in its content but only "in degree", according to the different levels of moral development (GA I 3, p. 38; *LSV*, p. 157). Such an assumption expresses a view of individuality as moral imperfection. Human individuals differ from each other in so far as they are finite rational beings whose sensuous nature prevents them from achieving perfection, conceived of as the complete self-identity of reason; in the endless approximation to the unachievable goal of moral perfection, everybody is successful to different degrees, which distinguishes "all of the individuals who belong to the human race (*Menschengeschlecht*) among themselves". On the contrary, if they could achieve their highest and final goal—that is, moral perfection—"they would be totally equal to each other" and "would constitute but one single subject" (GA I 3, p. 40; *LSV*, p. 159). Within this argumentative framework, Fichte describes free interaction in society as a merely "spiritual" mutual exchange the prominent orientation of which is vertical: that is, a mutual give and take, where the better and higher man – owing to the fundamental human drive to self-identity – tries to raise those whom he recognizes as other rational and free beings to his own ideal. In so far as society is considered from this moral point view—that is, as a merely spiritual exchange— individual differences do not figure as deserving safeguarding; on the contrary, Fichte presents as the highest (although unachievable) goal of social spiritual interaction the "complete unity and unanimity" of all members of society; consequently, he identifies man's vocation within society as an endless approximation to this unreachable ultimate goal, that is, in the "unification"

of human individuals through a “process of communal perfection (*gemeinschaftliche Vervollkommnung*)”.

On the other hand, in the third lecture—which is devoted to a justification of the existence of different classes (*Stände*) within society “on the basis of principles of pure reason”—Fichte does not present the particular ideals of man, corresponding to the different degrees of moral perfection, as that element which distinguishes human individuals from each other. In line with the first lecture, he recalls and clarifies the role of nature as a *principium individuationis*, that is, as a source of the physical inequalities that distinguish every human individual from others. In opposition to the absolute self-unity of reason, nature is “something manifold”, and none of its parts is “totally identical to any other part”. This is why it “affects the human mind in a variety of very different ways”, which determines the “particular empirical individual nature” of individuals (*BdG*, GA I 3, p. 43; *LSV*, p. 162). For Fichte, in fact, the sensible-practical functions of the mind “are all equal in themselves” in so far as they have their “foundation entirely within pure reason” (*BdG*, GA I 3, p. 44, *LSV*, p. 163); nevertheless, their development is different in every individual in so far as it depends, at least initially, on the contingent and various ways in which the external world affects us, by one-sidedly awakening and enforcing certain drives and attitudes more than others. On Fichte’s account, the point of departure of the process of individuation is therefore not “dependent upon us”; it lies in the influence of nature, which we cannot freely resist and direct prior to having acquired consciousness of our freedom and the capacity “to use it” (*BdG*, GA I 3, p. 43; *LSV*, p. 162).⁴ But this “state [...] can be attained in no other manner except by the awakening and development of our drives” – in so far as drives are the only form through which the spontaneity and practical laws of our reason can come to consciousness, for Fichte. Such an awakening depends not on us but rather on the causality of the Not-I. The differences engendered by the various ways in which nature affects us—independently of our choices and will—are not mere differences of degree but rather qualitative physical inequalities, which cannot be removed by the exercise of our freedom and which thus ground “different *personal characters*”. Only the further development of individuality—following the awakening of the consciousness of freedom—is partially under our control: in so far as drives are the form in which the self-activity of reason comes to consciousness (through the limitation provoked by the action of the external world), every drive “only

4. “(...) I, as an individual, surrender myself to nature for the development of any particular talent which I may have. I do so *because I must*. I do not have any choice in the matter, but involuntarily follow the guidance of nature. I accept all that nature provides, but I cannot accept what she doesn’t wish to provide” (*BdG*, GA I 3, p. 46; *LSV*, p. 165).

urges, but doesn't compel" the human being by leaving space for the free choice of the ways in which she wishes to continue her own process of individuation.

Within this argumentative framework, Fichte repeats that the supreme unachievable goal of all society is "the complete equality of all its members", which would result from the equal education and cultivation, to the highest degree of perfection, of all of the talents of all of the various individuals, demanded by the supreme ethical law of self-unity. Nevertheless, Fichte does not present "unification" —through which society endlessly approximates its unreachable final goal— as a process that either reduces or effaces the distinctive physical abilities of the individual. By "unification", here, Fichte means the process by which, through the social drive, reason unifies and "makes common property of the species" the different talents furnished one-sidedly by nature to each individual: more precisely, it is a process of socialization and sharing of both individual deficiencies and abilities, through which reason infinitely reduces the former and multiplies the latter (*BdG*, GA I 3, p. 45; *LSV*, p. 164). Thus conceived, the "unification" of all members of society —and more generally of all human beings throughout the centuries— transfers from the individual to the human species, considered as a whole, the endless approximation to the ultimate goals demanded by the supreme ethical law of the self-unity of reason: that is, the comprehensive and global cultivation of all of the skills of every man, the aim of which, in turn, is the transformation of nature according to the concepts of reason. As Fichte puts it, through the social drive reason "compels nature to cultivate every talent in the species (*Geschlecht*) at least, since it did not wish to do so in the individual" (*BdG*, GA I 3, p. 46; *LSV*, p. 165). For its part, by engendering physical inequality, nature contributes to "strengthen[ing] the bond that unites all men in a single body" precisely in so far as differences in aptitude make human individuals mutually interdependent with regard to the satisfaction of their needs: "the compulsion of our needs and the much sweeter compulsion to satisfy these needs binds men more closely together" by awakening the social drive, which urges them toward an association

[...] in which one cannot work for himself without working at the same time for everyone, nor work for others without working for himself, for the successful progress of any member is the successful progress of them all, and one's personal misfortune is everyone's misfortune. (*BdG*, GA I 3, p. 49; *LSV*, p. 168)

From this point of view —which considers society not merely in terms of spiritual interaction but rather in terms of the mutual interdependence of men in the satisfaction

of their needs— removing the physical differences among individuals turns out to be not only impossible but also undesirable: such a removal would in fact weaken and slow down the constant advancement of the rationalization of nature, required by the ethical law through our drives and needs. In so far as nature is manifold, its rationalization requires the utmost possible development of all of one's abilities, to a degree which no individual can reach even if she were to cultivate all of her talents. Moving from this premise, Fichte deduces the moral legitimacy and the prudential opportunity of *freely* choosing a specialized education —centered on the exclusive cultivation of one or some specific natural skills— and membership in a certain social class. More precisely, in his lectures on the scholar's vocation, Fichte does not present the choice of a class as an unconditional ought, directly required by the ethical law; nevertheless, he justifies it as the only means by which each individual in modern society can fulfill the duty, "according to the best of his knowledge, to bend all of his efforts toward society's final end": that is, the "constant improvement of the human species – liberating it more and more from natural compulsion, and making it more and more independent and autonomous".

Fichte wishes to justify not the existing inequality of the classes but rather the division of society into classes according to reason, which he conceives of as a means of reaching a "new equality, that is the equal advancement of culture in every individual". This argument was notoriously critiqued by Fichte's contemporaries, such as Schiller, who attacked Fichte by arguing that the specialization of skills and of classes brought benefits only for society and humankind —considered as a whole— but was a blight and a misfortune for individuals, preventing them from reaching genuine perfection and freedom: that is, the harmonious development of all of their forces and abilities. Furthermore, Fichte's justification of the division of society into classes in the lectures on the scholar's vocation implies a certain crystallization of the process of individuation. Although Fichte emphasizes freedom of choice as a necessary condition for entering a certain class, it is evident that —by choosing to devote himself to the exclusive cultivation of a skill— each individual in fact drastically and irreversibly limits the already limited field of chances within which he can further develop his own individuality. Such an account implies that the process of individuation remains open, in so far as every subject must constantly freely determine himself, in infinite and reciprocal action with nature. Nevertheless, it develops itself along a route that is increasingly narrow and tied to the determined position that everyone occupies both within society and in the "great chain which began at the moment which man first became fully conscious of his own existence and stretches into eternity", within the framework of an irenic view of the

social interaction of human individuals, thought of as teleologically united in the restless struggle of reason against nature.

Intersubjectivity and individuation

As we have seen, intersubjectivity does not play a role in the foundation of individuality in the lectures on the scholar's vocation, although Fichte here already argues that "a man who lives in isolation is not a complete man" and "contradicts his own self: that is, his social drive, grounded in the striving of reason to self-unity which constitutes the essence of rational finite beings. Coherently with the theoretical framework of the *Foundations of the Entire Wissenschaftslehre*, in these lectures Fichte identifies as a condition of self-consciousness and a *principium individuationis* only the manifold activity of nature upon human sensibility: he thus conceives of society in terms of free, purposeful interaction which *presupposes* individual characters as already being constituted at their roots, although they are open to further determination through freedom. Moving from these premises, Fichte presents society as a "purposeful" cooperation for perfecting individuality – which from a moral point of view appears as an imperfection – and for integrating and strengthening it, in order to promote the "constant improvement of the human species", that is the constant advancement of the rationalization of nature demanded by the supreme ethical law of the self-unity of reason.

Only in the *Foundations of Natural Right According to the Principles of the Wissenschaftslehre* does the purpose of constructing a theory of right as a "real philosophical science" —separate from the doctrine of morality—lead Fichte to deepen the issue of individuation and link it systematically to the justification of intersubjectivity, by attributing to the other rational being an active role in the constitution of individuality. In order to properly understand this shift, one must therefore first clarify what Fichte means by "real philosophical science". By using this expression, Fichte refers to a transcendental and genetic inquiry into the possibility and actuality of self-consciousness, grounded in the following fundamental assumptions: first, the assumption that every object emerges only through a certain action of the self-positing I, which Fichte calls a concept, by thus developing a procedure in which "the concept and its object are never separated" (*GNR*, GA I 3, p. 315; *FNR*, p. 6); second, the thesis according to which real objects are only those objects that emerge through a necessary action of the I, that is, through a determined action, which is a necessary condition of self-consciousness. According to these

premises, a theory of right as a “real philosophical science” must deduce and determine the concept of right —conceived of as “the concept of the necessary relation of free beings to one another” — by proving that it corresponds to a determined action on the part of the I, which is a necessary condition for self-consciousness.

Significantly, the determined action of the I in which the concept of right consists — and which Fichte’s deduction presents as a necessary condition of self-consciousness— is not generically the act of self-position of a rational being as such, which Fichte had investigated in the *Foundations of the Entire Wissenschaftslehre*, where his aim was only that of presenting the general and formal structure of every particular subject. A real science instead presupposes a real and determined subject. Consequently, Fichte describes the action of the I corresponding to the concept of right as the act through which a rational being posits itself “as an individual, as one among several rational beings that it assumes to exist outside itself, just as it takes itself to exist”: that is, as the “same undivided action” that posits self-consciousness both “as *an individual self-consciousness* and as a *plurality* set in a web of mutual relations, which the further development of the deduction will bring back to the concept of right” (Nuzzo, 2016). Moving from this presupposition, Fichte systematically associates two questions that he had discussed separately in the popular lectures on the scholar’s vocation: the problem of the transition from the absolute I to the individual I, and that of the justification of our assumption and recognition of other rational beings outside ourselves. This shift allows him to develop his elaborate and well-known transcendental deduction of intersubjectivity as a necessary condition of self-consciousness, which appears in the third paragraph of *Foundations of Natural Right* and which represents the core of the deduction of the concept of right.

This deduction of intersubjectivity rests on the description of the “circle” between the practical and the theoretical activity of the I developed in the *Foundations of the Entire Wissenschaftslehre*, which Fichte summarizes and reformulates, using new terminology, in the first two paragraphs of the *Foundations of Natural Right*. The crucial assumption from which he proceeds is that “the I of original self-consciousness” —and the “genuine and essential character of reason”— is the “practical I”, which he here calls “willing”, referring to the capacity of human beings to spontaneously project and choose ends and to transform the sensible world according to them (*GNR*, GA I 3, p. 332, *FNR*, p. 21). In line with this assumption, Fichte argues that *a rational being as such* cannot posit itself without ascribing to itself a “free efficacy”; in turn, the latter can be posited as such only in opposition to an external sensible world that limits and determines

the I's activity (in so far as it is intuitive and theoretical activity) and is simultaneously determined, through the positing of the free activity of the I, as having certain general characteristics: first the characteristic of "being", which Fichte attributes to all objects of sensible world, in opposition to the I, which "is what it is only in acting" and "exists only in a state of endless becoming".

The new and fundamental step, which underlies Fichte's deduction of intersubjectivity, consists in an investigation into the structure that can explain how the real and determined subject can ascribe free efficacy to itself: that is, how the subject can "find itself" as free (*GNR*, GA I 3, p. 343; *FNR*, p. 32). This action achieves what Fichte identifies as "the absolute condition of self-consciousness" (*GNR*, GA I 3, p. 342, *FNR*, p. 31): that is, the synthetic unification of the subject's free efficacy with the object "in one and the same moment", which can take place only when the subject's free efficacy is itself an object "perceived and comprehended". On the one hand, in order to *find* itself as an *object*, the subject must be limited, in so far as "the nature of the object is such that, when it is comprehended, the subject's free activity is posited as constrained" by an external activity (*ibidem*). On the other hand —in so far as the "nature of the subject's efficacy is to be absolutely free and self-determining" — the subject would not and could not have a view of *itself* if the source of this limitation were a sensible external thing, which is posited as "nullifying the I's efficacy" (*GNR*, GA I 3, p. 338, *FNR*, p. 28); which implies that the position of an external object and the position of the subject's free efficacy cannot be the same, simultaneous act. Moreover, overcoming the limitation —in which the position and the knowledge of the object consist— encompasses its alterity in reason's self-identity by thus effacing every element that could determine the subject. These considerations lead Fichte to deduce as a necessary condition for individual self-consciousness a *kind* and *source* of limitation that is different from the check of the Not-I and is structurally analogous to the subject's free efficacy.

First, Fichte identifies the only *kind* of external limitation that can leave "the subject in full possession of its freedom to be self-determining" in an activity through which the subject is "determined to be self-determining": that is, "a summons to the subject, calling upon it to resolve to exercise its efficacy" (*GNR*, GA I 3, p. 342, *FNR*, p. 31). In its broad sense, by "summons" Fichte means an influence on sensibility the content of which is a representation of a free action, which suggests the possible performance of this action without necessitating it. As has been rightly remarked (Wood, 2016), what is crucial to the notion of a summons —independently of the action it requires, which in the relation of right is the self-limitation of one's freedom— is that it determines action,

but only in such a way that the being to which it is addressed may still choose either to act according to it or not. Moving from this premise, Fichte infers that the only possible *source* of this summons—which he also defines as an “external check” (*Anstoß*)—is another rational being outside of us: in so far as the summons is an influence on a person’s sensibility the ultimate end of which is to bring about the free efficacy of the rational being to which it is addressed, its source must in fact “possess necessarily the concept of reason and freedom” and must thus be a being capable of having concepts who is itself rational and free (*GNR*, GA I 3, p. 345, *FNR*, p. 35). Through this inference Fichte can thus conclude his deduction of the thesis of the transcendental necessity of intersubjectivity as a condition for self-consciousness, expressed in the “second theorem” of natural right: that is, the theorem according to which the “finite rational being cannot ascribe to itself a free efficacy in the sensible world without also ascribing such efficacy to others, and thus without also presupposing the existence of other finite rational beings outside of itself” (*GNR*, GA I 3, p. 340; *FNR*, p. 29). This theorem constitutes the basis of Fichte’s new account of the constitution of individuality, the fundamental steps of which I will now summarize.

First—as Fichte states more clearly in his later *System of Ethics*—the “root” of our individuality is determined not through our freedom but through our connection with at least another rational being outside us (*SL*, GA I 5, p. 222; *SE*, p. 211;), whose activity conditions the constitution of ourselves not only in “what concerns the form”—in so far as without its summoning to free efficacy we cannot become conscious of ourselves as free and rational individuals—but also with regard to “content”: through the summons of the rational being from outside, “a particular sphere is allotted” to each individual subject as “the sphere of its possible activity”.

In order to constitute herself, the rational individual must nevertheless distinguish herself from the other rational beings outside of herself, where on Fichte’s account this is possible only if the individual exercises her own formal free efficacy. Fichte thus situates the choosing of a particular course of action from among a range of possibilities as the fundamental element that individuates people, allowing them to be aware of themselves as single loci of agency, as numerically discrete units of formally free efficacy.⁵ At the same time, he emphasizes that acting on their specific choices gives particular determinacy to the individuals who have made those choices: this makes individuals

5. “Within the sphere [of activity] allotted to it, the subject has freely chosen; it has absolutely given to itself the final determination of its own activity; and the ground of the final determination of its efficacy lies entirely within the subject alone. [...] only in this way can it distinguish itself completely from the free being outside it and ascribe its efficacy to itself alone” (*FNR*, p. 40; GA I 3, p. 349).

qualitatively distinct from others, who have made their own specific choices and acted on them. As Fichte puts it, each “individual is characterized by a determinate expression of freedom belonging exclusively to it” (FNR, p. 40; GA I 3, p. 349).

As has rightly been noted (Neuhouser, 2016), however, for Fichte particularization is not only the result of a person's having made choices, but also a necessary condition of her consciousness of herself as an individuated unit of free efficacy, in so far as each individual can acquire such a consciousness only by *perceiving in the world the qualitatively distinct products of her own choices and actions*. Building on these premises, Fichte views as essential moments in the process of subject individuation —and thus as “conditions of personhood” — both the position and mutual recognition of their respective personal bodies and the appropriation and mutual recognition of their properties. First —as Fichte explicitly argues in the proof of the fourth theorem of the *Foundations of Natural Right* (GNR, GA I 3, p. 361; FNR, p. 56)— the material body (*materieller Leib*) is the sphere of all possible actions that the rational individual must ascribe exclusively to herself in order to be “the one who she is, this or that person”, precisely by virtue of the choices she makes in this sphere: it is thus by means of the body —conceived by Fichte as an exteriorization and expression of freedom in the sensible world— that “the absolute, formal I” becomes a “determinate, material I”, which Fichte calls “a person” (GNR, GA I 3, p. 362; FNR, p. 54). Second, on Fichte's account, the body is not the only expression of the individual's freedom and the unique condition of personhood. In FNR, Fichte in fact defends a view of property that some scholars have rightly defined as “expressive”, stressing its proximity to that defended by Moses Hess and by Marx in his *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844* (Fischbach, 2008). Such a view is centered on two fundamental assumptions: the first is the thesis that the first and highest condition of property is the subjection of something to one's ends, “even if only in thought” (GNR, GA I 3, p. 407; FNR, p. 106), which is necessarily entailed in Fichte's “concept of the person” as free efficacy;⁶ the second assumption is the definition of property, in its broadest sense, as “a person's right to free action in the sensible world in general” (GNR, GA I 3, p. 407; FNR, p. 106). Moving from these premises, Fichte describes the transition from the mere “possibility to possess something in general as one's own” to “*property*” —i.e., to “something individual”— as a transition embedded in the process of individuation

6. “That every person has subjected, and must have subjected, something to his ends is, as we have demonstrated above, entailed by the concept of a person as a free cause in the sensible world. Thus first of all, each person, as soon as he knows that another person exists outside him, must limit what he possesses to a *finite quantum* of the sensible world” (GNR, GA I 3, p. 115; FNR, p. 114).

of the subject and thus necessarily marked by its intrinsic relational and intersubjective character.⁷

It is worth noting that, by virtue of the systematic connection that Fichte draws in *FNR* between intersubjectivity, freedom of choice and the ongoing particularization of individualities, individuals' particular characters are no longer depicted as an expression of moral imperfection or as a "mistake" of nature, according to the prevalent orientation of the lectures on the scholar's vocation. This shift rests on the systematic place of the theory of right, in so far as it is separated from morality. In the lectures on the scholar's vocation, in fact, freedom as moral autonomy requires subjects to determine themselves according to what they share with other subjects, that is, according to their essence as rational beings bound by the moral law of the self-identity of reason. On the contrary, formal freedom—which Fichte conceives of as the subject's freedom to realize any spontaneously self-chosen and self-projected end in the sensible world—particularizes the subjects that exercise it: it is precisely the safeguarding of their mutual ongoing capacity for free individual particularization that requires as a necessary condition the relation of right, that is, a relation among free beings in which each is to recognize the free being outside herself as a free being by self-limiting her own freedom through the concept of the possibility of the other's freedom, under the condition that the latter does the same.

Fichte's deduction of the relation of right—that is, of mutual recognition—as a necessary condition of individual self-consciousness nevertheless rests on a further and fundamental feature of Fichte's concept of individuality: Fichte's claim that human individuality involves not only distinguishing oneself from other individuals but also viewing those from whom one distinguishes oneself as similar to oneself. As Fichte puts it in *FNR*, "there can be no opposition unless ... the sides that are opposed are also posited as equal, related to, and compared with each other" (*GNR*, GA I 3, p. 350; *FNR*, p. 40). Applied to the issue of the position of individuality, this formal theoretical proposition implies that positing oneself as an individual consists in knowing oneself not only as a numerically and qualitatively distinct agent but also as a being of a certain general type—that is, a rational, free and self-conscious individual—to which the other beings from whom one distinguishes oneself also belong. The subject that Fichte calls a "person" or a

7. "An individual can exist only if it is distinguished from another individual; therefore, something individual can exist only if it is distinguished from another individual thing. I cannot think of myself as an individual without positing another individual in opposition to me: by the same token, I cannot think of anything as my property without at the same time thinking of something as the property of another; and conversely, the same applies to the other. All property is grounded in reciprocal *recognition*" (*GNR*, GA I 3, p. 418; *FNR*, p. 117).

“rational individual” shares the capacity for freedom with other individuals and is aware of this commonality, where it is only by virtue of this awareness that he can apply the concept “individual” to himself.

Generic essence, bodilessness and contingency

By developing the above considerations, the last part of this paper will focus on rethinking the relation between human individuality and generic essence that is implied by Fichte's transcendental deduction of intersubjectivity as a necessary and priori condition of self-consciousness. On the basis of this deduction, Fichte's discussion in *FNR* repeats certain *topoi* of the humanistic tradition and an Enlightenment anthropology (*topoi* which he had already articulated in his lectures on the scholar's vocation) by nevertheless conferring new meaning on them.

The first of these *topoi* consists in the well-known sentence in which Fichte affirms that “the human being [...] becomes a human being only among human beings”. In *FNR*, this sentence is not a mere reformulation of the classical idea of the social nature and drive of human beings but rather expresses Fichte's specific view of the constitutive interpersonal dimension of human subjectivity: that is, the thesis that self-consciousness, reason and freedom—which are the distinctive features of human beings—are potentialities that can be actualized in the subject only when she is summoned to free activity by others. As Fichte calls “upbringing” (*Erziehung*) the mutual summoning by which each rational being becomes a rational being in the first place, he can reformulate the same assumption by arguing that “all individuals must be brought up to be human beings, otherwise they wouldn't be human beings” (*GNR*, GA I 3, p. 347; *FNR*, p. 38).

Indeed—as noted above—Fichte argued in his Jena lectures on the scholar's vocation that “a man who lives in isolation is not a complete man”. Nevertheless, the development of Fichte's stance emerges clearly if one considers that the assumption of the transcendental necessity of intersubjectivity leads him in *FNR* to deny the possibility of thinking the “concept of man as such”—that is, as an individual isolated from other rational beings—which was his starting in the lectures on the scholar's vocation. In *FNR*, in fact, Fichte explicitly draws attention to the fact that the full determination of the concept of a human being proceeds “from the thought of an individual human being to the assumption of a second one”, whose summons to free efficacy is the a priori necessary condition of the individual's self-consciousness as a free and rational being.

From this premise, Fichte infers that the concept of the human being as an individual ultimately turns out to be a contradictory and thus unthinkable concept: “the concept of the human being is not at all the concept of an individual – for an individual human being is unthinkable”⁸ (*GNR*, GA I 3, p. 347; *FNR*, p. 38). In fact, in the *Foundations of Natural Right*, Fichte himself assumes a human being thought of as isolated as a point of departure for his deduction of “original right”, but only after having explained and justified how it can be thought: that is, through a speculative abstraction from the necessary conditions of “personhood”. In addition, Fichte emphasizes that such an abstraction confers to the thought of an isolated human (and to the related notion of original right) only “ideal possibility” (by making it possible to think them, without contradicting the intrinsically relational character of the concept of human being) “but no real meaning” (*GNR*, GA I 3, pp. 403–404; *FNR*, pp. 101–102).

To the consideration of the concept of a human being as the concept of an individual, Fichte opposes the thesis that it is “rather the concept of a species (*Gattung*)” (*GNR*, GA I 3, p. 347; *FNR*, p. 38). This thesis is open to different readings.

On the one hand, one can read it uniquely as an expression of the above-mentioned claim that consciousness of oneself as an individual goes hand in hand with consciousness of oneself as “one among” others of the same genus, that is, the awareness of sharing with other individuals the capacity for freedom and self-consciousness. This reading is suggested by the passages that immediately precede Fichte’s equation of the concept of a human being with the concept of a species. In these passages, in fact, Fichte emphatically presents as a truth that “can be rigorously demonstrated from the concept of human being” the fact that, “if there are to be human beings at all, there must be several (*mehre*)” (*GNR*, GA I 3, p. 347; *FNR*, p. 38): that is, the fact that pluri-subjectivity constitutes the necessary condition of the position of a self-conscious, rational and free individual. One can perhaps question whether such a truth can really be rigorously demonstrated by noting, as Fichte himself does in other passages, that the necessary condition of individual self-consciousness is only the existence of another rational being and not that of several such beings (*SL*, GA I 5, p. 222; *SE*, p. 211–212). Apart from this objection, this truth does not seem to express a devaluation of individuality in any case: the affirmation of the transcendental necessity of the *plurality* of human beings does not in fact involve any reference to an organic view of the species as an organic and higher whole within which only the individual being can constitute, preserve and realize itself; on the

8. “Der Begriff des Menschen ist sonach gar nicht der Begriff eines Einzelnen”.

contrary, it is perfectly consistent with a horizontal view of the relationship between individuals, whose ground lies not in a higher whole but in those individuals themselves. According to this direction of thought, the condition of individuality is actually only the *Gemeinschaft* as society, as Fichte concludes, building on his emphasis on “the concept of individuality” as a *reciprocal concept*, i.e. as a concept that in a rational being can be posited only as “completed by another rational being” (*GNR*, GA I 3, p. p. 354; *FNR*, p. 45). For Fichte, this feature renders it a “shared concept (*gemeinschaftlicher Begriff*) ...within which two consciousness are unified into one”, from which the concept that follows it in our consciousness is necessarily determined as “a *community*” (*GNR*, GA I 3, p. 354; *FNR*, p. 45). Within this argumentative framework, rationality and reason are referred to uniquely as the character by which individuals enter into community and as the normative principle that governs such a community: what prevails is thus a humanistic view grounded in the idea of the primacy of the original rights of individuals, although these are not conceived as reciprocally independent atoms.

Fichte's equation of the concept of a human being with that of a species takes on a different meaning if one reads it in light of the definition of “humanity” formulated in the second part of *FNR*: that is, the definition of humanity as “a single organized and organizing whole” through which reason, which “is one”, is “exhibited in the sensible world [...] as one”. Such a definition suggests a relational ontology, the core of which is the idea that Fichte would go on to articulate in the *Nova methodo*: that is, the idea of a trans-individual “mass” or “entire realm” of spirit and reason, conceived of as our “generic essence” (*Wesen meiner Gattung*) and as the “whole” or the “highest determinable”, of which each “I as individual” is a “determinate portion” —“a portion that has selected itself therefrom” (Fichte, 1992, p. 350).

As has been noted (Cesa, 1992), in the *Nova Methodo* the full development of this second argumentative route would lead Fichte to remarkably reduce the active role of other rational beings outside ourselves in the constitution of individuality. Where it was once assumed that the mass of reason is what constitutes the individual —by grounding the “original limitation” and determinacy of her will, conceived of as a moral task— the other no longer appears as the condition, but rather as the consequence of the position of the determined subject: each individual is a portion of the total mass of reason and freedom from which she selects herself through an act of self-reflection; in so far as being a portion is a form of “deficiency”, this deficiency drives the individual to assume other rational beings outside herself. Furthermore, within such an argumentative framework, the hierarchy of the subject's duties changes: the realization of the

“realm of reason” from which the individual selects herself appears to be her highest telos and vocation. From this point of view, the plan of reason appears to be incommensurably more important than the original right of individuals.

In the *Foundations of Natural Right*, this second direction of thought is not absent, but it is not the prevalent direction and is developed very differently from the elaboration it receives in the *Nova Methodo*, where Fichte’s point of departure is no longer the will in the sense of free causal efficacy in the sensible world but rather a purely spiritual will. As pointed out above, in the *Foundations of Natural Right* the theme of the theory of right —whose distinctive field is the individual’s external free interaction in the sensible world— leads Fichte to focus instead on individuals conceived as *embodied* subjects, whose relation is mediated by their material articulated body, deduced as the self’s “representative in the sensible world” (*GNR*, GA I 3, p. 405; *FNR*, p. 104). In so far as every determination of the human body expresses and makes sensibly visible the will of the self, the human body for Fichte is the necessary medium through which a rational individual can exercise free efficacy (*Wirksamkeit*) in the sensible world and influence (*Einwirkung*) other rational beings. This view of the body as a sensible expression of the self’s freedom and as a point of encounter between human beings underlies Fichte’s above-mentioned definition, in the second part of the *Foundations of Natural Right*, of humanity as an “exposition (*Darstellung*)” of reason “*in the sensible world*”. This shows that, when in the same argumentative framework Fichte presents humanity as “a single organized and organizing whole of reason”, he is referring not to the “purely spiritual mass” or whole, which in the *Nova Methodo* he identifies as our “generic essence”, but rather to a “completely organized matter” consisting of the bodies of all intelligent beings, each of which is in turn an organized whole.

Not fortuitously, in *FNR* Fichte deals extensively with the discussion of the distinctive feature of the human body with regard to the other organized products of nature (i.e. plants and animals) that, like it, are constituted so that they must necessarily be thought of as a whole whose parts cannot be separated. Fichte claims that, although the human body must certainly be explained as a natural product in so far as it must necessarily be thought of as an organized totality, its specificity cannot be exhausted and comprehended by the organic explanation of its natural organization, articulation and movement. Otherwise, the human body would not differ from that of a plant or of any other animal. In order to grasp this specificity, he first draws attention to the difference between the internal purposiveness of the other natural organisms —in which the whole exists only for maintaining its parts and for completing the eternal circuit

of organization, by reproducing the species— and the human body, whose totality instead refers to an aim that is other than its determined organization and which is not immanent in its parts, as occurs in the “art-product” (*GNR*, GA I 3, p. 378; *FNR*, p. 73). Second, by reformulating a classical *topos*, Fichte identifies the distinctive character of the human body in its infinite and open determinability, which he opposes to the closed determination of the animal body, fixed once and for all in a particular way of existing and in a particular form of movement. Fichte thereby applies to the notion of the human body an argument that is also employed by Kant in his philosophy of history: that is, the thesis that whereas nature completed all other animals, she withdrew her hand when it came to the human being, giving him over to himself. Nevertheless, moving from his deduction of the transcendental necessity of intersubjectivity, Fichte infers from this argument an original view that can be read as an “aesthetic conception” of humanity (Nuzzo, 2018) grounded in two fundamental assumptions.

The first assumption is the identification of the “character of humanity” with “formability (*Bildsamkeit*) as such” (*GNR*, GA I 3, p. 379; *FNR*, p. 74), whereby this formulation expresses —at the level of the species— the constitutive nexus between self-determination and being determined, which is the core of Fichte’s deduction of intersubjectivity. On the one hand, “formability” refers to the idea, already expressed by Kant, that the human being is originally nothing because it must become through himself what it is to be, that is, a free and rational being. Fichte applies this idea to the formation of the human body itself by interpreting the indeterminacy in which nature leaves it as a sphere of freedom left to the choice of the human being “as species”: moving from this premise, he develops a rather disputable “history” of the human body, where he shows how the species has determined its physical organs itself —by choosing its upright position, for instance— in order to make them instruments of freedom and spirit. On the other hand, in Fichte’s theory of right, “formability” refers to the fact that no human individual can become what she is supposed to be without being determined to self-determination, in so far as she can rise to self-consciousness, freedom and reason only through being educated by other members of her species. More precisely, “formability” seems to refer to the material and bodily “pre-conditions of education” (Ricken, 2012), that is, to receiving “the freely given assistance of other human beings” (*GNR*, GA I 3, p. 379; *FNR*, p. 76), without which a human being would die shortly after birth. Unlike Kant, Fichte thus emphasizes the “utter helplessness” in which we find ourselves immediately following our birth by virtue of our lack of animal instinct, not only as an expression of our independence from nature, but also and foremost as an expression of mutual

dependence: that is, the dependence that Fichte calls the dependence of the species on the species, by referring to the necessary “caring [for] and raising [of] its helpless offspring” through which the human being maintains itself as a species. For Fichte, this bodily care is encompassed in the way in which “reason produces itself” and constitutes the “only” way in which it can progress toward perfection, by linking the different generations and their achievements to one another (*GNR*, GA I 3, p. 379; *FNR*, p. 76). In light of these considerations, it is not surprising that *FNR* presents as a “character of humanity” both the formability (in the explained sense of material activities of caring, which make intergenerational communication possible) and the “reciprocal interaction by means of concepts and in accordance with concepts” in which mutual summoning and education consists (*GNR*, GA I 3, p. 347; *FNR*, p. 38).

The second assumption and the core of Fichte’s aesthetic conception of humanity consists in his emphasis on the “aesthetic” importance of the human form as that element by means of which we come to know that someone is a human being as soon as we see it. On Fichte’s account, in fact, by virtue of its constitutive indeterminacy, the human form cannot be apprehended or comprehended through the theoretical activity of understanding, by unifying and subsuming its parts under a given concept: because no concept “is given to him”, the rational and external observer is unable to unite the parts of the human body and to think it, unless he attributes to it and projects onto its merely outlined shape “the concept of freedom given to him by his own self-consciousness” (*GNR*, GA I 3, p. 379; *FNR*, p. 74). As Fichte himself underscores, this projection and the related mutual bodily recognition of human beings is not the result of extensive, self-conscious reasoning, but is rather instantaneously connected to the apprehension of the human form, as it is “given to the senses”. The impossibility of superimposing upon it any concept other than that of oneself would in fact inwardly compel every human being to regard every other human being as her equal, by making the human figure sacred to the human being everywhere and in all its forms, regardless of whether they are merely outlined—as with children—or more developed (*GNR*, GA I 3, p. 381; *FNR*, p. 76).

In conclusion, it is worth noting that this aesthetic concept of humanity paradigmatically expresses Fichte’s awareness of the dangerous “contingence” to which the process of human individuation and realization of ourselves as human beings is subject, by virtue of its constitutively intersubjective dimension. Significantly, Fichte develops his reflections on the aesthetic quality of the “human form”—which makes it immediately recognizable as the body of a rational being—in order to solve the following prob-

lem, which arises from the deduction of the summons of another rational being as a necessary condition of self-consciousness:

I become a rational being - *actually*, not merely *potentially* - only by being *made* into one; if the other rational being's action did not occur, I would never have become rational. Thus my rationality depends on the free choice, on the good will, of another; it depends on chance, as does all rationality. (...) But the situation cannot be thus; for if it were, (...) I would only be the accidental result of another person, who in turn would be the accidental result of a third person, and so on *ad infinitum*. (GNR, GA I 3, p. 375; FNR, p. 69)

Fichte's above-presented aesthetic determination of the human form aims to demonstrate that the mutual bodily influence through which each individual is determined to self-determination —and can thus acquire consciousness of herself as a rational and free being— is not originally an arbitrary and thus contingent one. As Fichte puts it, “at the basis of all voluntary chosen reciprocal interaction among free beings” lies an “original and necessary reciprocal interaction among them” (GNR, GA I 3, p. 384; FNR, p. 79): that is, the interaction by virtue of which everyone with a human countenance —regardless of her age, race, sex and intellectual development— compels inwardly every other free being to recognize her as a person, by her mere presence in the sensible world, that is, by the mere vision of her form.

As it results from the immediately following passages, this conclusion in no way eradicates the contingency that affects our ongoing process of individuation, by virtue of its constitutively intersubjective dimension. Fichte himself in fact stresses that the issue of bodily instantaneous recognition is only a “common cognition”, whereas nothing guarantees that the individuals involved in the interaction will act consistently with this cognition and with the concept of the other as a free being: on the contrary, Fichte notes that each has the physical power to treat the body of the other as a thing, that is, as modifiable matter (*ibidem*). Significantly, the body turns out to be at the same time both the expression of our freedom in the world and the fundamental source of our vulnerability, in so far as it exposes us to reciprocal violence. Furthermore, an analogous radical uncertainty and insecurity also affects a property that —as has been shown— constitutes a necessary expression of our freedom as individual agents on Fichte's account. For Fichte, there is in fact no empirical rule and no a priori ground for solving the conflicting claims to the possession of the same sphere of activity, which inevitably

arise from the equal original right held by each human being to all things in the sensible world, by virtue of her rational and free nature. These two sites of uncertainty and vulnerability are furthermore strictly linked; according to Fichte, the “inalienable property of all human beings” consists in fact in the “exclusive use of freedom” through which each individual has to be able to live (*GNR*, GA I 4, pp. 21–22; *FNR*, pp. 184–186): that is, to preserve the survival of the body, with which the person exists and without which it ceases to exist.

This awareness of the radical contingency and insecurity that affects both our body and our property underlies the entire further development of Fichte’s theory of right, especially his theory of the state, which is notoriously marked by an obsession with security, which is at the same time an obsession with determinacy. As Fichte explicitly puts it —by asserting the duty of every citizen to enter into a class—, in the state there may never be “any indeterminacy” (*GNR*, GA I 4, p. 23; *FNR*, p. 187). The attempt to escape the contingency and uncertainty that affects human individuality – by virtue of its constitutive link with the concept of community – can thus explain what at a first glance can appear to be a paradox or an inconsistency: the fact that a theory of right grounded in an ontology of subjectivity as pure becoming and in the exaltation of the “indeterminacy” of the human form conceives of the state as the “particular unity” within which only “the human being attains a particular place in the scheme of things, a fixed position within nature; and [...] a *particular* place in relation to others” (*GNR*, GA I 4, p. 19; *FNR*, p. 181).

References

- Althusser, L. (2005). *Pour Marx* (B. Brewster, Trans.). London-New York: Verso. (Original work published 1962).
- Althusser, L. (1993). Sur la pensée marxiste. In L. Althusser, D. Berger, B. Karsenti, T. Negri, N.E. Thevenin, & J.M. Vincent (Eds.), *Sur Althusser* (pp. 11-29). Paris: Éditions L’Harmattan
- Benner, D., & Brüggem, F. (2004): Art. Bildsamkeit/Bildung. In D. Benner & J. Oelkers (Eds.): *Historisches Wörterbuch der Pädagogik* (pp. 174-215). Weinheim/ Basel: Beltz.
- Cesa, C (1990). *Zum Begriff des Praktischen bei Fichte*. In K.-O. Apel (Ed.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting* (pp. 461-480). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.

- Cesa, C. (1992). In tema di intersoggettività. In Cesa, C., *Fichte e l'idealismo trascendentale* (pp. 189-233). Bologna: il Mulino.
- Fichte, J. G. (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA). Edited by Fuchs, E., Gliwitzky, H., Jacobs, H., Lauth, R. et al. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.
- Fichte, J.G. (2005). *Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre* (D. Brazeale & G. Zöllner, Trans.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Fichte, J.G. (1992). *Foundations of Transcendental Philosophy. (Wissenschaftslehre) Nova Methodo (1796/99)* (D. Brazeale, Ed. and Trans.). Ithaca and London: Cornell University Press.
- Fichte, J.G. (1794/95). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer - GA I5*. Hamburg & Deutschland: Felix Meiner Verlag.
- Fichte, J. G. (2000). *Foundations of Natural Right: According to the Principles of the Wissenschaftslehre*. (F. Neuhouser & M. Baur, Eds and Trans.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1970).
- Fichte, J.G. (1988). Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten. In D. Brazeal (Ed. and Trans.), *Fichte: Early Philosophical Writings* (pp. 137-184). Ithaca: Cornell University Press.
- Fischbach, F. (2001). Le “Fichte” des Jeunes-hégéliens et la “philosophie de l'action” de Cieszkowski et Hess. *Kairos*, 17 (*Lectures de Fichte*), 97-128.
- Fischbach, F. (2008). De la propriété possessive à la propriété expressive: Fichte, Hess, Marx. In J.-C. Goddard & J.R. de Rosales (Eds.), *Fichte et la politique*. Milano: Polimetrica.
- Lauth, R. (1989). Das Problem der Interpersonalität bei J.G. Fichte. In R. Lauth, *Transzendente Entwicklungslinien von Descartes bis zu Marx und Dostojewski* (pp. 180-196). Hamburg: Meiner.
- Neuhouser, F. (2016). Fichte's Separation of Right from Morality. In Gottlieb G. (Ed.), *Fichte's Foundation of Natural Right: A Critical Guide* (pp. 44–64). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nuzzo, A. (2016). Fichte's Foundations of Natural Right and its Relation to Kant. In G. Gottlieb (Ed.), *Fichte's Foundation of Natural Rights: A Critical Guide* (pp. 24-43). Cambridge: Cambridge University Press.
- Nuzzo, A. (2018). The Role of the Human Body in Fichte's Grundlage des Naturrechts (1796–97). In D. Brazeale & T. Rockmore (Eds.), *Rights, Bodies and Recognition, New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*. London and New York: Routledge

- Ricken, N. (2012). Bildsamkeit und Sozialität. Überlegung zur neuen Fassung eines Topos pädagogischer Anthropologie. In N. Ricken, & N. Balzer (Eds.), *Judith Butler: Pädagogische Lektüre* (pp. 329-353) Wiesbaden: Springer.
- Rockmore T. (1980). *Fichte, Marx and the German philosophical tradition*. Edwardsville -London Amsterdam - Southern Illinois: University Press & Simons.
- Vincenti, L. (2003). Fichte e il marxismo. *Dianoia*, 18, 211-236.
- Wood, A. (2016). Deduction of the Summons and the Existence of Other Rational Beings. In G. Gottlieb (Ed.), *Fichte's Foundation of Natural Rights: A Critical Guide* (pp. 84-103). Cambridge: Cambridge University Press.

Vittorio Morfino. Profesor asociado de historia de la filosofía en la Universidad de Milán-Bicocca, donde también dirige el curso de especialización en teoría crítica de la sociedad, y director de investigación en el Collège international de philosophie. Ha sido profesor visitante en la Universidade de São Paulo, la Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, la Université Bordeaux-Montaigne y la Universidad Nacional de Córdoba. Es el autor de *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli* (Milán, 2002; París, 2012; Edimburgh, 2019), *Incursioni spinoziste* (Milán, 2002), *Il tempo della moltitudine* (Roma, 2005, París, 2010, Madrid, 2013; Santiago, 2015), *Plural temporality. Transindividuality and the Aleatory between Spinoza and Althusser* (Leiden, 2014) y *Genealogia di un pregiudizio. L'immagine di Spinoza in Germania da Leibniz a Marx* (Hildesheim, 2016). Es editor de *Quaderni materialisti* y *Décalsages. An Althusserian Journal*.

Contacto: vittorio.morfino@unimib.it

INTERSUBJETIVIDAD O TRANSINDIVIDUALIDAD. EL TRIÁNGULO FEUERBACH- STIRNER-MARX¹

Vittorio Morfino

Università degli Studi Milano-Bicocca.

INTERSUBJECTIVITY OR TRANSINDIVIDUALITY. THE FEUERBACH-STIRNER-MARX TRIANGLE

Resumen

El documento prueba la alternativa intersubjetividad-transindividual, proyectándola en el debate sobre la cuestión de la relación del individuo y de género que se desarrolló a principios de la década de 1940 en Alemania entre Feuerbach, Stirner y Marx.

1. Fecha de recepción: 1 de diciembre 2019; fecha de aceptación: 23 de febrero 2020. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado con el Dipartimento di Scienze Umane per la formazione, Università degli Studi Milano-Bicocca.

Traducción: Ramiro Parodi y María Belén Rizzo. N.d.t.: para las citas que no hemos encontrado traducción hemos optado por traducirlas nosotros.

La naturaleza radical de las posiciones puestas en juego en el debate tiene una cierta función paradigmática: si el nominalismo de Stirner muestra los resultados solípsisticos inevitable de la tradición intersubjetiva, el transindividualismo marxista muestra en cambio su necesidad imaginaria dentro del modo de producción capitalista.

Palabras clave

Intersubjetividad, Transindividualidad, Feuerbach, Stirner, Marx/Intersubjetividad.

Abstract

The paper tests the alternative intersubjectivity- transindividual, by projecting it on the debate around the question of the individual and gender relationship that were developed around the early 1940s in Germany between Feuerbach, Stirner and Marx. The radical nature of the positions put into play in the debate has a certain paradigmatic function: if Stirner's nominalism shows the unavoidable solipstical outcomes of the intersubjective tradition, the Marxian transindividualism shows instead its imaginary necessity within the capitalist mode of production.

Keywords

Intersubjetividad, Transindividualid, Feuerbach, Stirner, Marx/Intersubjectivity.

Si por la categoría de intersubjetividad es posible trazar una tradición que tiene su momento decisivo en las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, sea desde la perspectiva de su prehistoria (Descartes, Leibniz, Kant, etc.), sea de su desarrollo posterior (Sartre, Trần Đức Thảo, Merleau-Ponty, Habermas, Honneth), no es tan fácil la empresa en lo que concierne a la categoría de transindividualidad. El término aparece ocasionalmente en autores franceses del novecientos, Kojève y Lacan sobre todo, y de modo más sistemático en los escritos de Lucien Goldmann y, principalmente, en Gilbert Simondon. Es a partir de las elaboraciones de este último que Balibar (2018), proponiendo usar el concepto de transindividualidad como índice de un problema, ha hecho visible *après coup* su historia: Spinoza, Marx, Freud. Naturalmente se trata de una historia que está en su mayor parte aún por escribir, a la cual deseo ofrecer esta contribución con el intento de explorar la alternativa intersubjetividad-transindividualidad y profundizar su riqueza a través de la triangulación Feuerbach-Stirner-Marx —es preciso decir que el primero en hablar de transindividualidad a propósito del Marx de *La ideología alemana* ha sido Basso (2008)—.

Feuerbach y «la intersubjetividad sensible»

Consideremos en primer lugar a Ludwig Feuerbach. En una obra dedicada al pensamiento de Leibniz (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibniz'schen Philosophie*, 1837) que, de hecho, constituye el último volumen de su historia de la filosofía moderna, Feuerbach propone una relectura/actualización de la monadología leibniziana. En el centro de la cuestión se encuentra el fundamento del vínculo entre las mónadas, de su relación. Es un problema crucial porque, como es conocido, en Leibniz la mónada no puede

[...] ser alterada o cambiada en su esencia por criatura otra alguna, pues que en ella no se puede concebir movimiento interno que pueda excitarse, dirigirse, aumentarse o disminuirse dentro de ella, como se puede en los compuestos, en los cuales hay cambio entre las partes [...] Las mónadas carecen de huecos, por los cuales puedan las cosas entrar y salir. (Leibniz, 1996, p. 608)

Este fundamento de la metafísica leibniziana está constituido por la mónada suma, Dios, el gran relojero que sincroniza *ab origine* las *leges seriei* del desarrollo interno de las mónadas singulares: como dirá Husserl, la mónada suma es la intersubjetividad

misma. En las consideraciones críticas sobre la monadología propuestas en el último capítulo de su texto sobre Leibniz, Feuerbach (1969) ataca precisamente el fundamento teológico de la teoría leibniziana.

Esta separación mecánica de las mónadas entre sí se basa en un profundo pensamiento idealista. Esto es, las pasiones de las cosas y de los seres son, fundamentalmente, solo acciones; no sufren cuando parecer sufrir; nada puede entrar de los exteriores que no resida en sí la posibilidad según su fuerza; cada determinación es solo desarrollo; ninguna violencia puede ser hecha a una cosa, porque lo que le sucede, sucede solo porque la razón estaba ya en sí, porque puede suceder, esto es, la afección externa es solo el fenómeno de la potencia y cualidad interna. (pp. 184-185)²

A la monadología todavía se le puede dar la vuelta, ser derribada, si se sigue otra tendencia del pensamiento leibniziano, en realidad uno de los «pensamientos más profundos y sublimes de Leibniz» según el cual, en realidad, sería «la materia donde se constituye ligazón general entre las mónadas» (Feuerbach, 1969, p. 64)³. Difícil no leer esta interpretación materialista de la monadología a la luz del pensamiento feuerbachiano inmediatamente posterior (Cesa, 1963) de la crítica a la religión como inversión de sujeto y predicado que hace de la antropología el secreto de la teología (y de la teología el secreto de la filosofía especulativa): podemos decir que Leibniz ofrece el concepto de ligazón entre las mónadas de forma alienada, proyectándolo en la trascendencia divina, ligazón que Feuerbach restituye al plano de la inmanencia, que Pasini (2005) llama de la «intersubjetividad materialista» (pp. 85-122).

En los escritos de 1842-1843, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*, el prefacio a la segunda edición de la *Esencia del cristianismo* y los *Principios de la filosofía del futuro*, Feuerbach expresa una posición que ha sido definida como «intersubjetividad sensible» (Rambaldi, 1971, p. 55; Rambaldi, 1966). Veamos cómo Feuerbach (1969a; 1970) expone el núcleo de la cuestión en el párrafo 25 de los *Principios*:

2. "Zwar liegt dieser mechanischer Trennung der Monaden vorneinander ein tiefer idealistischer Gedanke zugrunde, kein anderer als der: Die Passionen der Dinge und Wesen sind im Grunde nur Aktionen; sie leiden nicht, indem sie zu leiden scheinen; nichts kann von außen in ein Ding kommen, was nicht der Möglichkeit, der Kraft nach schon in ihm liegt; alle Bestimmung ist nur Entfaltung; keinem Dinge kann Gewalt angetan werden, denn was ihm geschieht, geschieht ihm nur, weil der Grund davon in ihm liegt, weil es geschehen kann, die äußerliche Affektion also nur da Phänomen innerlichen Potenz und Qualität ist". (Feuerbach, 1969, pp. 184-185). Traducción propia.

3. "[...] die Materie das allgemeine Band der Monaden ist". Traducción propia (Cfr. Pasini, 2005, pp. 85-122).

La prueba de que algo existe sólo tiene el sentido de que este algo no es *algo solamente pensado* [...] Pero sólo existe aquello que existe a la vez para mí y para los otros, aquello en lo cual concordamos yo y el otro, aquello que no sólo es mío, *aquello que es general* [*aber nur das existiert, was für mich und den andern zugleich ist, worin ich und der andere übereinstimmen, was nicht nur mein – was allgemein ist*]. En el pensar en cuanto tal me encuentro en identidad conmigo mismo, soy señor absoluto, nada allí me contradice, allí soy juez y parte al mismo tiempo, y por consiguiente, allí no hay distinción crítica entre el objeto y mis pensamientos de él. Pero si se trata únicamente del *ser* de un objeto, entonces no puedo pedir consejo a mí solo, tengo que escuchar testigos *distintos* de mí. Estos testigos distintos de mí en cuanto pensante son los sentidos. Ser es algo en lo cual participan no sólo yo sino también los otros, y ante todo también el *objeto* mismo. Ser significa *ser* sujeto, significa *ser para sí* [...] En el pensar, soy sujeto absoluto, deo que todo valga como objeto o predicado mío, deo que todo valga sólo como objeto o predicado del pensante, soy intolerante; en la actividad de los sentidos, en cambio, soy liberal, deo que el objeto sea lo que yo mismo soy: *sujeto, ser efectivo que actúa por sí mismo* [*wirkliches sich selbst betätigendes Wesen*] Sólo los sentidos, sólo la intuición, me da *algo como sujeto*. (pp. 106-107; pp. 299-300)

Es justamente a partir del concepto de «autoconciencia sensible» que Giulio Preti, más de un siglo después, establecerá un vínculo entre intersubjetividad, empirismo y cultura democrática. El yo como autoconciencia sensible escapa al destino solipsista del *cogito* cartesiano⁴, al devenir «Eso mismo intersubjetivo, entonces objetivo, verificable, participante a la vida ajena porque participable» (Preti 1957, p. 48). La existencia, la objetividad, pueden ser puestas solo en un contexto intersubjetivo: «es lo que existe al mismo tiempo para mí y para los otros».

Pero no solamente: «Solo la sensibilidad resuelve el misterio de la acción recíproca. Solo seres sensibles actúan unos sobre otros. Yo soy yo —para mí— y al mismo tiempo tú —para otro—. Pero lo soy sólo como ser sensible» (Feuerbach, 1969a, p. 123; 1970, p. 312)⁵.

4. «Lo extraordinario de todo el asunto es esto: el sistema idealista (el que construye el sistema deduciendo todos sus enunciados del primer '*cogito*') es un discurso hecho todo en primera persona; el oyente o secuaz del idealista, si lo ha entendido y quiere dar las razones, tiene que también repetirlo en primera persona, no en segunda, que sonaría ridículo e inconsistente [...]; pero si lo repite en primera persona arriesga a contradecir, o al menos de decir diferentemente de su maestro idealista. Si el idealismo deviene solipsismo, él no puede venir enseñado, comunicado, participado [...]; para no contradecirlo, es necesario no repetirlo, entonces no aceptado como propio doctrina» (G. Preti, 1957, p. 46; traducción propia).

5. „Das Geheimnis der Wechselwirkung löst nur die Sinnlichkeit. Nur sinnliche Wesen wirken aufeinander ein. Ich bin Ich – für mich – und zugleich Du – für anderes. Das bin ich aber nur als sinnliches Wesen”

La «intersubjetividad sensible» funda la posibilidad de la completitud del conocimiento del individuo en el saber del género. *Gattungswesen* es el nombre feuerbachiano de la intersubjetividad. Esta esencia genérica es alienada en el cristianismo en un objeto trascendente, Dios. Como escribe Alberto Burgio (1994):

Cerrado e indiferente al mundo, el cristiano se considera autosuficiente en virtud de una comunicación inmediata con Dios que porta consigo la ruptura de cada lazo social. El cristiano no se relaciona con otros hombres: la suya es la religión del egoísmo y del no-amor, puro diálogo interior de individuos autárquicos, aislados de la especie y a ella contrapuestos. (p. XV)

La filosofía de la historia implicada en el concepto de alienación y de inversión entre sujeto y predicado crea un camino lineal que va del individuo aislado, alienado justamente en virtud de su aislamiento, al individuo que se reapropia de los vínculos sociales con los otros individuos, que reconoce en el *Gattungswesen* la propia esencia. Como escribe Feuerbach (1969b; 1970a) en el párrafo final de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*,

[...] la religión cristiana ha unido el nombre del hombre con el nombre de Dios en el nombre del hombre-Dios y ha elevado, por tanto, el nombre del hombre a atributo del ser supremo. La nueva filosofía, conforme a la verdad, ha convertido a este a tributo en substancia, ha convertido al predicado en sujeto —la nueva filosofía es la *idea realizada*— la *verdad* del cristianismo. Pero, precisamente por tener en sí misma la esencia del cristianismo, renuncia al *nombre* del cristianismo. El cristianismo ha expresado la verdad solo en *contradicción* con la *verdad*. La verdad sin contradicción, pura, infalsificada, es una *verdad nueva* una *acción nueva* y *autónoma* de la humanidad. (p. 54; p. 263)

El nombre «hombre» es el nombre con el cual Feuerbach presenta el principio de una nueva filosofía, el «nombre de los nombres» (Feuerbach, 1969b, p. 54; 1970a, p. 263).

El nombre «hombre» significa comúnmente solo el hombre con sus necesidades, sensaciones y convicciones —el hombre como persona, a diferencia de su espíritu, sobre todo de sus cualidades públicas generales— a diferencia, por ejemplo, del artista, del pensador, del escritor, del juez; como si no fuera una propiedad característica esencial del hombre, el ser pensador, el artista, el juez, etc., como si el hombre en el arte, en la

ciencia, etc., estuviera fuera de sí. La filosofía especulativa ha fijado teóricamente esta separación del hombre de sus cualidades esenciales y, de esa manera, ha divinizado cualidades puramente abstractas como seres autónomos. Solo el hombre es el fundamento y la base del yo fichteano; el fundamento y la base de la mónada leibniziana; el fundamento y la base de lo absoluto (Feuerbach, 1969b, p. 54; 1970a, p. 263).

¡Pero no solo eso! El hombre es el fundamento del Estado: «El hombre es el *hen kai pan* del Estado. El Estado es la totalidad realizada, desarrollada y explicitada, de la esencia humana» (Feuerbach, 1969b, p. 54; 1970a, p. 262). Feuerbach reconduce cada realidad separada (Dios, la autoconsciencia, el Estado, etc.) a su fundamento real, al hombre sensible, que reencuentra la propia esencia alienada en la relación yo-tú, no en el diálogo con Dios, sino en la relación del hombre con el hombre. Escribe Feuerbach (1969b; 1970a) en *Principios de la filosofía del futuro*:

El hombre aislado *para sí* no tiene en él, ni como ser moral ni como ser pensante, *la esencia* del hombre. *La esencia* del hombre está contenida únicamente en la comunidad, en la unidad *del hombre con el hombre* —pero una unidad que se basa únicamente en la realidad de la *diferencia* del yo y del tú. [...] *La verdadera dialéctica* no es *un monólogo* del pensador solitario consigo mismo; es un *diálogo entre yo y tú*. (p. 151; pp. 338-339)

Esta teoría de la intersubjetividad se funda sobre la teoría de la sexualidad, ya que «la relación sexual es la existencia empírica-material» (Althusser, 1995a, p. 38) del *Gattungswesen*: «la diferencia del yo y del tú, la condición fundamental de toda la personalidad, de toda la conciencia, sólo es una diferencia verdadera, viviente, y ardiente en la diferencia del hombre y de la mujer» (p. 38).

Es esta relación, relación de amor, la que constituye, como escribe Althusser (1995a), «la existencia en acto de la especie humana» (p. 41).

Gattungswesen es, por lo tanto, un concepto relacional más que sustancial. En este sentido creo que debe ser leído, más que a la luz de la larga tradición, a la que alude Finelli (2004), de un «humanismo panteístico y simbiótico» (p. 228) como un capítulo fundamental de la tradición de la intersubjetividad (que además fue subrayada con fuerza por Giulio Preti), capítulo que tiene sin duda el mérito de poner por primera vez en el centro de la escena teórica la cuestión de la relación yo-tú bajo la forma de la relación entre hombre y mujer.

Stirner y el Único

El *Gattungswesen* es, por lo tanto, más que el presupuesto, el producto de la dialéctica entre los hombres individuales, entre hombre y mujer: no más objeto trascendente que se opone al individuo en su aislamiento, sino comunicación inmanente entre singularidades. Es en este sentido que Feuerbach repite el célebre *homo homini Deus* de Terencio⁶.

Ahora, es precisamente esta divinización de lo humano la que será el objetivo polémico de Stirner. En *El Único y su propiedad* encontramos de hecho una crítica radical a toda la tradición occidental, crítica que va *ante litteram* más allá de la proclamación nietzscheana de la muerte de Dios, para anunciar la muerte del hombre. Si el movimiento fundamental de Feuerbach consistía en reconducir a la religión a su dimensión terrenal, en develar los misterios conduciéndolos a las prácticas cotidianas de los hombres, en la reducción de la teología a la antropología, Stirner (1976; 1991) propone una radicalización: se trata de eliminar la dimensión «sagrada» de la antropología.

Come exergo del prefacio de su obra, Stirner (1976; 1991) ubica el verso de Goethe «He fundado mi causa en nada» (p. 13; p. 3). Con el mismo verso la cerrará ¿De qué «nada» se trata? Stirner, básicamente, firma, desde un nominalismo radical, la nada de todo universal contra la tradición platónico-hegeliana:

¿Qué causa es la que debo defender? Antes que nada la buena causa, la causa de Dios, de la verdad, de la libertad, de la humanidad, de la justicia; luego la de mi pueblo, la de mi gobernante, la de mi patria; más tarde será la del Espíritu y miles más después. (p. 13; p. 4)

En particular, sobre la causa de la humanidad, Stirner (1976; 1991) escribe:

Y la humanidad, cuyos intereses debemos defender como nuestros, ¿qué causa defiende? ¿La de otro? ¿Una superior? No. La humanidad no se ve más que a sí misma, la humanidad no tiene otro objeto que la humanidad; su causa es ella misma. Con tal que ella se desarrolle no le importa que mueran los individuos y los pueblos; saca de ellos lo que puede sacar, y cuando han cumplido la tarea que les reclamaba, los echa al cesto de papeles inservibles de la historia. (p. 14; p. 5)

6. «El otro [*die andere*] es de por sí el mediador [*Mittler*] entre yo y la sagrada idea, la especie [*Gattung*]. El hombre es el Dios para el hombre [*Homo homini Deus est*]» (Feuerbach, 1941, p. 136; 1970, p. 278).

Rechazando al concepto de humanidad como un universal, Stirner (1976; 1991) viene a esbozar su propia posición: «Yo basaré, entonces, mi causa sobre mí; soy, como Dios, la negación de todo lo demás, soy todo para mí, soy el único» (p. 14; p. 5)⁷

Se trata de una nada a partir de la cual todo se crea. Stirner (1976; 1991) rechaza cualquier forma de generalidad de la causa, la «causa divina», la «causa humana», la «buena causa», la «causa justa»:

Lo divino mira a Dios, lo humano mira al hombre. Mi causa no es divina ni humana, no es ni lo verdadero, ni lo bueno, ni lo justo, ni lo libre, es lo mío; no es general, sino única, como yo soy único. Nada está, para mí, por encima de mí (p. 11; p. 14).

La estructura de la obra de Stirner consiste en una filosofía de la historia triádica (antiguo-niñez-negroide, moderno-juvenil-mongol, contemporáneo-madurez-egoísmo), objeto en varias ocasiones de la ironía de Marx. Por un lado, dejaremos este aspecto del Único para concentrarnos en las críticas que Stirner dirige al concepto que funda la modernidad: el del espíritu. La modernidad es el reino del espíritu, de un «un yo que es nosotros y un nosotros que es yo», según la famosa fórmula de la *Fenomenología*. Para Stirner (1976; 1991), sin embargo, este no es un punto de llegada, sino un límite que se debe cruzar: «Un niño no desea ni ideas ni pensamientos; un joven no persigue más que intereses espirituales; los intereses del hombre, en cambio, son materiales, personales y egoístas» (p. 23; p. 30)⁸.

La modernidad es una época delimitada por la apertura cartesiana y el cierre feuerbachiano: con Descartes, con el *cogito*, las creaciones del espíritu hacen ser al mundo; con Feuerbach el espíritu llega a ser el creador de Dios. Sin embargo, Feuerbach se aferra al cristianismo, no para repudiarlo, sino para arrebatarlo del cielo y traerlo de vuelta a la tierra. La modernidad da lugar a un mundo espiritualizado, caracterizado por la aparición de fantasmas:

Como el soñador no vive sino en el mundo fantástico que crea su imaginación [*ein Phantast nur in den phantastischen Gebilden*], como el loco engendra su propio mundo de sueños [*ein Narr sich seine eigene Traumwelt*], sin el cual no sería loco, así el Espíritu debe crear “su” mundo de espíritus. Y mientras no lo cree,

7. „Stelle Ich denn meine Sache gleichfalls auf Mich, der Ich so gut wie Gott das Nichts von allem Andern, der Ich mein Alles, der Ich der Einzige bin“

8. «Der Mann hat leibhaftige, persönliche, egoistische Interessen».

no es Espíritu; en ellos se reconoce como su creador; él vive en ellos, ellos son su mundo. (Stirner, 1976, p. 23; 1991, p. 30)

Es en este nivel que Stirner (1976; 1991) introduce el concepto de lo «sagrado», fundamentalmente para comprender la época moderna:

Desde que el Espíritu apareció en el mundo, desde que «el Verbo se ha hecho carne» [*Seit der Geist in der Welt erschienen, seit "das Wort Fleisch geworden" ist, seitdem ist die Welt vergeistigt, verzaubert, ein Spuk*], ese mundo espiritualizado no es más que una casa encantada, un fantasma. Se tiene un espíritu porque se tienen pensamientos. Pero ¿qué son esos pensamientos? —Seres espirituales—. ¿No son, entonces, cosas? No, sino el Espíritu de las cosas, lo que tienen de más íntimo, de más esencial, su Idea. Lo que piensas, ¿no es simplemente tu pensamiento? Al contrario, es lo que hay de más real, lo propiamente verdadero en el mundo: es la verdad misma. Cuando pienso correctamente, pienso la «verdad». Es cierto, puedo engañarme acerca de la Verdad, puedo *no comprenderla*, pero cuando *mi comprensión es verdadera*, el objeto de mi comprensión es la «verdad». ¿De este modo, entonces, quieres conocer la Verdad? La Verdad es sagrada para mí [*heilig*]. Puede suceder que encuentre una verdad imperfecta que tenga que reemplazar por otra mejor, pero no puedo suprimir la Verdad. Yo *creo* en la Verdad y por eso la busco; pues nada la supera y es eterna. ¡Sagrada y eterna, la Verdad es lo Sagrado y lo Eterno! Pero tú, que te llenas de esa santidad y haces de ella tu guía, serás santificado. Lo sagrado no se manifiesta jamás a tus sentidos; y por ello nunca descubres su huella. No se revela más que a tu fe, o más precisamente, a tu espíritu, porque ella misma es algo espiritual, un *Espíritu*; es Espíritu para el Espíritu. (pp. 43-44; p. 39)

«Sagrado», por lo tanto, es el ser supremo, «sagradas» las cosas en las que se revela, «sacralizados» aquellos que se reconocen en sus manifestaciones. El concepto de «sagrado» es caracterizado como lo extraño, del extravío del yo creador que a cada instante se crea a sí mismo:

Como egoísta involuntario, ignoras que eres el que es superior a ti, es decir, que no eres meramente una criatura, sino, a su vez, Tu creador. Por ello, el ser superior es para ti un ser extraño. Todo ser superior, como la Verdad, la Humanidad, etc., es un ser que está por encima de nosotros. (Stirner, 1976, p. 45; 1991, p. 46)

El reino del espíritu es, por lo tanto, un reino de fantasmas. Esquematizando, en el texto de Stirner podrían reducirse los fantasmas fundamentales a los siguiente cuatro:

1. Ser supremo
2. Esencia (contra apariencia)
3. Verdad
4. Humanidad

Sin embargo, «nos rodea un mundo de fantasmas» (Stirner, 1976, p. 43; 1991, p. 77), los fantasmas tienen «la Verdad, el Rey, la Ley, el Bien, la Majestad, el Honor, el Orden, la Patria, etc.» (p. 50; p. 80). Fantasmas que tienen una función específica: fundar jerarquías, establecer relaciones de poder.

Se trata, según Stirner (1976; 1991), de poner fin a la época del espíritu:

Pero ¿quién reducirá el Espíritu a su *nada*? Él, que mediante su Espíritu descubrió la Naturaleza como una nada, limitada y precedera, sólo él puede probar la nadaidad del Espíritu. Yo puedo, y entre ustedes pueden hacerlo todos aquellos que, en tanto que ‘yo’ ilimitado, dominan y crean, pueden hacerlo, en una palabra, el *egoísta*. (p. 77; p. 127)

Sin lo sagrado no hay, por lo tanto, ningún miedo de la jerarquía, fundada sobre el dominio de las ideas (que Stirner llama «ideas fijas»). En este sentido, escribe Stirner, el fantasma por excelencia es el hombre (*Der beklemmendste Spuk ist der Mensch*). La crítica a Feuerbach es radical: el hombre, entendido como *Gattungswesen*, es un fantasma que domina el individuo, lo somete.

En el párrafo dedicado al «Liberalismo social», Stirner (1976; 1991) identifica un ulterior fantasma, la «sociedad»:

—¿Quién es esa persona a la que se llama ‘todos’? —¡Es la Sociedad! —¿Tiene, entonces, un cuerpo? —*Nosotros* somos su cuerpo. —¿Ustedes? ¡Vamos! Ustedes no son un cuerpo; tú tienes un cuerpo y él también, y aquel tercero lo mismo; pero todos juntos son solamente cuerpos y no Un cuerpo. Por consiguiente, la Sociedad, admitiendo que sea alguien, tendría muchos cuerpos a su servicio, pero no un cuerpo único que le perteneciese en propiedad [*aber keinen einigen und eigenen Leib*]. Como la Nación de los políticos, no es más que un Espíritu, un fantasma, y su cuerpo no es más que una apariencia [*Schein*]. (pp. 120-121; p. 127)

Y la sociedad, como cada fantasma, impone una jerarquía: «La Sociedad, que todo lo proporciona, es un nuevo Señor, un nuevo fantasma, un nuevo «ser supremo» que nos impone servidumbre y deber» (Stirner, 1976, p. 127; 1991, p. 135).

El «hombre» y la «sociedad» son, por lo tanto, fantasmas, así como lo es el «estado», metamorfosis del Dios trascendente y del espíritu inmanente. El cristianismo y su inmanetización en Feuerbach no han valorizado el yo sino solo al hombre⁹. Esta crítica está perfectamente sintetizada en la segunda parte de la obra dedicada al «yo»:

[...] y cuando en nuestros días se llevó a cabo victoriosamente la obra de la Ilustración y se venció a Dios se creyó haberlo hecho todo; no se notó que el Hombre no ha matado a Dios más que para convertirse, a su vez, en «el único Dios que reina en los cielos». *El más allá exterior* es barrido, y la obra colosal de la filosofía está cumplida, pero *el más allá interior* se ha convertido en un nuevo cielo, y nos incita a nuevos asaltos: Dios ha tenido que dejar su lugar, pero no a nosotros, sino al Hombre. ¿Cómo pueden creer que el «Hombre-Dios» haya muerto mientras que en él, aparte de Dios, no haya muerto el Hombre también? (Stirner, 1976, p. 157; p. 170)

La denuncia del *Gattungswesen* como fantasma conduce a Stirner a pensar cada forma de intersubjetividad como sagrada, como inmanetización de una trascendencia que, sin embargo, conserva características opresivas (pertenecen a esta misma categoría la «sociedad», el «Estado», el «pueblo», la «nación», el «partido»). No hay, según Stirner, el yo y su propiedad: un yo que se presenta como único y una propiedad que se presenta como fuerza. Escribe Stirner (1976; 1991):

El Hombre es el último de los malos *espíritus*, el último fantasma, y el más fecundo en imposturas y en engaños; es el más sutil mentiroso que se haya ocultado nunca bajo una máscara de honradez; es el padre de las mentiras. El egoísta que se subleva contra los deberes, las aspiraciones y las ideas vigentes comete despiadadamente la suprema profanación: ¡nada es sagrado para él! (p. 187; p. 202)¹⁰

9. «La religión humana no es más que la última metamorfosis de la religión cristiana» [*Die menschliche Religion ist nur die letzte Metamorphose der christlichen Religion*] (Stirner, 1976, p. 178; 1991, p. 192).

10. „Indem der Egoist sich gegen die Anmutungen und Begriffe der Gegenwart wendet, vollzieht er unbarmherzig die maßloseste – Entheiligung. Nichts ist ihm heilig!“

En la crítica de Stirner a Feuerbach se cumple, en modo paradigmático, el camino del sujeto moderno: el éxito del gesto cartesiano que abre la modernidad, de la invención del yo como espacio de interioridad, es propio el solipsismo stirneriano, una vez destronados todos los dioses, celestes o terrestres, que permiten la comunicación entre el *ego* y el *alter ego*. La quiebra de la quinta meditación husserliana no será más que la certificación de eso.

Marx y la esencia como conjunto de las relaciones sociales

La radicalidad de la crítica de Stirner a Feuerbach conduce al anuncio de la muerte del hombre y a la denuncia de toda forma de intersubjetividad como fantasma que oprime al individuo, al único. La crítica de Marx a Feuerbach toma una dirección diferente, y es esta misma diferencia la que permitirá a Marx tomar distancia de las conclusiones stirnerianas y criticarlas.

La crítica al concepto de *Gattungswesen* feuerbachiana está contenida, como es bien sabido, en aquella serie de apuntes que Marx reunió para fijar sus propias ideas en papel en un período crucial de su recorrido teórico, apuntes conocidos como *Tesis sobre Feuerbach*. En la tesis VI, Marx (1968; 1970) escribe:

Feuerbach diluye la esencia religiosa en la esencia *humana*. Pero la esencia humana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales. Feuerbach, que no se ocupa de la crítica de esta esencia real, se ve, por tanto, obligado:

1. A hacer abstracción de la trayectoria histórica, enfocando *para sí* el sentimiento religioso y presuponiendo un individuo humano abstracto, aislado.
 2. En él, la esencia humana sólo puede concebirse como 'género', como una generalidad interna, muda, que se limita a unir naturalmente los muchos individuos.
- (p. 667; p. 534)

Tanto como para Stirner como para Marx, el movimiento teórico que se encuentra en el corazón del pensamiento feuerbachiano, la reducción de la teología a la antropología, no es suficientemente radical: para ambos el concepto de *Gattungswesen* continúa siendo problemático. Esta crítica debe ir más allá: si en Stirner eso ocurre reconociendo en el hombre mismo, en la *Gattung*, un fantasma que domina al individuo, en Marx

es el concepto de relación social el que permite repensarla. Eso que Marx rechaza es a un tiempo tanto la esencia humana como el individuo singular, ya que ambas son abstracciones ahistóricas, naturalísticas. Por lo tanto, si Stirner critica el *Gattungswesen* y la sociedad a partir del individuo singular, del único, del cual estos entes son creaciones involuntarias, fantasmas que acaban por dominarlo, en Marx, tanto la esencia humana como el individuo singular son abstracciones respecto de la realidad que está constituida por el conjunto de las relaciones sociales, relaciones sociales que deben ser concebidas históricamente¹¹.

Esta crítica de Marx a Feuerbach, que disuelve el par esencia humana-individuo aislado¹² en un tejido de relaciones (en las cuales consiste, en consecuencia, la sociedad misma), es pensada junto (pero no sobrepuesta) a la crítica a la filosofía alemana que constituye el gran gesto de apertura del capítulo sobre Feuerbach de la *Ideología alemana* (o al menos de aquello que ha sido considerado tal por todos en el novecientos). Marx y Engels (1968; 2017) escriben:

Las premisas de las que partimos no tienen nada arbitrario, no son ninguna clase de dogmas, sino premisas reales, de las que sólo es posible abstraerse en la imaginación. Son los individuos reales, su acción y sus condiciones materiales de vida, tanto aquellas con que se han encontrado como las engendradas por su propia acción. Estas premisas pueden comprobarse, consiguientemente, por la vía puramente empírica. La primera premisa de toda historia humana es, naturalmente, la existencia de individuos humanos vivientes. El primer estado de hecho comprobable es, por tanto, la organización corpórea de estos individuos y, como consecuencia de ello, su comportamiento hacia el resto de la naturaleza. No podemos entrar a examinar aquí, naturalmente, ni la contextura física de los

11. Para un análisis cercano e iluminador de la tesis marxiana ver, de nuevo, a Balibar (2014, pp. 147-177). Me limito a retomar las conclusiones: «en su realidad (*Wirklichkeit*) el ser/esencia humano (*Wesen*) no es una abstracción que *habita* en el individuo particular/singular/aislado, sino *el conjunto* (abierto, indeterminado) de las relaciones social es un acto performativo que simultáneamente transforma el significado de todos los términos claves que usa. En la medida en que el término «esencia» viene aplicado en un modo «materialista» el problema antropológico adquiere también un paradójico significado (anti)ontológico ya que sus efectos reconocidos son dados vuelta: en vez de «unificar» y «totalizar» una multiplicidad de atributos, abre una indefinida gama de metamorfosis (o transformaciones) en la medida en que los individuos son esencialmente «modos» (como dice Spinoza) de las relaciones sociales que ellos producen activamente, o a través de interacciones —*interagiscono*— colectivas con otros y con las «condiciones» naturales. Esta crítica revela que puede ser una singular alternativa a las aparentemente antitéticas nociones de individualidad y subjetividad heredadas de la metafísica occidental— una alternativa que, para cuanto provisional, evita crear una nueva figura del «ser supremo». Traducción propia.

12. «El género (*Gattung*) de Feuerbach es él mismo profundamente relacional, porque es concebido en los términos de un «diálogo» entre sujetos distintos como «yo» y «tú». Lo que queda problemático naturalmente es si el tipo de «relacionalidad» dialógica que, según Feuerbach, es inherente a la esencia humana puede ser llamada «social». Probablemente es existencial más que social» (Balibar, 2014, p. 175). Traducción propia.

hombres mismos ni las condiciones naturales con que los hombres se encuentran: las geológicas, las oro-hidrográficas, las climáticas y las de otro tipo. Toda historiografía tiene necesariamente que partir de estos fundamentos naturales y de la modificación que experimentan en el curso de la historia por la acción de los hombres. Podemos distinguir al hombre de los animales por la conciencia, por la religión o por lo que se quiera. Pero el hombre mismo se diferencia de los animales a partir del momento en que comienza a producir sus medios de vida, paso éste que se haya condicionado por su organización corporal. Al producir sus medios de vida, el hombre produce indirectamente su propia vida material. El modo como los hombres producen sus medios de vida depende, ante todo, de la naturaleza misma de los medios de vida con que se encuentran y que se trata de reproducir. Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien, un determinado modo de la actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos. Tal y como los individuos manifiestan su vida, así son. Lo que son coincide, por consiguiente, con su producción, tanto con lo que producen como con el modo cómo producen. Lo que los individuos son depende, por tanto, de las condiciones materiales de su producción. Esta producción sólo aparece al multiplicarse la población. Y presupone, a su vez, un intercambio entre los individuos. La forma de este intercambio se halla condicionada, a su vez, por la producción. (pp. 19-20; pp. 8-11)

Los dos conceptos fundamentales son *Individuen* y *Verkehr*, además de, obviamente, el de *producción*. Es a partir de ellos que Marx propondrá una crítica «transindividual» del individuo stirneriano.

Marx y la crítica del individualismo posesivo

Es precisamente en la fuerza de este extraordinario gesto de apertura que reside el corazón de la crítica de Marx a Stirner. Es verdad, como escribe justamente Mario Rossi (1963), que

[...] la violencia de la crítica burlona que es hasta ahora se ha hecho demasiado connatural a la obra de Marx parece llevarlo a dispersarse detrás de motivos

menores, particulares y asociados a las contingencias de las infinitas ocasiones que la ingenuidad, la impericia estilística y la espesa bastedad especulativa de Stirner ofrece a su implacable actitud crítica. (p. 71)

Extrapolaré, para simplificar de una manera quizás arbitraria, los dos grandes temas de la crítica a la filosofía de la historia y al individualismo posesivo.

La crítica a la filosofía de la historia

La crítica a la filosofía de la historia constituye una suerte de premisa metodológica de la crítica sucesiva. En general, es una crítica que une a Stirner a la «ideología alemana» de la época. Ella se constituye despegando las ideas de la base material que la ha producido (crítica a la ideología alemán en general), haciendo, como lo señala Marx (1968; 2017), de «la idea especulativa, [de] la representación abstracta [...] la fuerza propulsora de la historia [*treibende Kraft*], lo que hace de la historia, por tanto, simplemente la historia de la filosofía» (p. 179). En ese sentido:

La historia se convierte, con ello, en la simple historia de las supuestas ideas, en una historia de espíritus y de fantasmas [*Geister- und Gespenstergeschichte*], y la historia real y empírica sobre que descansa esta historia fantasmal se explota únicamente para dotar de cuerpos a estos fantasmas; de ella se toman los nombres necesarios, encargados de dar a estos fantasmas una sombra [*Schein*] de realidad. Pero, en este experimento, vemos cómo nuestro santo se sale frecuentemente de su papel y escribe una historia fantasmal [*Gespenstergeschichte*] clara y desembozada. (p. 179).

En esta perspectiva crítica, al delinear la diferencia entre antiguo y moderno la reduce a historia de ideas, Marx (1968; 2017) subraya, como Stirner

vuelve a representarse a los modernos, no en su entronque histórico real [*wirklichen historischen Zusammenhänge*] con el “mundo de las cosas”, que a pesar de envejecer, sigue existiendo, sino en su comportamiento teórico y, concretamente, religioso; de nuevo nos encontramos con que la historia de la Edad Media, y de la Época Moderna, sólo existe para él como historia de la religión y de la filosofía;

todas las ilusiones [*Illusionen*] de estas épocas y las ilusiones filosóficas acerca de estas ilusiones son creídas a pie juntillas. (p. 161; p. 195)

Estas ilusiones, para ser comprendidas, deben ser reconducidas a la realidad social que las ha generado. La historia del cristianismo no puede ser comprendida como el autodesarrollo de la idea:

Pero, aunque nos hubiese ofrecido esta fenomenología (cosa, por lo demás, que después de Hegel resulta superflua), no nos habría ofrecido, con ello, nada. El punto de vista que se adopta como satisfactorio, con estas historias de espíritus, es de por sí un punto de vista religioso, ya que en él se tranquiliza el hombre con la religión, se concibe la religión como causa sui (pues también «la autoconciencia» y «el hombre» sigue siendo religioso), en vez de explicarla partiendo de las condiciones empíricas y de demostrar cómo determinadas condiciones industriales y de intercambio llevan necesariamente aparejada una determinada forma de sociedad y, por tanto, una determinada forma de Estado, y con ello, a la par, una determinada forma de la conciencia religiosa. Si Stirner se hubiese fijado en la historia real de la Edad Media, habría podido descubrir por qué la representación que los cristianos se formaban del mundo en la Edad Media adoptó precisamente esta forma y cómo sucedió que más tarde pasó a ser otra; habría podido descubrir que «el cristianismo» no tiene absolutamente historia y que las diferentes formas en que fue concebido en diferentes épocas no eran «autodeterminaciones» ni «desarrollos» «del espíritu religioso», sino que obedecían a causas totalmente empíricas, sustraídas a toda influencia del espíritu religioso. (Marx y Engels, 1968, p. 173; 2017, pp. 204-205)

En este sentido, y tomando la representación del mundo por el mundo¹³, Stiner acaba, según Marx, por tomar la crítica a la representación por la crítica a la realidad. En su filosofía de la historia Stirner define la antigüedad como el mundo de las cosas y la modernidad como el mundo de las ideas. Al porvenir, dice Marx (1968; 2017) citando Stirner, «[...] están reservadas las palabras: soy dueño del mundo de las cosas y dueño del mundo de los pensamientos» (p. 185, p. 216). En otras palabras, la filosofía hegeliana

13. Los cambios físicos y sociales que en los individuos [*die physische und soziale Veränderung, die mit den Individuen vorgeht*] se operan y que crean un cambio de conciencia no le interesan, por tanto, para nada (Marx y Engels, 1968, p. 140; 2017, p. 177).

ha transformado todo en ideas (espectros, espíritus, fantasmas). Stirner las combate y las vence en la imaginación y funda sobre sus cadáveres su «único». Un ejemplo paradigmático es, para Marx, la crítica al dinero:

[...] todos los males de las condiciones sociales existentes al hecho de que «burgueses y obreros [*Bürger & Arbeiter*] creen en la «verdad» del dinero». Jacques le bonhomme, como se ve, se imagina que depende de los «burgueses» y los «obrerros», desperdigados por todos los estados civilizados del mundo, el levantar acta, un buen día por la mañana, de golpe y porrazo, de su «falta de fe en la «verdad del dinero», y cree incluso que, si semejante absurdo fuese posible, se conseguiría algo con ello. Cree que cualquier literato de Berlín puede abolir la «verdad del dinero» ni más ni menos que como, dentro de su cabeza, le es dable abolir la «verdad» de Dios o de la filosofía hegeliana. A un santo como San Max, que mira al cielo y vuelve su profano trasero al mundo profano, le tiene sin cuidado, naturalmente, el que el dinero sea un producto necesario de ciertas relaciones de producción y de intercambio [*Produktions- und Verkehrsverhältnisse*] y se mantenga en pie como una 'verdad' mientras estas relaciones existen. (p. 233; pp. 257)

Lo esencial de la crítica marxiana a Stirner está contenida en estas líneas, y reside precisamente en cambiar un efecto de determinadas relaciones de producción por una simple creación de los individuos, de lo que es suficiente una crítica «teórica» para liberarse. Este esquema se repite más y más en la obra.

La crítica del individualismo posesivo

Vamos al corazón de nuestra cuestión. En primer lugar, tomemos en consideración el análisis de la crítica que Stirner le presenta a Feuerbach: él le subraya que no llega a nada porque transforma el predicado en sujeto y viceversa. Crítica ineficaz, según Marx (1968; 2017), porque

[...] acepta a pies juntillas estos predicados feuerbachianos convertidos en sujetos como personalidades reales que dominan al mundo, toma con la mayor lealtad estas frases sobre las relaciones como las relaciones mismas de la realidad, les

atribuye el predicado de lo sagrado, y convierte este predicado en un sujeto, «lo sagrado». (p. 274; p. 292)

Así pues, hace exactamente aquello que reprueba de Feuerbach, esto es, transforma el predicado en sujeto, lo sagrado, para luego dar curso a su lucha contra él:

[...] después de ser completamente desembarazado del contenido determinado que se trataba [...], pues él cree realmente en el imperio de los pensamientos abstractos de la ideología en el mundo actual; cree que, en su lucha contra los «predicados», contra los conceptos, no ataca ya a una ilusión, sino a las potencias reales que dominan el mundo. (Marx y Engels, 1968, p. 274; 2017, p. 292)

El esquema de esta crítica es desarrollada página tras página. Me limitaré aquí a evidenciar el modo en que ella recae sobre la crítica del individuo stirnerianos. Por ejemplo, en el pasaje sobre la perversión, denunciada por Stirner, del interés personal en interés general:

¿Cómo explicarse que los intereses personales se desarrollen siempre, a despecho de las personas, hasta convertirse en intereses de clase, en intereses comunes, que adquieren su propia sustantividad frente a las personas individuales de que se trata y, así sustantivados, cobran la forma de intereses generales, enfrentándose como tales a los individuos reales y pudiendo, en esta contraposición, determinados ahora como intereses generales, aparecer ante la conciencia como intereses ideales, e incluso religiosos, «sagrados»? ¿Cómo explicarse que, dentro de esta sustantivación de los intereses personales como intereses de clase, el comportamiento personal del individuo tenga necesariamente que objetivarse [*versachlichen*], que enajenarse [*entfremden*] y, al mismo tiempo, se mantenga como una potencia independiente de él, creada sin él por el intercambio [*durch den Verkehr hervorgebrachte*], se convierta en relaciones sociales [*gesellschaftliche Verhältnisse*], en una serie de potencias que determinan y subordinan al individuo y aparecen, por tanto, idealmente, como potencias «sagradas»? Si Sancho hubiese comprendido de una vez el hecho de que, dentro de ciertos *modos de producción* [*Produktionsweise*], que, naturalmente, no dependen de la voluntad, hay siempre

potencias prácticas ajenas, independientes no sólo de los individuos aislados, sino incluso de la colectividad de éstos y que se imponen a los hombres, le sería poco más o menos indiferente el que este hecho se representara religiosamente o a través de la representación del egoísta, que lo tergiversa todo en el sentido de que no concibe nada por encima de sí mismo. Sancho descendería, así, en absoluto, del reino de la especulación al campo de la realidad, del mundo de lo que los hombres se imaginan al mundo de lo que son, del plano de lo que ellos creen y se imaginan al de su modo de comportarse y al de cómo tienen necesariamente que comportarse, en determinadas circunstancias. (Marx y Engels, 1968, p. 285-286; 2017, pp. 300-301)

Emerge, claramente, el elemento de la transindividualidad, el *Verkeher* entre los individuos como aquello que da lugar a una potencia que domina a los individuos mismos, como «potencias prácticas» (Marx y Engels, 1968, p. 285; 2017, p. 313) independiente, no solo del individuo aislado, sino también de la totalidad de los hombres (p. 387; pp. 283-284). Igual tipo de crítica presenta Marx al concepto stirneriano de «idea fija»:

El que un apetito [*Begierde*] llegue a ser imperativo o no, es decir, el que [se convierta] en un poder exclusivo sobre nosotros, sin que esto excluya, por lo demás, un posible progreso ulterior, depende de que las circunstancias materiales, las condiciones «malas» del mundo [*schlechten weltlichen Verhältnisse*], permitan satisfacer estos apetitos normalmente y, de otra parte, desarrollar un conjunto de apetitos [*Begierde*]. Y esto último depende, a su vez, de que vivamos en circunstancias que nos consientan una actividad multilateral y, con ello, un desarrollo de todas nuestras capacidades. Y asimismo depende de la conformación de las condiciones reales [*wirklichen Verhältnisse*] y de la posibilidad de desarrollo de cada individuo que en ellas se dé, el que los pensamientos [*Gedanken*] se fijen o no [...]. (p. 296; p. 285)

El deseo [*Begierde*], o mejor un complejo de deseos, tiene que ser comprendido con referencia a las circunstancias materiales que lo han engendrado. Deseos e ideas fijas no tienen que ser simplemente criticadas como abstracciones que dominan el individuo, sino que deben ser desplegadas como las relaciones transindividuales de cada individuo, a las cuales Max llama «configuraciones de las condiciones reales».

Pero en este sentido, el punto tal vez más interesante de la crítica que Marx presenta a Stirner gira alrededor de la cuestión del comunismo. Según Stirner, quitándole la propiedad al individuo, no le quitan solo el dinero y los bienes, sino también aquello que le es más propio, sus opiniones. Escriben Marx y Engels:

[...] al defender aquí el capital de sus opiniones en contra del comunismo, no hace otra cosa que aducir en contra de él las más viejas y más triviales objeciones burguesas, creyendo que dice algo nuevo, porque estas trilladas vulgaridades son algo nuevo para él, para el berlinés culto. Entre otros y después de muchos otros, ha dicho lo mismo, sólo que mucho mejor dicho, Destutt de Tracy hace como unos treinta años y más tarde, en el libro que aquí citamos. Por ejemplo, en estas palabras: “Se ha Instruido formalmente el proceso contra la propiedad, aduciéndose razones en pro y en contra, como si dependiese de nosotros el hacer que en este mundo existiera o no la propiedad; esto equivale a desconocer totalmente nuestra naturaleza” (*Traité de la volonté*, París, 1826, p. 18). Después de lo cual, el señor Destutt de Tracy trata de demostrar que *propriété*, *individualité* y *personnalité* son cosas idénticas y fue en el *moi* va implícito también el *mien*, y encuentra el fundamento natural de la propiedad privada en el hecho de que «la naturaleza ha dotado al hombre de una propiedad inevitable e inalienable, que es la de su individualidad» [...]. El individuo «ve claramente que este yo es propiedad exclusiva del cuerpo por él animado, de los órganos a los que infunde movimiento, de todas sus capacidades, de todas sus energías, de todos los resultados producidos por ellas, de todas sus pasiones y de todos sus actos, pues todo ello termina y comienza con este yo, existe sólo gracias a él, se mueve solamente por medio de su acción; y ninguna otra persona podría manejar estos mismos instrumentos ni verse afectada por ellos de igual modo» [...]. «La propiedad existe, si no precisamente dondequiera que existe un individuo dotado de sensaciones, por lo menos dondequiera que existe un individuo dotado de voluntad» [...]. Después de haber identificado, como vemos, la propiedad privada y la personalidad, lo que en Stirner se hace por medio del juego de palabras con *Mein* y *Meinung*, con *Eigentum* y *Eigenheit* y en Destutt de Tracy con *propriété* y *propre*, se llega a la siguiente conclusión: «Es, pues, completamente ocioso ponerse a discutir si no sería mejor que ninguno de nosotros [...] en todo caso ello equivaldría a preguntarse si no sería de desear que fuésemos seres totalmente distintos de lo que somos, e incluso a indagar si no valdría más que no existiésemos» [...]. (pp. 262-63; pp. 283-284)

Por lo tanto, Stirner se opone a la abolición comunista de la propiedad privada a través de la identificación de individualidad y propiedad, en el individualismo propietario. Esto es posible, según Marx y Engels (1968; 2017), porque Stirner transforma la propiedad privada en el concepto de propiedad, «explotando la relación etimológica entre la «propiedad» y lo «propio»» (p. 264; p. 285). Esta transformación aleja a Stirner «del esfuerzo de decir y hasta de saber algo acerca de la propiedad privada real» (p. 265; p. 286). En ese sentido:

[...] la renta del suelo, la ganancia, etc., es decir, las modalidades reales de existencia [*wirklichen Daseinsweise*] de la propiedad privada, son relaciones sociales, que corresponden a una determinada fase de la producción, y sólo pueden *considerarse* “*individuales*” mientras no se convierten en trabas de las fuerzas productivas existentes. (p. 266; p. 287)

La propiedad privada es, por lo tanto, una forma de relación necesaria en un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, forma de relación de la que no se puede desembarazar si no se crean nuevas fuerzas productivas:

Sancho debía necesariamente atenerse a condiciones materiales [*materielle Verhältnisse*], en vez de disolver el mundo entero en un sistema de moral teológica, para contraponer a él un nuevo sistema de moral, el de los postulados morales egoístas [...] Sancho, acepta a pies juntillas la ilusión [*Illusion*] de los políticos, juristas y demás ideólogos, ilusión que vuelve del revés todas las condiciones empíricas [...]. (Marx y Engels, 1968, p. 420; 2017, p. 410)

Pero la crítica más radical del individualismo posesivo stirneriano es desarrollada por Marx respecto a la crítica del concepto de yo como propietario de sus ideas:

«Por contraposición al Estado, siento cada vez más claramente que resta todavía en Mí un gran poder, el poder sobre Mí mismo»; pensamiento que luego desarrolla del modo siguiente: «Sobre Mis pensamientos soy Yo el verdadero propietario, y puedo comerciar con ellos», [...]. El «andrajoso» Stirner, el «hombre de riqueza puramente ideal», llega, pues, a la desesperada conclusión de que tiene que comerciar con la leche agria y cuajada de sus pensamientos. ¡Y cuán astutamente procede cuando el Estado declara sus pensamientos por contrabando! Escuchad:

«Renuncio a ellos» (en lo que, ciertamente, obra de un modo muy cuerdo) «y lo cambio por otros» (es decir, suponiendo que se encuentre con algún comerciante que entienda tan mal sus intereses como para aceptar semejante trato), «que pasan a ser, así, Mi nueva propiedad, Mi propiedad comprada» [...]. El honesto buen burgués no queda tranquilo hasta que se le acredita negro sobre blanco que su propiedad ha sido honradamente adquirida. (p. 424; p. 429)

Stirner considera a las ideas como mercancías que pertenecen a los individuos, su propiedad. El individuo stirneriano, dotado de libre voluntad, comercializa sus ideas a través de un contrato de compraventa, así como el honesto burgués estipula un contrato para comprar o vender «honestamente» su propiedad. Como prolongamiento de esta crítica a las ideas como propiedad jurídica de un sujeto, vemos la crítica al stirneriano «sujeto que parte de sí mismo»:

Los individuos siempre y en todas las circunstancias “han partido de sí mismos”, pero como no eran únicos en el sentido de que no necesitaran mantener relación alguna los unos con los otros [*keine Beziehung zueinander*], como sus necesidades y, por tanto, su naturaleza, y el modo de satisfacerlas los relacionaba entre sí (relaciones sexuales, intercambio, división del trabajo), *necesariamente* tenían que entrar en relaciones [*Verhältnisse*]. Y como, además, entraban en intercambio [*Verkehr*] como puros Yoés [*reine Ichs*], sino como individuos en una determinada etapa de desarrollo de sus fuerzas productivas y sus necesidades, y en un intercambio que, a su vez, determinaba la producción y las necesidades, tenemos que era cabalmente el comportamiento personal, individual [*persönliche, individuelle Verhalten der Individuen*], de los individuos, su comportamiento mutuo en cuanto tales individuos [*ihr Verhalten als Individuen zu einander*], lo que creaba y volvía a crear diariamente de nuevo las relaciones existentes [*die bestehende Verhältnisse schuf & täglich neu schaf*]. Entraban en intercambio unos con otros [*mit einander in Verkehr*] como lo que eran, partían ‘de sí mismos’, siendo indiferente la ‘concepción de vida’ que profesaran. Esta ‘concepción de vida’, incluso la tan torcida de los filósofos, sólo podía ser determinada siempre, naturalmente, por su vida real. Y, en Este punto, se puso de manifiesto, evidentemente, que el desarrollo de un individuo se halla condicionado por el desarrollo de todos los demás con quienes se halla en intercambio directo e indirecto [*Verkehr*] y que las distintas generaciones de individuos que mantienen relaciones [*mit*

einander in Verhältnisse] mutuas tienen entre sí una conexión [*Zusammenhang*]; que los que vienen después se hallan condicionados en su existencia física por quienes los han precedido, ya que recogen las fuerzas de producción y las formas de intercambio por ellos acumuladas, determinándose de ese modo en sus propias relaciones mutuas [*in ihren gegenseitigen Verhältnisse*]. En una palabra, se revela que se opera un desarrollo y que la historia de un individuo no puede en modo alguno desligarse de la historia de los individuos precedentes y simultáneos [*vorhergegangenen & gleichzeitigen*], sino que, por el contrario, se halla determinada por ésta. (pp. 524-525; p. 496)

Marx parte de los individuos, pero de los individuos cuya naturaleza está constituida por una compleja trama de relaciones entre las prácticas de los individuos, trama que no se agota en el presente, sino que tiene la profundidad temporal de las sucesivas generaciones. El elemento de la transindividualidad en Marx es relevante, precisamente, por el hecho de que el individuo no precede a las relaciones, no puede ser pensado antes y por fuera de las relaciones, pero, al mismo tiempo, las relaciones se dan solo bajo las formas de interacciones prácticas entre individuos: es exactamente «el comportamiento personal, individual, de los individuos, su comportamiento mutuo en cuanto tales individuos, lo que creaba y volvía a crear diariamente de nuevo las relaciones existentes» (Marx y Engels, 1968, p. 524). En este sentido, «se puso de manifiesto, evidentemente, que el desarrollo de un individuo se halla condicionado por el desarrollo de todos los demás» (p. 525).

Conclusiones

Una aproximación al recorrido de aquella extraordinaria estación filosófica que fueron los primeros años cuarenta alemanes nos ofrece una alternativa fundamental en la crítica al humanismo feuerbachiano: *aut* solipsismo *aut* relacionismo. En cierto sentido retorna sobre la escena del siglo XIX, desde otro punto de vista, la gran opción que ha abierto la modernidad, la alternativa Descartes-Spinoza, así como ha sido representada en una nota de 1675 Leibniz (1980), realizada después de una conversación con Tschirnhaus a París: «Él [Spinoza] dice que la filosofía vulgar empieza de la criatura, Descartes de la mente, él de dios» (p. 385). La crítica de Stirner a Feuerbach conduce hasta la extrema consecuencia del principio cartesiano, principio que contenía en sí mismo, con

la figura del genio maligno, su posible éxito solipsista, no solo «la muerte de dios» sino también «la muerte del hombre»¹⁴. La crítica de Marx tanto a Feuerbach como a Stirner configura un nuevo sentido al inicio spinoziano a partir de Dios, un Dios que no es otro que el tejido relacional entre individuos: este tejido relacional es pensado por Marx en 1846 bajo la forma de la división del trabajo que distribuye a los individuos en clases sociales. Se trata, por lo tanto, de relaciones que, como describe Balibar (2000), «no son nada más que prácticas diferenciadas, acciones singulares de los individuos, ejercidas por unos sobre otros» (p. 38). La transindividualidad se encuentra, en este nivel, en el uso de la pareja conceptual *Individuen - Verkeher*, donde el *Verkeher* describe, no solo la interdependencia de los individuos —cuyos deseos, pensamientos y conductas, lejos de pertenecer en modo originario al individuo, constituyen una trama relacional—, sino también la potencia objetiva (el Estado, la sociedad, potencias cosificantes, alienantes, etc.) que se genera a partir de él y que domina a los propios individuos.

Sin embargo, en la crítica de Marx hallamos algo más que una simple alternativa a la tradición del individualismo moderno, al menos en su forma dominante: aquello que podríamos llamar, con una expresión ya célebre, «individualismo posesivo». En Marx vemos, también, una genealogía, la idea de que el individualismo posesivo stirneriano sea efecto de las relaciones sociales capitalistas. En este sentido, haciendo un paso decidido más allá del texto de Marx, se podría decir que es la trama misma de relaciones transindividuales (el *Verkeher* entre individuos del que habla insistentemente Marx en *La Ideología Alemana*¹⁵) la que produce, a un cierto grado de desarrollo de las fuerzas productivas, en el modo de producción capitalista, la intersubjetividad como forma de relación jurídica entre individuos propietarios.

14. La creación instantánea por instantánea del individuo stirneriano, secularización de la creación continua de la teología cartesiana, se halla de nuevo al pie de la letra en el panfleto de Sartre sobre el humanismo.

15. Tanto Althusser como Roberto Finelli sostienen que *La Ideología Alemana* sea todavía tomada bajo un horizonte teórico feuerbachiano: para simplificar podemos decir que el primero ve en la obra un modelo intersubjetivo, mientras que en el otro un modelo organicístico (cfr. Althusser, 1995b, pp. 476-479; Finelli, 2015, p. 76). En lo que a mí respecta, la pareja *Individuen-Verkeher* abre una estación nueva del pensamiento marxiano. Sobre este punto me parecen fundamentales las consideraciones de Basso (2008) y Ricciardi (2019).

Bibliografía

- Althusser, L. (1995a). Sur Feuerbach. En F. Matheron (Ed.), *Ecrits philosophiques et politiques – T I*. París: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (1995b). La querelle de l'humanisme. En F. Matheron (Ed.), *Ecrits philosophiques et politiques – T. II*. París: Stock/IMEC.
- Balibar, E. (2000). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balibar, E. (2018). Philosophies of transindividual: Spinoza, Marx, Freud. *Australasian Philosophical Review*, 2(1), 5-25.
- Balibar, E. (2014). Dall'antropologia filosofica all'ontologia sociale e ritorno: che fare con la sesta tesi di Marx su Feuerbach? En E. Balibar. y V. Morfino (Eds.), *Il transindividuale. Soggetti, relazioni, mutazioni* (pp. 147-177). Mimesis: Milano,
- Basso, L. (2008). *Socialità e isolamento. Il concetto di singolarità in Marx*. Roma: Carrocci.
- Burgio, A. (1994). *L'essenza del cristianesimo* (C. Cometti, trad.). Milano: Feltrinelli.
- Cesa, C. (1963). *Il giovane Feuerbach*. Bari: Laterza.
- Feuerbach, L. (1969). *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Berlín: Akademie Verlag.
- Finelli, R. (2004). *Il parricidio mancato. Hegel e il giovane Marx*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Finelli, R. (2015). *Il parricidio compiuto. Hegel e il giovane Marx*. Milano: Jaca Book.
- Feuerbach, L. (1969). *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*. Berlín: Akademie Verlag.
- Fuerbach, L. (1969a). *Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Calden.
- Feuerbach, L. (1969b). *Tesis previsionales para la reforma de la filosofía en Principios de la filosofía del futuro*. Buenos Aires: Calden.
- Feuerbach, L. (1970). Grundsätze der Philosophie der Zukunft. En W. Schuffenauer (Ed.), *Kleinere Schriften II (1839-1846) - Gesammelte Werke*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1970a). Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. En W. Schuffenauer (Ed.), *Kleinere Schriften II (1839-1846) - Gesammelte Werke*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1970b). Das Wesen des Christentums. En W. Schuffenauer (Ed.), *Gesammelte Werke*. Berlín: Akademie Verlag.
- Feuerbach, L. (1941). *La esencia del cristianismo*. Buenos Aires: Claridad.
- Leibniz, G.W. (1889). *La monadología*. Madrid: Biblioteca económico-filosófica.

- Leibniz, G.W. (1996). *Monadologie*. En C.I. Gerhardt (Ed.), *Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz*. Hildesheim: Georg Olms.
- Leibniz, G.W. (1980). *Über Spinozas Ethik*. En Schepers et al. (Eds.), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Berlín: Akademie Verlag.
- Marx, K. (1968). Tesis sobre Feuerbach. En K. Marx y F. Engels, *La Ideología Alemana*. Montevideo: Pueblo Unidos.
- Marx, K. (1970). Marx über Feuerbach. En V. Adoratskij (Ed.), *Gesamtausgabe*. Glashütten im Taunus: Verlag Detlev Auvermann.
- Marx, K. y Engels, F. (1968). *La ideología alemana*. Montevideo: Pueblo Unidos.
- Marx, K. y Engels, F. (2017). Die deutsche Ideologie. En Von U. Pagel, G. Hubmann y Ch. Weckwerth (Eds.), *Gesamtausgabe*. Berlín: de Gruyter.
- Pasini, E. (2005). La monadologie: Histoire de naissance. En E. Pasini (Ed.), *La monadologie de Leibniz. Genèse et contexte* (pp. 85-122). Milano: Mimesis.
- Preti, G. (1957). *Praxis ed empirismo*. Torino: Einaudi.
- Rambaldi, E. (1966). *La critica antispeculativa di L.A. Feuerbach*. Firenze: La Nuova Italia.
- Rambaldi, E. (1971). Il rovesciamento dell'hegelismo. En L. Geymonat (Ed.), *Il pensiero filosofico e scientifico*, vol. 5. Milano: Garzanti.
- Ricciardi, M. (2019). *Il potere temporaneo. Karl Marx e la politica come critica della società*. Milano: Meltemi.
- Rossi, M. (1963). *Da Hegel a Marx - vol. IV (La concezione materialistica della storia)*. Milano: Feltrinelli.
- Stirner, M. (1991). *Der Einzige und sein Eigentum*. Stuttgart: Reclam.
- Stirner, M. (1976). *El único y su propiedad*. México D.F: Pablos Editor S.A.

Etienne Balibar. Formerly Professor of Moral and Political Philosophy at Université Paris-Nanterre and emeritus Professor of Humanities at UC Irvine, is currently Anniversary Chair of Modern European Philosophy at Kingston University, London and Visiting Professor at Columbia University, New-York. His fields of interest and research are Political Theory, Epistemology, Philosophical Anthropology. He is the author, among others, of *Reading Capital* (with Louis Althusser et al.) (1965) and *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities* (with Immanuel Wallerstein) (1988). More recently (in English) *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology*, Fordham University Press, New York 2016 and *Secularism and Cosmopolitanism. Critical Hypotheses on religion and Politics*, Columbia University Press 2018. Contact : ebalibar@uci.edu.

LE MOMENT DU TRANSINDIVIDUEL FREUDIEN: *PSYCHOLOGIE DES MASSES ET ANALYSE DU MOI*¹

Etienne Balibar

Université de Paris-Ouest Nanterre - Kingston University London

FREUD'S TRANSINDIVIDUAL MOMENT : *GROUP PSYCHOLOGY AND THE ANALYSIS OF THE EGO*

Abstract

The essay on *Group Psychology and the Analysis of the Ego* published in 1921 marks the theoretical advent of a properly trans-individual structure in Psychoanalytical theory, which maximizes the tension with the evolutionist myth from *Totem and Taboo*. By turning the individual into an effect of the group, the new Freudian ontology of the relationship that draws on the schema of identification opens onto two opposing paths

1. Reception date : 21st January 2020 ; acceptance date : 2nd February 2020.

The article is a reworking of a report held at the *Colloque du Centenaire de "Totem et tabou"*, Université Paris Diderot, 23-25/01/2014.

In order to preserve all the nuances developed by the essay's arguments, it was decided to maintain the French version (Editor's note).

of interpretation. One of them, a regressive path, identifies the genesis of the group with the repetition of the originary parricide: it posits the regression to indistinctness on the model of hypnosis. The other, a repressive path, posits the Superego as the origin of guilt in order to conceptualize individualization as an autonomization in relation to the group.

Keywords

Transindividual, identification, mass, repression, regression.

Resumen

El ensayo sobre *Psicología de las masas y análisis del yo* publicado en 1921 marca el advenimiento teórico de una estructura propiamente trans-individual en la teoría psicoanalítica, que maximiza la tensión con el mito evolucionista del *Tótem y Tabú*. Al convertir al individuo en un efecto del grupo, la nueva ontología freudiana de la relación que se basa en el esquema de identificación se abre a dos caminos de interpretación opuestos. Uno de ellos, un camino regresivo, identifica la génesis del grupo con la repetición del parricidio original: plantea la regresión a la indistinción sobre el modelo de la hipnosis. El otro, un camino represivo, plantea el superego como el origen de la culpa para conceptuar la individualización como una autonomización en relación con el grupo.

Palabras clave

Transindividual, identificación, masa, represión, regresión.

Je solliciterai d'emblée votre indulgence. Non seulement je ne suis pas psychanalyste, ce qui veut dire que je manque de l'indispensable expérience clinique hors de laquelle l'interprétation des écrits de Freud risque toujours de s'égarer, mais ma connaissance de l'œuvre a un caractère fragmentaire et en quelque sorte opportuniste, ce qui m'expose à la naïveté et au contre-sens. De tout ceci croyez bien que je ne tire aucune gloire. Plutôt, cela me conduit à reconnaître la fragilité des hypothèses que je vais vous soumettre, en vous remerciant très chaleureusement du grand honneur que me fait votre invitation. Je me concentre sur le livre de 1921 *Psychologie des masses et analyse du moi* (auquel je me référerai sous le titre abrégé de *Massen*) parce que je considère que sa théorie de la corrélation entre la formation du « moi » (ou plutôt du *Ich*, car il faut essayer d'éviter les méprises qu'induit le régime différent des pronoms personnels en français) et celle des « groupes » ou des « masses » (là encore, la traduction importe), constitue le moment clé dans le dépassement de l'opposition entre une « psychologie individuelle » et une « psychologie collective » (ou « sociale »), qui affecte la définition même de l'inconscient, et que je propose d'appeler le *moment du transindividuel*. L'autre raison que j'ai de privilégier *Massen*, c'est qu'il s'agit d'un des textes qui marquent véritablement un tournant dans l'histoire de la philosophie politique, hors duquel en particulier la configuration politico-théorique du 20^{ème} siècle européen demeurerait inintelligible. A sa façon, comme Lénine, Weber, Arendt ou Schmitt, Freud dans *Massen* expose aussi un « concept du politique ». Cette exposition, ainsi que je l'ai soutenu ailleurs, est liée au fait qu'il y a produit une « critique de la psychologie politique », comparable à beaucoup d'égards à ce que Marx avait produit auparavant en fait de « critique de l'économie politique », bien que, évidemment, avec des résultats totalement différents et même opposés (Jonsson, 2013).

Naturellement, ces deux points ne sont pas indépendants : il y a entre eux, j'en suis convaincu, un rapport de présupposition réciproque. Avec d'autres, j'ai soutenu que, si l'introduction du concept de l'inconscient (Kaufmann, 1979) transforme radicalement notre intelligence du champ politique, l'inverse n'est pas moins vrai : l'interférence avec le politique (et la politique) ne va pas sans tensions ou sans contradictions (qui se reflètent au sein même du mouvement psychanalytique par des divergences ou même des scissions), mais elle est comme telle *requisite* par la définition de l'inconscient, en tant que celui-ci, précisément, n'est réductible *ni* à de la psychologie individuelle (même révolutionnée par la prise en compte du refoulement des pulsions sexuelles dans la constitution de l'appareil psychique), *ni* à de la psychologie sociale, c'est-à-dire à une interprétation de phénomènes culturels et institutionnels, ou de comportements collec-

tifs, en termes de conflits passionnels et pulsionnels. On peut faire l'hypothèse que ce qui n'est ni individuel ni social est, précisément, politique, bien qu'en un sens à déterminer historiquement et conceptuellement.

De ce point de vue, naturellement, c'est toute la séquence des œuvres de Freud courant entre 1912 et 1938 qui présente un intérêt particulier. Je dirai que le politique y *insiste* en permanence, bien que jamais exactement sous la même forme et du même point de vue, d'une façon que traversent les déplacements successifs de certaines hypothèses, comme celle de la pulsion de mort ou celle de la régression onto-phylogénétique, mais que déterminent aussi les changements de la conjoncture politique contemporaine (une conjoncture très agitée, je pense qu'on me l'accordera, et que Freud suivait de façon passionnée). Il est très frappant qu'aucun des livres ou essais majeurs auxquels nous pouvons penser dans cette perspective ne recoupe exactement les autres, ou a fortiori ne le redouble. En même temps que se déplace le concept du politique, insistant chez Freud, se transforme aussi sa théorisation de l'inconscient. Cette aventure intellectuelle, qui n'a pas de fin, sauf celle qu'impose accidentellement la mort, ne se réduit manifestement pas à une évolution linéaire. Une des façons d'en élucider le sens réside précisément dans l'examen des références à *Totem et Tabou*. Elles peuvent être explicites, comme dans *Massen*, ou bien implicites et indirectes, donc plus problématiques. Certains faits d'écriture sont intrigants, par exemple le fait que *Massen*, où la référence à TT vient fonder la notion de *régression* appliquée au fonctionnement des institutions, ne mentionne jamais par son nom la pulsion de mort, pourtant introduite l'année précédente dans *Jenseits des Lustprinzips*. Inversement, l'essai de 1923, *Das Ich und das Es*, où Freud introduit la notion du « Surmoi » qui commandera toutes les analyses ultérieures du progrès de la civilisation et de son « malaise » propre, en le mettant en relation avec une « pure culture de la pulsion de mort », ne comporte aucune référence aux thèmes de *Totem et tabou* : il appartiendra aux ouvrages ultérieurs de tenter de combler ce hiatus.

A partir de cette remarque philologique, il serait tentant d'essayer de problématiser le rapport entre l'anthropologie spéculative de *TT* et la biologie non moins spéculative de *Jenseits* : ce n'est pas ici mon ambition. Je rappellerai cependant qu'il y a apparemment deux façons inverses de « lire » le rapport des dernières œuvres de Freud à la « théorie » ou à la « fiction » de TT. On peut penser que Freud a acquis et formulé en 1912 une conception *anthropologique* des origines du refoulement (et du refoulement originaire), donc de la possibilité même de l'inconscient, dont tous les textes ultérieurs feront l'application à la culture, à l'éducation, à la politique, à la religion, et qui en ce sens leur procure un fondement, au moins sur le mode du *comme si*. On peut penser, à l'inverse,

que les références au « mythe » du meurtre du père de la horde primitive sont autant de transformations, non seulement de sa fonction par rapport à l'interprétation des origines de la culpabilité habitant les formations de l'inconscient, mais de la signification même des idées de culpabilité et d'origine dans l'analyse freudienne. Chacun des textes postérieurs dans lesquels figure une référence ouverte ou implicite à TT est donc, en fait, une *refonte* de TT, une réouverture des questions qu'il avait posées, une rectification de ses postulats (notamment les postulats évolutionnistes) — et sans doute cela vaut en particulier pour ceux qui viennent après l'explicitation de l'hypothèse du *Todestrieb* — jusqu'à ce que, dans *L'homme Moïse*, où se trouve articulée la question de la constitution du peuple avec celle de l'énonciation historique de la loi, le discours évolutionniste anthropologique cède en fait la place à une conception théologico-politique. De sorte qu'on peut penser que, si Freud renvoie toujours à TT, c'est pratiquement pour se réfuter lui-même. Je me situe du côté de cette seconde interprétation, et j'ajouterai alors une dernière hypothèse avant d'en venir au texte. Dans cette progression ouverte, à laquelle il ne faut pas conférer le sens d'une téléologie même si, à l'évidence, chaque étape comporte de l'irréversible, *Massen* occupe une place stratégique, en raison précisément de ce que j'ai appelé (en citant Kojève, Simondon et Lacan) le moment du transindividuel qu'il explicite à la fois dans un discours et, de façon plus éloquente encore, peut-être, et typiquement « structuraliste », dans un *graphe* (l'un des trois qu'on trouve dans l'œuvre de Freud). Cela revient à suggérer — j'anticipe — que l'élaboration d'un concept du transindividuel maximise la tension avec le mythe évolutionniste. Il est donc temps d'en venir à cette élaboration.

Je ferai d'abord observer, de façon formelle, que tout le texte de Freud peut être placé sous le signe des renversements et de la réversibilité. Il existe une profonde solidarité entre ces différentes opérations, qui portent sur des antithèses catégorielles fondatrices de la philosophie, de la politique et de l'épistémè sous-jacente aux « sciences humaines » dans le champ desquelles l'œuvre de Freud inscrit un contrepoint polémique. C'est le cas en premier lieu pour les antithèses de l'individuel et du collectif (ou du social) d'une part, du normal et du pathologique d'autre part.

Sur le premier point on note dès l'ouverture du texte de Freud une prise de position prudente, mais claire, contre l'idée d'opposer entre elles une *Individualpsychologie* et une *Sozial-oder Massenpsychologie*. Cette opposition, selon Freud doit être dépassée (et évidemment c'est à la psychanalyse qu'il appartient d'en procurer les moyens). Mais la suite du livre, qui n'est pas exempte de fluctuations, montre qu'il y a au fond deux façons de l'entendre. Il y a ce que j'appellerai une façon faible (au sens logique) : celle qui consiste

à montrer que les phénomènes de psychologie individuelle et de psychologie collective ne sont pas pratiquement séparables, qu'ils sont au contraire complémentaires (comme le seront par exemple, au chapitre X sur « la masse et la horde originaire », la psychologie des « masses » et celle des « chefs », à laquelle on notera d'ailleurs que Freud ne s'intéresse guère). Il serait donc épistémologiquement rationnel de les étudier ensemble, dans le cadre d'une même science. Mais au-delà il y a une façon forte, celle qui consiste à poser (et à démontrer, par une construction théorique de l'objet), que l'individuel et le collectif relèvent d'une seule *structure*, dont ils constituent des pôles ou des fonctions eux-mêmes réversibles. Tel est, au fond, le point de vue qu'élaborera progressivement le texte, et dont le moment fort est constitué par le dessin et l'interprétation du graphe de l'identification, sur lequel je vais revenir, en tant qu'il peut se lire dans un sens ou dans l'autre, soit de la division du sujet en « Ich » et « Ichideal » vers la substitution d'un seul et même « objet extérieur » aux objets sur lesquels est fixée la libido dans l'état amoureux ou, selon une autre modalité, dans l'hypnose, donc vers ce qu'ils ont « mis en commun » et qui les rend indistincts, soit inversement de l'indistinction libidinale vers la division qu'elle induit dans le sujet. En se référant explicitement à l'idée que l'amour et l'hypnose constituent des « formations de masse à deux » (*Massenbildungen zu zweit*), et que l'hypnose, en particulier, n'est pas un terme de comparaison avec la « masse » parce qu'en réalité elle lui est « identique » (ou elles ont même structure), Freud prépare un renversement encore plus radical, qui s'accomplira effectivement (je vais y revenir) dans le chapitre final intitulé ironiquement *Nachträge* c'est-à-dire après-coup ou suppléments : celui qui consistera à présenter l'individualité elle-même (ou l'individualisation) comme un *cas particulier* de la *Massenbildung* ou formation de masse (en tant évidemment que celle-ci est une « formation de l'inconscient »). De l'introduction à la conclusion du livre, le primat et même l'autonomie de la « psychologie individuelle » ont été renversés, non pas au profit d'un primat du social ou du sociologique (une note du chapitre IV, dans la réédition de 1923, se défend, contre Kelsen, d'avoir hypostasié « la société », à la Durkheim) (ne parlons pas d'inconscient collectif...), mais au profit de leur équivalence dans la dépendance d'une même structure, disons le transindividuel.

On voit se profiler ici la possibilité de « définir » ou de « caractériser » la psychanalyse, en tant que science, précisément par cette opération qui a, je vais le montrer, une signification politique de part en part. Mais auparavant il faut en combiner les effets avec ceux d'un second renversement, non moins décisif, non moins « politique », celui qui affecte les catégories du normal et du pathologique. Ce point est extrêmement difficile dans le principe parce que, à travers son œuvre, Freud n'a cessé d'osciller entre les

différentes positions possibles, allant de la reprise du postulat fondateur de la médecine positiviste suivant lequel le pathologique est une déviation du normal (en particulier le « normal » de la succession des stades de la libido et du « choix d'objet » hétérosexuel) jusqu'à l'idée que le « normal » est un pathologique qui s'ignore, ou encore à l'idée que la psychanalyse suspend toute distinction de ces « valeurs ». Mais dans *Massen* une opération extrêmement claire, et radicale, est menée, qui porte à la fois contre les représentations communes et contre l'élaboration « théorique » proposée par Le Bon dans le best-seller (constamment réédité jusqu'à aujourd'hui), *La psychologie des foules* de 1895 (traduit en allemand en 1912), à qui pourtant il emprunte toute une phénoménologie, mais dont il renverse complètement le sens. Pour Le Bon et les théoriciens de la psychologie des foules en général, la constitution de celles-ci, sur l'exemple privilégié des mouvements révolutionnaires caractérisé par leur puissance de suggestion et par la croyance de ceux qui y adhèrent dans la « toute puissance des idées », ainsi que par la suspension des capacités morales et rationnelles, donc par la régression à un stade primitif ou infantile, que favorise la crise des institutions, ainsi que divers facteurs éducatifs, sociaux et raciaux, est un phénomène pathologique par excellence. Il définit une pathologie de l'ordre politique, contre lequel l'Etat et la société doivent se défendre.

Pour Freud au contraire (évidemment instruit par l'expérience de la grande guerre, dans laquelle le déchaînement des instincts criminels a été justifié et normalisé) les processus affectifs et cognitifs qui dégradent la capacité du sujet de juger de façon autonome et la rationalité du collectif, et dont il ramène le principe à l'identification, en tant que mode de canalisation et de fixation de la libido, s'appliquent *d'abord aux institutions de l'ordre établi*, dont il prend pour exemples l'Eglise et l'Armée (je vais y revenir). Ce sont là nous dit Freud les véritables « foules primaires », et il n'est pas exclu d'entendre ici un jeu de mots intra-psychanalytique : il faut entendre en effet que, pour assister au surgissement et au développement au grand jour d'un « processus primaire », dans lequel l'association des idées et leur investissement par des affects obéit sans garde-fou ni « élaboration secondaire » aux lois de l'inconscient, il n'est aucun besoin de se pencher sur des pathologies politiques et sociales (ou des phénomènes considérés comme pathologiques, en même temps que comme criminels, par la rationalité dominante), il faut au contraire observer le ressort de la cohésion des institutions et de l'adhésion qu'elles commandent. Ou plus exactement (et cette idée est encore plus remarquable), il faut considérer ces institutions comme des *mécanismes de défense* contre les phénomènes de désagrégation qui les menacent toujours de l'intérieur, et contre lesquels elles doivent mobiliser en permanence les puissances de la pensée et de l'affectivité inconsciente, qui

sont pourtant fondamentalement de même nature. Dans le chapitre 5 de *Massen*, Freud identifie très précisément ces phénomènes : pour l'Armée, il cite la panique ou la débandade, et pour l'Eglise le sectarisme ou l'intolérance. Ainsi l'Armée apparaît comme cette organisation tissée de libido qui résiste à la panique (à moins qu'elle ne lui cède), de même que l'Eglise apparaît comme cette organisation qui résiste à l'intolérance (à moins qu'elle ne lui cède). Ce renversement est capital politiquement, car tout à la fois il déconstruit les idéologèmes de l'ordre et du désordre, et il introduit au cœur de la politique une dimension fondamentalement *impolitique*, hors de laquelle le concept de la politique est vide. La politique est une violence qui se retourne contre elle-même, et se donne ainsi, de façon plus ou moins stable et durable, la figure de l'ordre, de la cohésion. Mais il est tout aussi capital psychologiquement parce qu'il fait de l'inconscient la matrice ou le jeu de représentations et d'affects, qui « fixe » les individus dans la modalité d'une *liaison* collective, ou d'un conformisme collectif, ou au contraire les précipite dans l'incontrôlable d'une « déliaison » subversive ou autodestructrice.

Entre les deux points que nous venons d'évoquer, au titre des renversements et réversibilités instruites par Freud dans *Massen*, il y a d'ailleurs une étroite connexion : car le jugement de normalité qui vient des individus ou s'applique à eux est conditionné (en tout cas dans la société moderne) par le maintien d'une *distance* entre personnalité ou conduite individuelle et incorporation aux mouvements de masse, et inversement les institutions et les situations sociales sont jugées normales ou pathologiques selon qu'elles favorisent ou abolissent la distance entre l'individu et le collectif. L'opposition des deux pôles de la psychologie est une fiction entretenue par un ordre social qui repose pourtant, en dernière analyse, sur leur indistinction. Avant d'en venir en conclusion à un troisième renversement, ou du moins à une troisième ambivalence, celle qui affecte la notion de « régression », je peux maintenant séjourner un instant dans les développements qui se fondent sur cette double subversion des antithèses reçues (que je suis tenté de dire « bourgeoises »), celle qui suspend la distinction de l'individuel et du collectif au profit d'une structure transindividuelle, et celle qui suspend l'opposition du normal et du pathologique au profit d'un processus primaire qui les commande l'un et l'autre comme des modes d'existence relatifs et relationnels. Je le ferai en deux temps, en suivant des développements centraux du texte, bien que de façon nécessairement très abrégée et schématique. D'abord, en examinant la signification des « phénoménologies » proposées par Freud à propos de l'armée et de l'église, ensuite en examinant l'incidence de l'ontologie de la relation construite par Freud au moyen du schème de l'identification sur la problématique de l'individualisation ou de l'autonomie de l'individu.

C'est, évidemment, au niveau de ces descriptions et interprétations du principe de fonctionnement des grands appareils étatiques que sont l'Armée et l'Eglise, qu'apparaît le plus immédiatement l'indistinction du registre politique et du registre analytique. J'ai parlé à l'instant d'exemples, mais il est clair qu'il faut maintenant revenir sur cette qualification. L'Armée et l'Eglise ne peuvent pas être de simples exemples, même s'il est possible de les considérer comme des types ou des modèles d'après lesquels d'autres institutions (par exemple le parti politique) peuvent manifestement être décrites, parce que leur caractère « artificiel » (*künstlich*) (naguère traduit par « conventionnel ») paradoxalement combiné à un « haut degré d'organisation » et de stabilité repose à la fois selon Freud sur une contrainte externe (*äusserer Zwang*) et sur une liaison libidinale ou « structure de liaison libidinale » (*libidinöse Struktur, Libidobindungen*), donc aussi sur la combinaison surdéterminée d'une nécessité et d'un choix, ou d'une adhérence et d'une adhésion, qui ne peut venir que d'une histoire. En replaçant cette discussion dans son contexte historique, celui de la dissolution de l'Empire austro-hongrois sous l'effet de la guerre et de ses propres tensions sociales internes (évoquées par Paul Federn dans une brochure immédiatement antérieure, *Zur Psychologie der Revolution : Die Vaterlose Gesellschaft*, de 1919, à laquelle je pense que Freud, pour une part, réagit sans le dire), il est difficile de ne pas supposer que cette combinaison a pour signification de décrire l'articulation des deux « piliers » de l'Etat, ou de l'Etat d'un certain type autoritaire. Voire elle nomme métonymiquement l'Etat. Dans la terminologie d'Althusser (qui évidemment s'est beaucoup inspiré de ce texte de Freud), on pourrait dire que l'Armée et l'Eglise constituent deux grands « appareils idéologiques d'Etat » dont le ressort interne est la structure libidinale de l'amour du « chef » réel ou imaginaire (*Führer*), ou mieux encore forment ensemble ce qu'il faudrait appeler au singulier *l'appareil idéologique de l'Etat*, aux ressorts essentiellement inconscients, bien que visibles à ciel ouvert (cette analyse est un moment essentiel dans la dissociation des catégories d'inconscient et d'invisible ou imperceptible).

Mais alors la question ne peut pas ne pas se poser de savoir pourquoi Freud élude la référence à l'Etat comme tel, alors que toute son analyse la suppose, contribuant ainsi à la possibilité de « dépolitiser » son analyse du politique — pour qui du moins le concept du politique est indissociable d'une référence à l'Etat. Une première possibilité, toujours dans la terminologie althusserienne, serait de suggérer que l'Etat doit être considéré ici comme une « cause absente », agissant par substitution, dont les effets sont observables dans le champ des phénomènes psychiques, mais dont l'origine historique lui est en tant que telle extérieure. Une possibilité inverse consiste à voir dans la construction freu-

dienne de l'institution une ruse, évitant de toucher à ce qui forme au même moment l'objet d'un violent dilemme, à propos duquel d'ailleurs les psychanalystes se partagent (l'Etat ou la Révolution), mais éclairant du même coup ce fondement impolitique de toute politique auquel je me réfèrais ci-dessus, et que les partisans aussi bien que les adversaires de la stabilité de l'Etat ne peuvent que méconnaître, bien qu'ils suivent des « voies » prescrites par l'inconscient, celles de l'Edipe qui conduit à « choisir », d'un choix évidemment contraint, entre l'amour excessif du père (ou de l'un de ses substituts idéals) et sa détestation (fût-ce au nom de la fraternité). Enfin une troisième possibilité, qui participe des deux précédentes mais en déplace l'enjeu, consiste à supposer que Freud, en réalité, *recherche* par les moyens de la psychanalyse une possibilité de penser la différence entre les différents types d'Etat, non seulement en tant qu'ils gouvernent les populations, mais en tant qu'ils les organisent. Notons sans pouvoir y insister ici (j'ai essayé d'en traiter ailleurs, à propos des circonstances de « l'invention du Surmoi » dans *Das Ich und das Es* de 1923) que c'est dans cette incertitude que va venir s'insérer l'objection de Kelsen, celle d'avoir traité de l'Etat, ou de sa capacité « normative », en faisant l'ellipse de la spécificité du *droit*, à la fois contrainte et idéalité, dans la construction de l'institution — objection que Freud ne pourra pas ignorer, mais dont il saura déplacer la portée en direction d'une analyse, précisément, des ressorts inconscients de l'adhésion à la contrainte. Pour l'instant, si nous en restons à *Massen*, avec sa cause absente ou son point de fuite, différentes caractéristiques structurales positives et négatives, peuvent être évoquées. Il y faudrait naturellement un exposé d'une plus grande ampleur. Je me contente de les signaler.

La première, qui fait l'objet d'une incessante reprise tout au long du texte, concerne la *double modalité* des identifications que recouvre l'usage extensif (mais aussitôt problématisé) du mot « chef ». Dans le cas (et le type) de l'armée le chef est « réel », ou plutôt il est vivant, visible, même si l'investissement libidinal dont il fait l'objet est fantasmatique, et cette réalité vivante, qu'on est tenté d'appeler une incarnation, colore également les preuves d'amour que les membres de la foule militaire attendent de lui, ensemble et séparément (*omnes et singulatim*). Dans le cas (et le type) de l'Eglise (dont Freud nous dit explicitement qu'il s'agit de l'Eglise catholique), le « chef » véritable, c'est-à-dire mystique, qui n'est pas le pape mais le Christ, est une « idée », c'est-à-dire qu'il est imaginaire, ou plus exactement qu'il est mort, un mort représenté comme porteur de la vie même des vivants, et cette modalité colore elle aussi la modalité fantasmatique de la liaison libidinale, qui implique une sublimation ou une déssexualisation. Au total ce qui apparaît surtout, c'est la division intrinsèque de l'idée d'un « objet » ou d'un « modèle »

des identifications (Freud emploie le terme de *Vorbild*), qu'on peut considérer comme une caractéristique structurelle. Si on ne parle pas *des identifications*, repérables à différentes échelles et dans différents contextes, à différents stades de cristallisation et différents degrés de stabilité (dont Freud, dans la suite du texte, donne différents exemples), mais de *l'identification* au singulier, comme structure ou mécanisme constitutif de la vie sociale, qui a pour corrélat la constitution des « moi » individuels, à la fois autonomisés et interdépendants (comme ils l'ont été dès l'origine dans la structure familiale), on voit que l'identification requiert à la fois les deux modalités, « réelle » et « idéelle », toutes deux inscrites dans le champ du fantasme. C'est leur complémentarité qui contient l'efficacité de la liaison à laquelle Freud donne le nom générique de « masse » (*die gegenseitige Bindung der Massenindividuen*).

Mais du même coup, seconde caractéristique, l'exposé de Freud, avec la suite de ses exemples, comporte encore d'autres éliminations étonnantes. L'une d'entre elles concerne l'impasse qui est faite sur le fait que les foules, ou certaines d'entre elles (l'Église plutôt que l'armée), ne sont pas seulement fondées sur une mise en commun de l'investissement libidinal, mais sont effectivement sexuées, construites sur une utilisation interne ou externe de la différence des sexes. Freud est étonnamment évasif sur ce point, ce qui confère aussi le caractère d'un déni à la façon dont il exhibe l'homosexualité constitutive des institutions qu'il décrit sans jamais la nommer comme telle. De même, il est évasif sur le fait que les identifications même dont il parle, à travers l'armée et l'Église, ne sont pas seulement des identifications à un modèle positif, mais aussi des identifications négatives par rejet et exclusion de l'autre, de l'ennemi ou du corps étranger, autrement dit par la haine et pas seulement par l'amour — à moins de considérer qu'on a une référence par implication à cette ambivalence dans l'articulation « impolitique » du normal et du pathologique, dont j'ai déjà parlé, qui viendrait au premier plan dans les phénomènes de dissolution, panique et intolérance religieuse, et resterait « normalement » caché par l'efficacité d'un mécanisme de défense. On peut aussi suggérer que toutes ces questions, bien qu'éluées par Freud, sont ouvertes par son analyse, ce qui revient à conférer à celle-ci la potentialité d'un programme de travail.

Je me tourne maintenant, toujours très schématiquement, vers une deuxième série de questions, celles que j'ai rattaché à l'idée d'une *ontologie de la relation*, ou d'une élaboration spécifiquement freudienne de l'ontologie de la relation. Il s'agit aussi, évidemment, d'une anthropologie (non pas « scientifique », mais philosophique), et si l'on suit mon argumentation on dira que cette anthropologie (comme celles de Hobbes, de Spinoza, ou de Marx) est de part en part politique, mais ce qui nous importe ici

maintenant c'est d'essayer de préciser son originalité dans le traitement des catégories qui sont, traditionnellement, celles de l'ontologie. Je dirai ici deux choses.

Rapidement (à regret) sur la première. Contrairement aux apparences, le point de vue de Freud n'est pas « individualiste », mais il n'est pas non plus « holistique ». Il ne postule aucune préexistence, aucune éminence du « tout » par rapport aux individus (on peut même supposer, en revenant une fois de plus à cette face impolitique du politique que représente la menace constitutive de la dissolution, qu'il faut conjurer par une identification réitérée, que Freud donne les moyens de comprendre ce qui permet la représentation fantasmatique du « tout » *donné*, que ce soit comme peuple, comme race, ou comme fraternité, à savoir l'exclusion du corps étranger). Mais les éléments qui entrent dans la construction du tout, ou qui produisent un effet de totalisation, ne sont pas directement les « individus », ce sont les *affects des individus*, liés à des « représentations » de ce qui les rend semblables et dissemblables, autrement dit ce sont les *relations des individus*, qui sont données *en même temps qu'eux*, ou ne font qu'un avec eux, même si elles les divisent autant qu'elles les unissent. La société dont nous parle Freud n'est pas une composition d'individus, c'est une composition de relations — et c'est aussi en ce sens qu'on peut lire les affirmations réitérées, au caractère apparemment tautologique, suivant lesquelles la seule force qui peut unir les hommes en société doit être de l'ordre de la « liaison », ou de l'*Eros*. Et pour cela — c'est le sens même du graphe — les relations doivent se conjuguer entre elles suivant le schème d'une double *mimésis*, fonctionnant à la fois horizontalement (comme identifications des sujets les uns aux autres, identifications à leurs « semblables », ou mieux identifications projetant de la similitude imaginaire) et verticalement (même si, paradoxalement, le graphe dessiné par Freud, inscrit cette verticalité sur un axe horizontal), comme identification à un « modèle » (*Vorbild*) lui aussi imaginaire, dont la puissance d'attraction et de suggestion induit, par un effet en retour, la *Spaltung* du sujet en *Ich* et *Idealich*, qui sont à la fois lui et autre que lui, ou mieux, comme dira Lacan dans son commentaire (*Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*) « en toi plus que toi », et donc à la fois même et autre que toi.

Je laisserai ici de côté les analogies et les différences que cette articulation doublement mimétique formant la structure de l'identification, dans laquelle en vérité aucun aspect ne précède l'autre (même si pour les besoins d'une quasi-narration théorique, *Rücksicht auf Darstellbarkeit* pourrait-on dire, Freud « engendre » toute la structure à partir de la relation verticale, c'est-à-dire de la *descendance*, dans tous les sens du terme, ce qui lui permet aussi d'insérer le schème œdipien à l'intérieur du schème de l'identification), comporte avec les constructions classiques du « contrat social », et j'insisterai

sur une dernière conséquence. Précisément parce qu'il n'est ni individualiste ni holistique, le schème freudien ouvre symétriquement à la double question des modalités de la totalisation et des modalités de l'individuation, ou plutôt de l'individualisation car nous ne sommes pas ici sur le plan biologique, mais sur le plan des conditions psychiques de l'autonomisation sociale. Ces deux questions sont symétriques, mais elles ne sont pas immédiatement inverses l'une de l'autre. Elles s'inscrivent dans une typologie des effets de la structure, qui est une typologie des variantes de *l'être en relation*, tel que la psychanalyse permet de les interpréter. Le tableau en est fourni, très rapidement, mais de façon complète, dans le dernier chapitre intitulé *Nachträge*, où Freud désigne toutes les modalités de l'être en relation, donc de l'être tout court (au sens psychique du terme), comme des *Massenbildungen*, des formations de l'inconscient (ou, dit-il, du « symptôme ») qui sont des formations de « masse ». Sa typologie suit un critère apparemment arithmétique, et elle n'est pas sans évoquer fortement les descriptions de Simmel dans la période précédente, en ce qu'elle fait de l'élucidation des « couples » et de leur modalité de « liaison » (ou de leur *eros* propre) le pivot de toute la construction. Il y a, comme on sait, quatre types de « masses » : la « masse à plusieurs » (*zu vielen*), c'est-à-dire formellement plus de trois, mais en fait un nombre indéfini de participants dont la libido est fixée sur le même objet qui vient pour eux tous « à la place de l'idéal du moi », c'est la masse institutionnelle composée ou en voie de décomposition. Puis il y a les « masses à deux » (*Masse zu zweit*), dont le principe est antithétique : d'un côté la relation d'amour, de l'autre la relation hypnotique, dont la dissociation permet d'interpréter la présence, à même le fonctionnement des institutions aussi bien que dans les circonstances de l'existence individuelle, de deux grands principes correspondant au moins indirectement à la dualité intrinsèque du « modèle » identificatoire : d'un côté (c'est la lignée « amour ») ce que Freud appelle *la surestimation de l'objet* (ou la dénégation de ses défauts), de l'autre (c'est la lignée « hypnose ») la *suspension du jugement de réalité*, ou mieux : la « délégation » à l'autre (chef « réel », hypnotisant les masses, mais aussi « idée » ou principe », donc *idéologie*, qu'elle soit religieuse ou non) de *l'épreuve de réalité*, à laquelle le sujet renonce pour lui-même en installant la vérité dans l'autre.

Et pour finir, c'est évidemment le plus remarquable, il y a ce que Freud appelle la « masse à un » (*Masse zu eins ?*) (*Einsamkeit*), c'est-à-dire l'individu, non pas en tant que « donnée », mais en tant qu'*effet* et même, on le voit bien, effet aléatoire, intrinsèquement fragile, d'une certaine modalité des relations précédentes qui « isole » les uns des autres ceux qui les portent.² Cette idée avait été énoncée d'emblée, au début du texte, elle

2. Pour les besoins de l'utilisation « dynamique » (et pas seulement topique) de la typologie de Freud, on peut la représenter

reparaît à la fin d'une façon désormais « fondée », mais aussi avec une variante extrêmement significative, et que nous pouvons considérer comme l'indice d'une difficulté résiduelle (ou peut-être dirimante) à l'intérieur de la construction freudienne. Car à cet isolement qui est lui-même un phénomène de relation, et une fonction de la « masse », il faut à Freud des modèles expérimentaux, même généralisés, qui en fassent ressortir la modalité vécue. L'introduction cite, bien qu'avec précaution, l'autisme de Bleuler, alors que la conclusion renvoie à la névrose qui est — pourrait-on dire, c'est la leçon la plus immédiate de la psychanalyse — notre condition commune. Or ce n'est vraiment pas la même chose ! Un modèle « autistique » suggère que le rapport de l'individualité à la masse, par l'intermédiaire de la relation affective, est essentiellement *négatif* ou même *destructif*. Il décrit non seulement une soustraction, mais un arrachement (et d'abord au langage). Il oblige à en revenir à une opposition du « normal » et du « pathologique », soit que le pôle du pathologique soit assigné à l'individu, soit que, de façon projective, il soit assigné à la société ou à l'institution dont l'individu est la victime. Mais il a l'avantage, non négligeable, de suggérer que *l'extrême violence* est la possibilité immanente des processus d'individualisation, en tant qu'ils sont eux-mêmes des modes de « socialisation », de même qu'elle est la possibilité immanente des processus d'agrégation ou de « groupe ». Par contraste, un modèle « névrotique » (celui que privilégie finalement Freud) suggère, non pas une *positivité* de l'être en relation individualisé — je ne crois pas qu'il y ait jamais de « positivité » chez Freud, à la différence sans doute de ses successeurs tenants de l'*ego-psychology* —, mais une essentielle *ambivalence* ou « incertitude », affective aussi bien que représentative : ce que j'appellerai ici comme ailleurs un *malêtre du sujet*, corrélatif du « malaise de la civilisation » elle-même, ou de *l'éducation* toujours déjà imposée aux pulsions par les institutions, en commençant par la famille et en finissant par l'Etat (à moins que ce ne soit l'inverse).

de deux façons. Soit en inscrivant quatre cas symétriques (puisque'il y a deux types hétérogènes de « couples ») :

Masse duelle amoureuse	Masse unaire (solitude, individu)
Masse plurielle (foule, institution)	Masse duelle hypnotique

Soit en faisant de la masse duelle (elle-même subdivisée) la médiation entre les pôles extrêmes de la multitude et de la solitude :

Masse plurielle (Multitude comme foule ou institution)
Masse unaire (solitude, individu)

Si, pour finir, on pose la question — une fois de plus intrinsèquement politique — de savoir comment « passer » (et *repasser*, car il s'agit dans son principe, pour tous les *citoyens-sujets* de la politique moderne que nous sommes, d'une oscillation ou d'une transformation qui s'effectue tantôt dans un sens tantôt dans l'autre sens, donc d'une nouvelle *réversibilité*) de cette modalité d'existence relationnelle que constitue la multitude ou l'être en masse (à « beaucoup ») à cette autre modalité, paradoxale, que constitue l'autonomisation ou l'isolement au sein de la masse, ou si l'on veut l'état-limite, la *ligne de fuite* par rapport à la masse à laquelle nous rattachons l'idée de l'individualité « autonome », il semble que s'ouvrent deux grandes voies d'interprétation. Et d'une certaine façon elles mettent en conflit au sein du texte de Freud les deux développements qui en constituent respectivement la *conclusion* et *l'après-coup* (ce qui veut dire qu'en fait elles en divisent et diffèrent la conclusion).

L'une est celle de la *régression*, qui donne lieu (en fait dans les trois derniers chapitres de *Massen*) au « retour » de *Totem et Tabou* dans le cadre de la théorie de l'identification, non pas tant au titre d'une origine anthropologique que d'un mécanisme pulsionnel. Elle est centrée sur l'idée que la constitution des foules (y compris et surtout ces foules « normalisées » que sont les institutions, et en particulier les institutions *de l'Etat*) « répète » un scénario archaïque qui en constitue, justement, la dimension inconsciente. Cette hypothèse, notons-le, majore fortement *l'hypnose* en tant que modèle du rapport de dépendance entre le moi des sujets et leur commun « idéal du moi », sans doute parce que, dans la description qu'en donne à ce moment Freud, la sujétion hypnotique (qu'il caractérise, en démarquant Le Bon, non seulement comme une « servitude volontaire », mais comme produisant une véritable « soif d'obéissance », *Durst nach Unterwerfung*), si elle n'est pas de l'ordre de la *haine*, est néanmoins de l'ordre de la *crainte*, et que la crainte ne semble pas faire bon ménage avec l'amour — disons qu'elle est plus « castratrice » que l'amour. Mais corrélativement elle met aussi l'accent sur le problème de *l'égalité* entre les sujets, dont le modèle est toujours encore celui de la « revendication d'égalité » (*Gleichheitsforderung*) des « frères » de la horde primitive. On peut alors penser que, pour Freud, suivant cette hypothèse, les « institutions » sont, sinon des hordes primitives (bien qu'elles puissent toujours le revenir, suivant le corrélat « dégénératif » des schèmes évolutionnistes), du moins une élaboration secondaire du fantasme originaire, dans laquelle — au prix d'un isolement qui peut être douloureux — l'égalité des individus s'acquiert par la déssexualisation de la pulsion de mort ou la sublimation de ses composantes violentes et destructrices. C'est ainsi que la cité « gère » la contradiction permanente entre l'autorité et l'anarchie, et refoule (plus ou moins complètement) la violence qui

la constitue. Il n'y a pas de doute que ce schéma de Freud, à beaucoup d'égards, est un schéma conservateur.³

L'autre voie — qu'on pourrait nommer *hypothèse répressive* — ne sera pleinement explicitée que dans l'ouvrage ultérieur, *Das Ich und das Es* (1923), où se trouve introduite l'hypothèse du « Surmoi » comme redoublement de « l'Idéal du moi » qui en est en même temps un cas-limite, et où, non par hasard sans doute, comme je le rappelais plus haut, ne figure aucune référence à *Totem et tabou* (ni, en fait, aucune argumentation évolutionniste, mais uniquement un recours à *l'histoire individuelle* des sujets). C'est celle d'une individualisation par la névrose, en tant que celle-ci installe le « moi » dans l'entre-deux inconfortable des pressions qu'exercent sur lui les pulsions et le surmoi, donc dans l'alternative d'une *répression et d'une transgression*. Mais cette voie n'est-elle pas déjà présente, en creux, ou comme *question*, dans la façon dont *Massen* a « rempli » la quatrième de ses « cases » par une *Massenbildung* paradoxale qui serait la névrose universelle ? On sait que cette voie (qui trouvera son plein développement *après* la rédaction de *Massen*, en partie grâce aux objections de Kelsen reprochant à Freud d'avoir méconnu le type spécifique de la contrainte juridique : *Rechtsordnung als Zwangsordnung*) ne se fonde pas tant sur le désir de sujétion ou la servitude volontaire que sur la culpabilité en tant que *besoin ou demande de punition illimitée* (*Strafbedürfnis*) (Balibar, 2011). La question de l'égalité n'y est peut-être pas éliminée, mais elle est clairement subordonnée à celle de la *singularité*. Car c'est de façon singulière que chaque individu (c'est-à-dire chaque névrosé) est appelé à « gérer » ou « négocier » sa culpabilité inconsciente issue d'une histoire (ou d'une enfance) irréductible à toute autre, au cours de laquelle il a intériorisé les injonctions refoulantes de la loi et de l'institution, même si le principe en est le même pour tous. Il n'y a pas moins de violence, sans doute, dans l'hypothèse répressive que dans l'hypothèse régressive, mais son vecteur n'est pas orienté dans le même sens. Peut-être pourrait-on suggérer, au bout du compte, que Freud a plutôt recours à l'hypothèse régressive pour expliquer comment les individus font abandon de leur autonomie en se fondant dans les institutions et dans la masse, alors qu'il a plutôt recours à l'hypothèse répressive pour expliquer comment ils s'autonomisent relativement par rapport à la masse pour accéder à la « solitude » (*Einsamkeit* : littéralement « être à chaque fois un », ou « n'être à chaque fois que soi seul »). Et peut-être même pourrait-on ajouter que ce qui est à l'œuvre dans chacun de ces processus c'est toujours la pulsion de mort, bien que

3. Et je pense qu'on doit aussi le mettre en relation avec une prise de position de Freud relativement au *communisme* (dont certains de ses disciples sont alors très proches, en particulier Ferenczi), et qu'il perçoit comme un égalitarisme radical, sans le distinguer vraiment d'un anarchisme.

ce ne soit pas la même de ses composantes. Rien de tout cela n'est très « optimiste », ni même très « progressiste », bien qu'il y ait une différence entre *renverser l'idée de progrès* (progrès comme régression) et en démontrer *l'ambivalence* (progrès comme malaise) (Canguilhem, 1987).

References

- Balibar, E. (2011) *Freud et Kelsen 1922 : l'invention du Surmoi*. Dans *Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (pp. 383-434). Paris : PUF.
- Canguilhem, G. (1987). La décadence de l'idée de progrès. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, 437-454.
- Freud, S. (1994). *Das Ich und das Es. Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main : Fischer Taschenbuch-Verlag.
- Freud, S. (2012). *Psychologie des masses et analyse du moi*. Paris : Payot.
- Freud, S. (2010). *Totem et Tabou*. Paris : Gallimard.
- Jonsson, S. (2013). *Crowds and Democracy : the Idea and Image of the Masses from Revolution to Fascism*. New York : Columbia University Press.
- Kaufmann, P. (1979). *L'inconscient du politique*. Paris : PUF.

Giso Amendola. Full Professor of Sociology of Law and Global Governance at the Dipartimento di Scienze politiche e della Comunicazione, Università degli Studi di Salerno. Amendola investigates transformations of contemporary governance and constitutional balances, in their relationship with social movements action and the transformation of individual and collective subjectivity. Among his latest publications, the collected of works *La linea del genere. Politiche dell'identità e produzione di soggettività* (with Roberta Pompili, ombre corte 2018), and *Costituzioni precarie* (manifestolibri, 2016).

Contact: adaamendola@unisa.it

LEGAL SUBJECT, ABSTRACTION, PRODUCTION. ACTUALITY OF PAŠUKANIS¹

Giso Amendola

Università degli Studi di Salerno

Abstract

Pašukanis' theory of law is a sample of critique of political economy rigorously applied to the theory of law. Thanks to the concept of determined abstraction, Pašukanis builds a critique of juridical abstraction avoiding the idea of law as a mere ideological over-structure; but, at the same time, this critique maintains the solid connection between form of law and capitalist relations of production. On one hand, the design of juridical subject allows a conception of juridical relations as a relationship between (formally) autonomous and equal subjects; on the other hand, it bounds the production of juridical subject and relation to the commodity exchange and to the law of value. Nowadays, Pašukanis helps us to reconsider a critique of the juridical subject linked to the critique of political economy inside new modes of production, rethinking the relationship between the critique of juridical abstraction and the social production, seen as production of subjectivity.

Keywords

Pašukanis, abstraction, legal subject, commodity-form theory, production of subjectivity.

¹ Reception date: 30th January 2020; acceptance date: 10th March 2020. This article is the result of research activities held at the Dipartimento di Scienze Politiche, Università degli Studi di Salerno.

Resumen

La teoría del derecho de Pašukanis es un ejemplo de la aplicación rigurosa de la crítica de la economía política a la crítica del derecho. El concepto de abstracción determinada permite a Pašukanis construir una crítica de la abstracción jurídica que evita considerar el derecho como una mera superestructura ideológica, pero, al mismo tiempo, vincula estrechamente la forma jurídica a las relaciones de producción capitalistas. Por un lado, la formación del sujeto jurídico formal permite construir la relación jurídica como una relación entre sujetos (formalmente) libres e iguales; por otro vincula estrechamente la producción del sujeto y la relación jurídica con el intercambio de bienes y el funcionamiento de la ley del valor. Hoy en día, Pašukanis nos permite reanudar una crítica del sujeto jurídico vinculada a la crítica de la economía política en los nuevos modos de producción y repensar la relación entre la crítica de la abstracción jurídica y la producción social como producción de subjetividad.

Palabras clave

Pašukanis, abstracción, sujeto legal, teoría de la forma mercantil, producción de subjetividad.

Actuality of Pašukanis' Legal Theory

Pašukanis' critique of the law occupies a unique position in the debate on Marxism and law: on the one hand he tries to be rigorously faithful to Marx's methodology, especially to the one of *The Capital* and of the critique of political economy. On the other hand, from this methodological fidelity, referred to Marx rather than to Marxisms, he derives a reading of law that strictly avoids the reduction of society to a mere superstructure. Pašukanis criticizes the vision of law as simple ideology. The law is inseparable from the social relations constituted within the relations of production; it is part of the structure of bourgeois society. Although law is an expression of economic relations, it is not a superstructure that can be entirely solved in the productive structure: there is no concession in Pašukanis to a devaluation of the legal form, no reductionist reading of law (Scalone, 2018, pp. 49-50). The legal form is indeed the truth of modern bourgeois law: it is an historically determined form, and strictly homologous to the relations of production. But the form is determining for the law: the juridical form is the key to understanding the structural conjunction between law and capitalism, much more than the particular contents it incorporates from time to time.

In this way, Pašukanis can develop a critique of legal concepts that recognizes all their constructive force, their specific and determined reality. And at the same time seemingly, he can reconnect this critique to a critique of political economy, bringing them back to the productive logic of capital, without turning them into ghosts or ideological cover-ups. In a rethinking of the history of the juridical subject, its position ends up being very useful, because it takes the formative capacity of this concept seriously, and at the same time it allows the Marxian exercise of descent into the laboratories of production: in this case, despite the fact that this terminology does not belong to the lexicon of Pašukanis, (nevertheless being very close to the kind of problems that its reading raises), we could say that it allows us to descend into the laboratories of the production of subjectivity.

A first reason of interest is certainly the fact that Pašukanis contrasts Marxism which is seen as a denunciation of the deceptions of ideology, with a Marxism of abstraction. Capital is a machine, capable of abstraction; it creates a configuration of social relations that replace real relations, i.e. takes their place; but at the same time, those relations are not simply ideological doubles. Social relations are not false or mere mystifications: they are creations of the Capital, understandable only within the overall reality of the Capitalist social relations.

The great methodological usefulness of Pašukanis' thought lies in the ability of using this method to build a constitutive relationship between the abstraction of the Capital and legal abstraction. The echo between the abstraction of capital and that of law is a valuable tool in dealing with the study of the legal subject. Indeed, abstraction is, a key element in the construction of the legal subject as stated in the experience of legal modernity. The juridical subject is constituted by abstraction: it is a juridical construction whose strength is precisely that of being constituted by that abstraction which is filtered from all the particularities, from the concreteness of individual lives and individual positions. The juridical subject imposes itself precisely because of this capacity to constitute itself as a mask. The Chapter XVI of Hobbes' *Leviathan* recalls this capacity in a paradigmatic way throughout modern experience: the natural person is itself a mask, an *artificial construction*². For Pašukanis, a juridical concept such as that of *subject* is certainly an abstract form, like all juridical concepts. Indeed, the relationship between abstract legal subjects is the very definition of law: the very definition of the legal system is the relationship between subjects. And yet, it is common knowledge that abstraction cannot be traced back to the juridical science. It is true that the juridical phenomenon is essentially form, and form, for its part, is the relationship between subjects: a definition that brings Pašukanis closer to the many approaches that see law as a relational or institutional phenomenon, and that tend to detach law from the form of the law and state production. However, according to Pašukanis, this investigation of form must be conducted with the Marxian method: the formal abstraction of law can only be explained as long as it is related to the corresponding capacity of capitalism to produce exchange value separate and abstract from the value of use. If the juridical form is abstraction, the meaning of that form must be sought, for Pašukanis, in the process of producing goods: just as the labor employed to produce a commodity appears in the commodity form as an abstract exchange value in relation to the labor employed to produce it. So, the juridical form presents itself as a form of regulation in relation to its content and the acts of will necessary to produce it. Pašukanis (2002) considers this homology between legal form and commodity, to have its precise root in the capitalist system of production. Legal form and commodity form are homologous precisely because the legal form, the relationship between legal entities, is conceivable only within the capitalist system.

2. On the relationship between the theme of the mask in Hobbes and Marxian abstraction, in particular with reference to the *öconomischen Charaktermasken* of the First Book of *Capital*, with reference to the theme of the person in Pašukanis, see comments in Mezzadra (2014).

Law in its general definitions, law as form, does not exist in the heads and the theories of learned jurists. It has a parallel, real history which unfolds not as a set of ideas, but as a specific set of relations which men enter into not by conscious choice, but because the relations of production compel them to do so. (p. 68)

Following the method of the critique of political economy, abstraction is exclusively given within the specific mode of capitalist production and would not be conceivable without that mode of production. The *abstract labour* is precisely the product of abstraction as related to all the particular forms of labour, and yet only the capitalist production via its industrial phase, allows to conceive the concept of abstract labour. The abstraction of the concept comes as a result of that process that enables abstraction, while simultaneously indicating the trend of that development: from concrete labour, precisely, towards abstract labour.

On the basis of these methodological premises, the classic abstraction of the modern juridical subject, is claimed by Pašukanis to be able to be both fully accepted, without relegating it to ideological falsification, and closely related to capitalist production. The subject is the production of capital: nevertheless, capitalist production is fully expressed in legal conceptuality, starting from the subject of law. The particular labour produces the abstract exchange value of the commodity: but in the realm of exchange value, labour becomes abstract and generally considered. Within this transformation, the concreteness of the subjects is transformed into the abstraction of the legal subject, into its impersonality: Pašukanis significantly insists on the fact that this happens according to the logic dictated by the law of value. Indeed, juridical form and commodity form are reflected, it is precisely because they are both part of the process of valorization: “Man becomes a legal subject by virtue of the same necessity which transforms the product of nature into a commodity complete with the enigmatic property of value” (Pašukanis, 2002, p.68).

The juridical form is the guarantee of the valorization process: only the presence of free individuals legally capable of contracting can ensure capitalist valorization; in the same way, only within capitalist production that certain process of abstraction is produced, from which the juridical subject rises, because only within the production of goods and within the world of exchange value is the abstract juridical subject imaginable. The fetishism of the law, Pašukanis may say that of the commodity.

The private subject

The legal entity which Pašukanis speaks about is, more precisely, the legal entity of private law, the one that characterizes the specific contractual exchange relationship. For Pašukanis, if the law is conceivable only within the creation of capitalist value, it can only be a relationship of exchange between the “carriers” of goods, as Marx shows in the first book of *Capital*. Only the free man can exchange his labor force: and only property provides the basis of the free trade relationship which is responsible for the creation of goods. The production of the subject is therefore, stated by for Pašukanis, to be entirely immersed in the relationship of exchange: private law is indeed the only true law, as it is inevitable, giving the fact that law is essentially the form of the relationship of exchange.

However, isn't this insistence on the legal subject as a private subject an ideological act, undertaking precisely in the form of concealment and disguise? Doesn't it presuppose, as Hans Kelsen pointed out, a coincidence between the consideration of the juridical form as a whole and a specific ideological content, (the capitalist-bourgeois one)? The hitherto point of discourse is that Pašukanis considers the distinction between legal form and its ideological content senseless. It is not this or that ideologically determined content of the norms that is an expression of the capitalist mode of production: what is intrinsically linked to capital is precisely the legal form as such. The juridical form of capital is the one that guarantees and expresses the process of valorization: the juridical form within which the creation of goods and capitalist valorization is given is precisely that of the contractual exchange between abstract juridical subjects.

The objections of the kind raised by Kelsen have always been seen within Pašukanis' insistence on the private form of the contract and on the relationship between subjects as the “essential” nucleus of law, an underestimation of the forming moment of the public subject, and ultimately of the State, in the construction of the modern legal project. The suspicion, for these interpreters, is that it ends up preventing a real critique of power, underestimating the moment of politics, decision making and its public monopoly, in constructing the conditions of exploitation. After all, Pašukanis seems to contribute to the concealment of the exploitation itself, making the moment of imposition, force and violence secondary in favor of an entirely relational and horizontal representation of bourgeois law. In short, he seems to take too seriously the ‘liberal’ self-representation of bourgeois jurists. In some way, as Kelsen argues, it is precisely Pašukanis who appears to accept in a completely ideological way the historical presuppositions of a particular

modality of the juridical relationship, the bourgeois-proprietarian one, elevating it to the essence of law (Kelsen, 1948)³.

Clearly, what is at stake here is profoundly important in the contemporary debate. Can a definition of law centered on private law, which recognizes the nature of the autonomy of private individuals as ‘primary’ and not derived from the public, on subjects and their capacity to produce norms (the autonomy of negotiation and contract), constitute a critique of liberal law, which reveals its measure of exploitation? Or perhaps a critique of the law can primarily be but a critique of public law, of the state apparatus? but should it then be primarily focused on the productive and fundamental nature of the “sovereign” command and the primary role of the state?

Let us move the discourse point on the method in order to understand Pašukanis’ position. Legal concepts are defined abstractions: constructions that have their own “reality”, which on its part cannot be separated from the relations of production within which the operation of abstraction becomes possible. Ideology, mystification, consists not in a presumed ideological essence of the concepts themselves, (which perform a very precise and concrete function both in the method and in the construction of the reality of social relations) but in the concealment of the relationship between the abstract construction and the social and productive dynamics (Loiseau, 2018, pp. 217-230).

In this framework, the construction of the legal entity of private law is central, as it allows to deliver the framework of legal relations that innervates / stimulates the entire merchant society. It is necessary to begin with the private law, not because one wants to adhere to a ‘relational’ and pacifying image of law, but precisely because it is in the construction of that subject and the relationship of exchange that the ‘secret’ of the construction of the relationship of capital is built. Bourgeois law, in this sense, does not mystify, on the contrary it reveals this relationship. The subject is constructed as free, and the relationship as contractual, precisely to enable the construction of mercantile exchange and therefore of the inherent exploitation. In this sense, a critique must necessarily be founded on the constitution of the private subject and its autonomy, grasping the decisive centrality of this process, and robbing private autonomy as a mere ideological coverage of the relationship of domination: it is precisely according to the mode through which that “free” subject is formed, or rather in the construction of its

3. Parallel to the reduction to theory of the legal relationship that Kelsen makes, is on the side of economic relations, the one moved by Korsch (Korsch, 2002): for Korsch, in Pašukanis the focus is on distribution and not on production. Even this critique confuses the reconstruction that Pašukanis offers of abstraction —which actually builds bourgeois society as a society of exchange between equals— with the capitalist valorization that marks its functioning: it is the reference to value that produces the descent into the laboratories of production.

abstraction, that the “concrete” exploitation is revealed. The juridical ideology mystifies all this, not because it pretends to be a contract between autonomous subjects, where instead there would be pure overpowering and domination: the “juridical project” of the merchant society builds its abstract subject, and at the same time, its free will, immediately translating it into freedom to contract. The mystification consists, instead, in hiding the link between the construction of the subject and the relations of production through which the abstract subject constitutes the form. Pašukanis continually insists on this: the construction of the juridical subject cannot be separated from the relationship of capital. It is the law of value that is at the heart of the legal construction, as there the formalism of the private legal construction breaks down. Pašukanis’ constantly refers to the first book of the *Capital*: the separation of the value of use and the value of exchange is the constitutive component of legal abstraction, and the construction of the juridical subject. The law of value marks the whole field of legal construction, which can only conceal exploitation because it hides its being an integral part of the process of valorization. The law of value is at the heart of the legal norm itself: the generality and (legal) abstractness of the law is not comprehensible outside the (capitalist) abstraction that constructs the goods, the subjects (owners) and the relationships (of exchange):

Only when bourgeois relations are fully developed does law become abstract in character. Every person becomes man in the abstract, all labor becomes socially useful labor in the abstract, every subject becomes an abstract legal subject. At the same time, the norm takes on the logically perfected form of abstract universal law. The legal subject is thus an abstract owner of commodities raised to the heavens. (Pašukanis 2002, 120-121)

The priority of the private law over the public law does not therefore conceal exploitation: instead, it draws attention to its logic. Within the contemporary debate, this insistence on private law and its forms, starting from the legal subject/legal shop nexus, is evidently a valuable starting point; this is precisely because by insisting on the formal construction, the private law and its forms allow the reopening of the link between the legal form and the relations of production. Pašukanis’ commodity form theory of law⁴ enables to start a critique of the legal subject, bringing its abstraction to the dimension of production, precisely to the production of goods. The construction of the abstract

4. This denomination, like the similar expression *commodity exchange theory of law*, through which Pašukanis’ theory of law is commonly referred to in the Anglo-Saxon debate, is not reflected in Pašukanis’ work (Koen, 2011, p. 115, 27).

legal subject is understandable only within the transformation of the value of use, the value of exchange: in the laboratory of the subject, this process corresponds, and Pašukanis insists very clearly with it, to the transformation of the labor force within the legal code of ownership. The owner subject inserts the labor force into the game of bargaining between free and equal: and it is precisely the construction of a plan of subjects endowed with formal equality and freedom to contract that constitutes, for Pašukanis, the heart of exploitation.

Critique of the law, in this way, evidently conquers a central ground: as it invests the heart of the construction of legal subjectivity, in its close relationship with property. The construction of the abstract subject is the construction of the owner subject: the *proprium* is, in modern law, even before the centrality of the relationship between subject and thing, the constitution of the subject itself, the form of its subjectivity, the legal transformation of the labor force into an object of exchange, and, in other words, into a labor that is exchangeable and separate from the living body of the subject. Once again, the fetishism of goods finds its completion in the fetishism of legal concepts, beginning with the legal subject, which is representative and bearer of the goods. Once this starting point is fully explained, the critique of the law can act as a continuous opening of the legal form to relations of production. In this context, Pašukanis points out that the critique should focus on the processes through which this relationship between the production of the subject and the production of goods is mystified. The ideology of the subject, derived from natural law can evidently be a starting point: on the one hand, natural law says the truth about the functioning of the mercantile society, presenting its structure as a contract between free and equal subjects. On the other hand, it produces legal ideology and mystification, as it separates the determined abstraction of the juridical subject from its material conditions of production; in so doing it presents the abstract juridical subject as the moral foundation of human rights, cutting away its relationship with the functioning of the law of value. This, in Pašukanis' language, is his impersonal mysticism of valorization.

There is no proletarian law: the critique of the public subject and the state

The primary focus on the legal construction of the subject of private law clearly relativizes the role of the state as the center of bourgeois legal production. If, however, one wishes to trace a genealogy of the legal form that reopens the relationship between legal

abstraction and production, norm and value, the form of the legal subject and the form of the commodity, then the relativization of the role of the state and state sovereignty in the construction of the legal project is inevitable. The legal structure is founded upon the construction of the subject and the constitutive link between subject and property, between legal and formal conception of legal equality and the market. Pašukanis (2002) justly deduces a non-constitutive role of the state subject: the state guarantees the legal-formal structure of the merchant society, but does not constitute it.

It is readily evident that the logic of juridical concepts corresponds to the logic of the social relations of a commodity-producing society. It is precisely in these relations – and not in the permission of authority – that the roots of the system of private law should be sought. Yet the logic of the relations of dominance and subservience can only be partially accommodated within the system of juridical concepts. That is why the juridical conception of the state can never become a theory, but remains always an ideological distortion of the facts. (p. 96)

Above all, the state always remains in a dissymmetrical position in relation to this structure. Contrary to the assertions made by many commentators, Pašukanis' approach cannot be confused with a simple theoretical putting in brackets of the role of the Public and of statehood. In fact, Pašukanis insists on presence of the state. The state responds to imbalances, dysfunctions and conflicts within the structure of mercantile society and bourgeois law. Pašukanis does not ignore the role of progressive socialization of property which sees the state as the protagonist. On the contrary, he insists that the project of legal abstraction takes place within the state, which is called upon to ensure the functioning of the law of value. The hitherto inconsistency is, however, that the role of the state remains that of ensuring public coercion. Although it is involved in the processes of socialization (of labor and capital), the state remains irreducibly in control. And here Pašukanis reveals the radicality of the choice of starting the process with the structure of private law: the coercive intervention of the state, although perfectly understandable within the processes of valorization, remains external to the contractual structure and relationship of legal abstraction. Its intervention is required and imposed by conflicts and struggles: but, in intervening, the state far from signaling the progressive integration and socialization of the bourgeois juridical project, it in fact indicates precisely the irreducibility of violence to every progressive absorption in the processes of socialization. Thus, the history of the rule of law traced by Pašukanis becomes not one

of a progressive transformation from the liberal rule of law to the welfare state, rather the history of a dynamic of conflict. The more the class struggle forces the state to intervene to transform the proprietary legal structure, the more its externality reveals itself as an “imperative” element that cannot be harmonized in that structure. Showing how that structure is crossed by conflicts that cannot be resolved through some progressive rationalization by public power:

The state as a power factor in internal and foreign policy - that is the correction which the bourgeoisie was forced to make to the theory and practice of its ‘constitutional state’. The more the hegemony of the bourgeoisie was shattered, the more compromising these corrections became, the more quickly the ‘constitutional state’ was transformed into a disembodied shadow, until finally the extraordinary sharpening of the class struggle forced the bourgeoisie to discard the mask of the constitutional state altogether, revealing the nature of state power as the organized power of one class over the other. (Pašukanis, 2002, p. 150)

Against the imperative theories but also against Kelsenian normativism -or at least against a somewhat simplified image that Pašukanis offers of that normativism- Pašukanis puts the state and legal structure, command and abstraction into tension: this tension, however, is politically productive, because it continually reopens the conflict within the legal structure, and between legal structure and class struggle, instead of bringing the history of law back to a linear and progressive integration of social drives. The state is not dissolvable in law, it intervenes in it because the process of valorization continually requires the intervention of public coercion and command: but it is an intervention required not by virtue of a superior public synthesis of the conflict generated within the relations of production. The impossibility of a peaceful translation of the labor force into contracted goods does not find a solution in the progressive socialization of property within the state: the conflict calls the state, but the state’s response to class pressure contains an element of imperative violence which, far from integrating itself into the fabric of the norms, continually questions its formal coherence.

If the investigation of the subject of law sheds light on the close connection between subjectivity, property and value, the critique of imperativism and the underlining of the measure of externality (and violence) that the state preserves with respect to the juridical construction of the relations of exchange, it shows how the progressive socialization of property, and the publicizing of the relations of exchange, incorporates the thrust

of the class struggle, which continuously forces the state to transform the proprietary structure of the rule of law: this transformation intervenes within the process of valorization, but does not overcome nor tame it. On the contrary, it reveals its conflictual dynamic and brings back to the surface the elements of clash and domination: those elements that permanently recall the original accumulation that prepared the construction of legal subjectivity and the society of exchange. The externality of the state repeats in some form the original cut, the one which, by separating labor force and means of production, prepared the construction of labor force as a commodity and its 'representative' as an abstract subject, which ultimately is recalled by Pašukanis to be 'commodity form'. The state then cannot be a place of synthesis, nor a place for regulating the process of valorization. Consequently, the appearing of the private subject, the "social" functionalization of property, the socializing transformation of the rule of law, cannot constitute a horizon of overcoming exploitation.

The extinction of the law. Critique of the subject and new institutions

There is, therefore, no legal socialism. For Pašukanis, this is the decisive line against Stalinism. Pašukanis obviously does not deny the need for a legal structure in organizing the transition, as stated by the true interpreters, who attributes to him a simplistic, "proudhonian" if not anarchist, underestimation of the state. The transition is indeed its fundamental problem: the point is that the mediation of public intervention cannot be confused with a socialist transformation of the legal structure. For Pašukanis there is no law out the bourgeois law. That is why even the intervention of the institutions of the Revolution cannot be, as long as they use the juridical form, anything other than the production of bourgeois law, even though in tension and contradiction.

Pašukanis' theory of law aims to bring out precisely this tension. If the socialization of property in public law is impossible, and if it is just a mistake derived from the imperativist and normativist belief that the law is an empty box for any content, therefore even socialist content, it is necessary to maintain the tension between the legal forms - the use of which, even in transition, in any case cannot be avoided - and the organization of the labour force, which remains disconnected from the legal form. If on abstraction Pašukanis proclaims his loyalty to the Contribution to the Critique of Political Economy and to the first book of *The Capital*, here 'his' textbook is the

Critique of the Gotha Programme. His critical objective is exactly the same of the Marxian intervention: the ideological illusion that the State could be an instrument for a regulation different from the bourgeois laws. Pašukanis does not deny the need for a public regulation or coercion, even during the revolutionary transition: but, like Marx in the *Critique of the Gotha Programme*, he insists that the elements of equality implied by this regulation, even if applied in order to transform the bourgeois laws, cannot subvert the form of the bourgeois laws. And, as we know, for Pašukanis this form is the key. Every law is a bourgeois law. There is no such thing as a proletarian law.

That means the legal instruments will be applied during the transition, but the revolutionary transformation will not take place thanks to the law. The key for the transformation will be only the organization of productive forces. At the same time, the organization of productive forces will replace the juridical form of regulation with other ones:

The transition period – as Marx showed in his Critique of the Gotha Programme – is characterized by the fact that social relations will, for a time, necessarily continue to be constrained by the ‘narrow horizon of bourgeois right’. (...) Nevertheless, Marx says, even when the market and market exchange have been completely abolished, the new communist society will of necessity be ‘in every respect, economically, morally and intellectually still stamped with the birth marks of the old society from whose womb it emerges. (Pašukanis, 2002, p. 62)

The transformations of production relationships are always crucial: “The withering away of law, and with it, of the state, ensues, in Marx’s view, only after ‘labour has become not only a means of life but life’s prime want’, when the productive forces grow together with the all-round development of the individual” (Pašukanis 2002, p. 63). The task of the critique of law then lies in breaking the abstractness of legal forms, refusing to eternalize it, even if the intention is to fulfil it with a socialist content. The aim is to gradually elaborate modes of administration adapted to this flowering. A multiform human bloom: against the formal ‘equality’ that characterizes the construction of the abstract subject.

For various interpreters, the idea of the progressive extinction of law, and its replacement with forms of administration and regulation not based on abstract subjects, property and contractual exchange, is a kind of ‘sansimonism’, a confidence in the ability of the administration of things to definitively replace juridical mediation: a project of the

deterioration of law in technique, a bad positivistic utopia that would block the critical force of Pašukanis' thought (Cossutta, 1992).

It is hard to deny that the issue of the development of productive forces and planning, at the time, could easily falling back into a unilateral confidence in technical development and the growth of an administrative regulatory apparatus: especially if we remember the front against the Stalinist statization, on which Pašukanis was deeply, and in the end tragically, committed.

However, if we resume the sense of the relationship between legal form, subject and capitalist valorisation, we can see another sense in his insistence on the extinction of the law, beyond an allegedly too 'simple' and naive opposition between state command and technical administration. If the juridical form and its subject are not neutral, but historically and theoretically linked to capitalist valorisation, juridical abstraction cannot be considered just an instrument that can be oriented indefinitely to any purpose. The point concerns the concepts of law, legal entity and autonomy. Pašukanis' theses remain an important warning about the limits of the use of legal instruments in an anti-ownership function. Legal abstraction produces its subject: using the law, both public and private, against the centrality of ownership and exploitation, we must be aware of the non-neutrality of the legal form itself; in particular, we must be aware of the non-neutrality of its "neutral" and abstract subject. In the contemporary debate on the possibility of new forms of regulation, Pašukanis warns us on the futility to fight the property with strategies based on some resurrection of the pure and simple centrality of the State or public law resurrection – implausible at least. The key to exploitation is already in the construction of subject ownership, and without its radical transformation, the call for State regulation will end up exclusively in replicating the path of a nationalization of property, leaving its centrality unchanged, and with it the mechanisms of value extraction. However, the most interesting point today is probably the second one: even outside the neo-statalist proposals, the use of private legal instruments, for example the use of private autonomy and the contract for the creation of forms of post-national regulation, must in any case come to terms with the form of the legal subject. Pašukanis' thesis contains a strong theoretical warning also for the contemporary debate: the organization of non-proprietary forms must be able to criticize the juridical subject, and to break the juridical abstraction by going down into the laboratories of production, connecting the theme of regulation forms directly to the forms of productive forces organization. It is clear that productive forces today accumulated a very different force of socialization from the one Pašukanis was

used to: above all, today production goes directly through the field of subjectivity. Legal experiment, first of all the experiments of creation and inventions of non-state institutions, cannot think the use of law without a confrontation with the field of production, in particular the field of production of subjectivity. The abstraction of the legal subject is, as Pašukanis pointed out, the secret of capitalist exchange. Faced with the extractive forms of financial capitalism, the production of experimentation in the field of law has before it the task of ‘inventing’ new forms of regulation and also new forms of abstraction, which invent forms worthy of the production of contemporary subjectivity⁵. Today, the production of subjectivity, the “production of man for man”, entirely charge the field of the subject, subverting the logic of legal abstraction, and bringing again the materiality of bodies, differences and affections to the core. The contemporary centrality of intersectional conflicts, simultaneously on the line of gender, race and class, tell us the end of the centrality of the abstract legal subject, and, at the same time, brings out the complexity, but also the strength, of the new subjective composition of ‘productive forces’. Any discussion on the production of institutions, on new forms of regulation, on possible uses of law in an anti-proprietary sense, must go through the critique of the formal legal subject and, at the same time, recognize the link between that model of subject, ‘its’ autonomy, ‘its’ freedom and capitalist extraction. Only through this critical work, which breaks the juridical subject and its centrality, and places itself at the height of the new productive forces, namely the production of contemporary subjectivity, can the juridical instruments of autonomy, contract and institution also find an innovative use. Pašukanis’ warning that every law is always bourgeois law, and that the development horizon of productive forces is only the extinction of that law, not the reproduction of that form of abstraction and its subject, is still very useful as a guideline in the debate on the creation of new forms of regulation and institutions that are not ‘nationalistic, not sovereign and not proprietary.

Translated by Carmelo Nigro

5. In this direction, Negri (2017) insists on the link between extractivism and abstraction, and on that between property, subject and legal form, as moments of topicality and political usefulness of Pašukanis. He recently returned on this point, with a new postscript on his important essay written in 1973.

References

- Cossutta, M. (1992). *Formalismo sovietico. Delle teorie giuridiche di Vyšinsky, Stučka, Pašukanis*. Napoli: ESI.
- Kelsen, H. (1948). *The Political Theory of Bolshevism: A Critical Analysis*. Berkley: University of California Press.
- Koen, R. (2011). *In defense of Pashukanism*. *Potchefstroom Electronic Law Journal*, 14(4), 103-69.
- Korsch, K. (2002). Appendix: An Assessment by Karl Korsch. In E.B. Pašukanis, *Law and Marxism. A General Theory (ed. or. 1929)* (pp. 189-195). London: Pluto Press.
- Loiseau, L. (2018). Penser la réalité du droit avec E.B. Pašukanis (Postface). In E.B. Pašukanis, *La théorie générale du droit et le marxisme*. Toulouse: Editions de l'Asymétrie.
- Pašukanis, E.B. (2002). *Law and Marxism. A General Theory (ed. or. 1929)*. London: Pluto Press.
- Mezzadra, S. (2014). *Nei cantieri marxiani. Il soggetto e la sua produzione*. Roma: Manifestolibri.
- Scalone, A. (2018). *Diritto e soggettivazione in Marx*. In L. Basso, M. Basso, F. Raimondi, & S. Visentin (Eds.), *Marx: la produzione del soggetto*. Roma: Deriveapprodi.
- Negri, A. (2017). Reading Pashukanis: Discussion Notes. *Stasis*, 5(2), 8-49.

.....
Stefano Pippa. Research Fellow in Political Philosophy at the Università di Milano-Bicocca. He studied at Padua and Pisa Universities (Italy) and received his Ph.D. in 2016 from the Centre for Research in Modern European Philosophy (CRMEP), Kingston University, UK. His research interests focus on the thought of L. Althusser, post-althusserianism and contemporary critical theory. His monograph on Althusser was published in 2019 (*Althusser and Contingency*, Mimesis International).

Contact: stefano.pippa@unimib.it
.....

“A HEAP OF SPLINTERS ON THE FLOOR”. IDEOLOGY AND DIS INTERPELLATION IN ALTHUSSER¹

Stefano Pippa

Università di Milano-Bicocca

Abstract

One of the most persistent allegations levelled against Althusser’s theory of ideology is that it does not permit to think the moment of resistance to the grip of “interpellation”, not allowing any space for the possibility of the subject to disentangle herself/himself from its power. Challenging this widespread view, this article aims to bring to the fore the widely unrecognized presence, within Althusser’s own theorization, of an implicit theory of “disinterpellation” *ante litteram*, which Althusser develops in his 1962 essay “The “Piccolo Teatro”: Bertolazzi and Brecht. Notes on a Materialist Theatre”. The article will argue that Althusser’s text, if read “symptomatically”, permits to define the general conditions of possibility of a “break” with and within one’s own subjectivity, i.e., with the endless circle of ideological recognition. This break, which I interpret as a “metapolitical moment” of de-subjectivation, constitutes the necessary premise for the transformation of a spectator into an “actor”. As such, it represents the still incomplete but necessary starting point for the constitution of a new political subjectivity.

1. Reception date: 21st January 2020; acceptance date: 2nd March 2020. This article is the result of research activities held at the Dipartimento di Scienze umane, Università di Milano-Bicocca.

Keywords

Althusser, ideology, disinterpellation, Brecht, subjectivity.

Resumen

Una de las acusaciones más persistentes en contra de la teoría de la ideología de Althusser es que no permite pensar el momento de resistencia a la «interpelación», ni ningún espacio para la posibilidad de que el sujeto se desenrede de su poder. Desafiando esta visión, este artículo tiene como objetivo destacar la presencia, ampliamente desconocida dentro de la propia teorización de Althusser, de una teoría implícita de «desinterpelación» *ante litteram*, que Althusser desarrolla en su ensayo de 1962 «El «Piccolo Teatro»: Bertolazzi y Brecht. Apuntes sobre un teatro materialista». Este artículo argumentará que el texto de Althusser, si se lee «sintomáticamente», permite definir las condiciones generales de posibilidad de una «ruptura» con y dentro de la propia subjetividad, es decir, con el círculo infinito de reconocimiento ideológico. Esta ruptura, que interpreto como un «momento metapolítico» de des-subjetivación, constituye la premisa necesaria para la transformación de un espectador en un «actor». Como tal, representa el punto de partida, aún incompleto pero necesario, para la constitución de una nueva subjetividad política.

Palabras clave

Althusser, ideología, desinterpelación, Brecht, subjetividad.

The question of subject and subjectivity runs through all of Althusser's work. Surely, it runs through it *in a polemical form*, since Althusser is almost universally recognized as the champion of theoretical anti-humanism, of structures, as the proponent of a "non-ideological concept of history as a process *without* subject", to use Descombe's words (1979, p. 95). So, what would Althusser have to tell us about the theme that came to the fore, as a theoretical-political need, *after* the season of althusserianism, which can be described, borrowing Badiou's (2007) words, as the need to elaborate a post-cartesian doctrine of the subject, of whose unfolding we would be contemporaries? (p. 1). No doubt, this unfolding runs through a large part of contemporary critical theory or philosophy, in the predominant forms of the hysterical subject, the post-evental subject, the subject of resistance, the populist subject, the hegemonic subject, the subject of disagreement, the multitudinous subject... The question is even more paradoxical since the rethinking of the issue of subject, in its various forms (certainly not assimilable to each other, but which are part of the same broad line of research), has usually taken shape *against* the explicit project of althusserianism. Is not the majority of the attempts to reconceptualize subjectivity after structuralism in the field of critical theory, almost invariably, premised either on a criticism of Althusser, or on a choice alternative to him? (Lacan instead of Althusser; Foucault instead of Althusser; Gramsci instead of Althusser...) Starting from this scenario, what exactly is the relevance of a return to Althusser on the question of subjectivity?

Before turning to the reasons why going back to Althusser with this question in mind is not textually unwarranted, one can note that it was Badiou himself—previously a fierce critic of "althusserianism"—who returned to this problem in a recent essay. In *Metapolitics*, Badiou (2006) argues that Althusser's complex trajectory of thought constitutes an attempt to register, in the element of philosophy, the "thinkability of politics after Stalin" (p. 61). Noting the tension in Althusser's work between his critique of the "subject" as an ideological and "statist" notion and his insistence, evident in the post-theoreticist phase, on politics as "*prise de parti*", "choice" and "militancy", he argues that these expressions serve as an indicator that for Althusser "what is at stake in politics is precisely of the order of the subjective". Thus, for him, Althusser's critique of the subject leads us to the following question: "can one think that there is subjectivity without subject?" (Badiou, 2006, p. 64). Although Badiou's assumption that the "subject" is in Althusser completely reducible to being a figure of the State is rather problematic, as I argued elsewhere (Pippa, 2019b), the expression "subjectivity without subject" brings to the fore a real problem: if Althusser tries to think the "without" of the "subject" as a

condition of politics, in what way does he think it? For Badiou (2006), Althusser's philosophy is "evidently incomplete" here, since it does not make this "without" an explicit theme of reflection (p. 64), only alluding to it through expressions such as "choice" and "*prise de parti*". The problem identified by Badiou in Althusser would therefore take the following form: in his theory of ideology, Althusser does not think the mechanism of the break with the ideological subjection that makes us "subjects", and so does not fully think politics beyond the State-induced subject-form (that which, of course, Badiou claims for himself).

What I will discuss over the following pages is that, instead, Althusser *does* tackle this problem, whose formulation is even prior to the explicit elaboration of the theory of ideology as "interpellation of individuals as subjects" (2008, p. 44). He does so in a direct manner—and not simply in the defective forms that Badiou attributes to him—by thinking the break with the ideological forms of consciousness in which individuals "live" their world as a result of an encounter with a radical exteriority, thus sketching a theory of de-subjectification which I will call, for consistency with Althusser's vocabulary, "disinterpellation". The core of this theory is to be found in the 1962 essay "The "Piccolo Teatro": Bertolazzi and Brecht" collected in *For Marx* (Althusser, 2005, pp. 129-150) (to which Badiou, curiously enough, never refers). This long-neglected essay² bears unequivocal witness, I think, to Althusser's interest for the moment of the subjective transformation of the individuals caught in the grip of ideology and attempts to elucidate a general (that is, not purely epistemological) mechanism of the break with ideology. However, the concept of "disinterpellation" is not formulated by Althusser, being present in his text only in a "practical" state, much like for him the concept of "structural causality" was present in Marx's *Capital* without it being produced as an explicit notion. This is because, I shall argue, Althusser both identifies it and its internal features, and at the same time covers it over in the very moment he attempts to generalize it as a more comprehensive theory of rupture with ideology through Brecht's notion of "estrangement". By doing so, Althusser renders the concept of "disinterpellation" almost invisible, and—what is worse—somewhat reduces its "metapolitical"³ content to an immediate re-politicization thought as the acquisition of a new "consciousness".

To flesh out my thesis, I will first look at Althusser's reading of the play staged by Strehler, in order to show how Althusser first outlines what I will call "disinterpellation"

2. Which has received serious attention only over the last years, in the new studies on Althusser of the past two decades. See Montag (2003), Morfino (2014), Bargu (2012; 2015), Balibar (2015), Pippa (2019a).

3. Whilst I borrow the term from Critchley (2013, p. 92), I give it a different content, as will be apparent in the following of the paper, linking it to a materialist framework, not to an ethical one as it is in Critchley.

through an anti-Hegelian analysis of Bertolazzi's play, and of the character of Nina in particular. I will then focus on Althusser's engagement with Brecht's concept of "estrangement", arguing that his reading of Brecht leads him to accept certain assumptions that are not warranted by his own analysis of the play, a circumstance that I interpret as the reason for Althusser's failure to "produce" the concept of "disinterpellation". Finally, distinguishing my reading from other interpretations, I will argue that "disinterpellation", if properly understood, brings to the fore the "metapolitical" moment of the "break without content", and suggest that them constitutes the proper *locus* in which Althusser thinks, albeit only in the "symptoms" of his own text, the possibility of politics beyond the "subject-form" as the moment of "choice" and "*pris de parti*"⁴.

Nina: "Rupture" and "Beginning". A Counter-*Phenomenology* of Consciousness

Althusser's essay finds its origin in a lived "experience"⁵ as a spectator of Bertolazzi's play *El nost Milan* staged in Paris by Strehler in 1962. Against the Parisian critics who described it as a pathetic "*melodrame miserabiliste*" (Althusser, 2005, p. 133), Althusser is fascinated by the structure of Strehler's *mise-en-scène*. The latter organized the play as an alternation of two temporalities, one "empty" —that of the masses— and one "full" (p. 134), the drama in its narrow sense, revolving around Nina, her father, and the Toggasso. As Althusser himself describes it, the three acts of the play have an almost identical structure. The most of them is taken up by the "empty" time of the sub-proletariat, that is, by the simple portrayal of the life of the poor, in which "nothing occurs" (p. 132). This is the time of repetition of misery without possible way out, the time of the absence of "History" (p. 136). However, against this background, another "time" appears, with a totally different rhythm, which is the properly "dialectical" time (p. 137) of the drama in its Aristotelian sense: the time of the enchained events. Towards the end of each act, and each time against the motionless backdrop of the Milanese masses, Nina —the young

4. I first introduced the concept of "disinterpellation" in Pippa 2019a, p. 127. Whilst I remain faithful to this concept, in this article I correct my previous account of "disinterpellation" in some important respects, as I previously tended to see it in an immediately political (not "metapolitical") way. This was arguably due to my subterranean polemic with the Anglophone reception of Althusser's thought (which constituted the *milieu* of my study), focused on the problem of agency, against which I was eager to stress that Althusser's theory did allow space for individual agency. This remains true, but the notion of "disinterpellation" needs some more careful investigation, which is the aim of the present text.

5. As Balibar (2015) rightly points out, Althusser's construction of a theory of ideology seems to proceed always based on singular experiences, this being particularly evident in his writings on art and theatre (p. 3).

daughter of a man partaking in the miserable destiny of the Milanese sub-proletariat—appears. At the end of the first act, she is admiring a clown, with whom she is in love; at the end of second one, the clown is dead, the Togasso, a scoundrel belonging to the same sub-proletariat, who killed Nina's love and her dreams with him, enters the stage, abuses and robs her; but her father intervenes and kills the Togasso. At the end of the third act, Nina's father, before being taken away to jail, tells her that he did it for her, to preserve her integrity and dignity. But she turns away from him, rejects him, thus refusing all the lies in which her father raised her, finally acknowledging the misery of the real world of the poor and the uselessness of the myths of purity and integrity that were imposed upon her by her father.

Even on the basis of this certainly too succinct summary of the plot (which is described more at length by Althusser himself), it is not difficult to understand why Althusser is interested in such a *mise-en-scène*: by juxtaposing two “stories” and pushing the “dialectical time” in the wings (that is, at the very end of each act), the play breaks with a conception of history as continuity and as development of consciousness, rather staging the *distance* between the “melodramatic” consciousness of Nina and her father and the real conditions of their existence. What is, indeed, the relationship between the two layers of the play, the “empty time” of the existence of the masses and the “dialectical time” of Nina's story proper? For Althusser (2005):

[...] the true relationship is constituted precisely by the absence of relations [...] We are dealing with a melodramatic consciousness criticized by an existence: the existence of the Milanese sub-proletariat in 1890. Without this existence it would be impossible to tell what the melodramatic consciousness was; without this critique of the melodramatic consciousness it would be impossible to grasp the tragedy latent in the existence of the Milanese sub-proletariat: its powerlessness. (p. 135)

What the play exposes through its structure is, for Althusser, the real relation of a consciousness dominated by values imposed upon it by the dominant class, and what exists outside it, i.e., the reality of a miserable condition that is also their own—and such a relation is precisely absent. But this absence is also, and at the same time, the *critique* of such consciousness: the very ruin of Nina's father (who kills the Togasso in the name of bourgeois values) renders manifest, according to Althusser (2005), the proper “falsity” of the “melodramatic” consciousness and its dialectic (p. 140), which does not supersede any conflict, but only runs towards its own ruin. Clearly, here Althusser is

adopting the Marxist point of view for which the dominant ideology is the ideology of the dominant class (Marx & Engels, 1998), which was also used by Marx in his analyses of Sue's *Les mystères de Paris* (Marx & Engels, 1956): Nina and her father "live" their own life following ideological schemes and values imposed upon them by the bourgeois world, and these do not have, properly speaking, anything to do with their real world⁶, whose presence on the stage functions as a silent critique of the melodramatic consciousness itself.

But insofar as a possible theory of "disinterpellation" is concerned, the key point is the way in which Althusser (2005) describes the *bifurcation* between Nina and her father. Whilst her father acted as he did in order to defend the "imaginary" world of his values, acting on the basis of his identification with his melodramatic myths and the "dialectic" they trigger (p. 138)⁷, the final moment when Nina repudiates the gesture of her father represents, for Althusser, the realization of the falsity of the dialectic of this consciousness. This is the moment in which a break with ideology occurs for Nina:

When Nina turns on her father, when she sends him back into the night with his dreams, she is breaking both with her father's melodramatic consciousness and with his "dialectic". She has finished with these myths and the conflicts they unleash. Father, consciousness, dialectic; she throws them all overboard and crosses the threshold of the other world [...]. This dialectic, which only comes into its own at the extremities of the stage, in the aisles of a story it never succeeds in invading or dominating, is a *very exact image for the quasi-null relation of a false consciousness to a real situation. The sanction of the necessary rupture imposed by real experience, foreign to the content of consciousness, is to chase this dialectic from the stage.* When Nina goes through the door separating her from the daylight, she does not yet know what her life will be; she might even lose it. At least we know that she goes out into the real world [...]. (pp. 140-141) [emphasis added]

It is important to note the way in which Althusser describes Nina's actions: he emphasizes the sudden reversal in her behaviour towards her father, but such a "reversal" is not dialectical in any Hegelian sense. Rather, Althusser (2005) understands the moment of rupture in Nina's consciousness as an experience of the "real", conceived as that which

6. "It was the bourgeoisie itself that invented for the people the popular myth of melodrama, that proposed or imposed it (serials in the popular press, cheap "novels")" (Althusser, 2005, p. 139, fn 4).

7. Here Althusser (2005) clearly follows Marx's analyses in the *Holy Family* of Sue's characters, for whom "the motor of their conduct is their identification with the myths of bourgeois morality" (2005, pp. 138-139).

is *external* to the dialectics of consciousness. Here the two levels of the play meet – or, better, the “real” world literally *irrupts* in Nina’s life: it is the experience of the death of her beloved clown, the encounter with the miserable logic of her world under the guise of the Togasso, and, above all, her father’s useless ruin. What such an experience provokes is, properly speaking, a “rupture” because the real is not “retrievable” within consciousness itself—there is no possible *Aufhebung*, simply because there is no contradiction between consciousness and its outside: “The melodramatic consciousness is not contradictory to these conditions: it is a quite different consciousness, imposed from without” (p. 140)⁸. Importantly (and we will come back to this), Althusser describes such moment as the moment in which something new can begin, associating the concept of “rupture” to that of “beginning”:

Nina, who is for us the *rupture* [rupture] and the *beginning* [commencement], and the promise of another world and another consciousness, does not know what she is doing. Here we can truly say that consciousness is delayed—for even if it is still blind, it is a consciousness aiming at last at a real world. (p. 142) [emphasis added]

Thus, it is quite evident that the model that Althusser proposes to think the “supersession” of ideology is the very negation of any phenomenology of consciousness of Hegelian type. There is no progression towards superior knowledge or form of consciousness, nor is there any superior reconciliation. Rather, the transformation of the subject “Nina” is triggered by an encounter with reality (“real situation” in the passage above), which *disrupts* the enclosed circle of the “melodramatic” (but, by extension: of any ideological) consciousness; and it is this “rupture” that poses, for Althusser, the possibility of a (new) beginning that Nina’s character embodies. It is therefore apparent that what is at stake in Nina’s destiny is a spectacular inversion *ante litteram* of the famous “interpellation of an individual as subject” (Althusser, 2008, p. 44), of which Nina represents the very opposite. What Althusser describes here is therefore what can

8. Crucially, this is the *exact same model* which Althusser (2005) adopted in his early account of Marx’s break with ideology in “On the young Marx” (p. 82): “if we are truly to be able to think this dramatic genesis of Marx’s thought, it is essential to reject the term “supersede” and turn to that of discoveries, to renounce the spirit of Hegelian logic implied in the innocent but sly concept of “supersession” (*Aufhebung*) which is merely the empty anticipation of its end in the illusion of an immanence of truth, and to adopt instead a logic of actual experience and real emergence, one that would put an end to the illusions of ideological immanence; in short, to adopt a logic of the irruption of real history in ideology itself, and thereby - as is absolutely indispensable to the Marxist perspective, and, moreover, demanded by it - give at last some real meaning to the personal style of Marx’s experience, to the extraordinary sensitivity to the concrete which gave such force of conviction and revelation to each of *his encounters with reality*”.

well be called “disinterpellation”: the collapse of ideological schemes governing Nina’s life. This moment, Althusser suggests, is also the “promise of another consciousness”, but in itself is just the loss of it – its very shattering.

Distanciation or disinterpellation?

It should at least be clear at this point that Althusser —the so-called champion of structures and the “implacable logic” of structural causality and so on...!— is far from denying agency to human beings: Nina is, after all, acting. And he is also very far from denying the possibility, for individuals, to break free from the grip of ideology: Nina is, after all, breaking free from her myths and lies.

However, one could raise an objection here: is not Althusser only applying such a model to “characters”? This is a fair point, except that this is not the case. On the contrary, for Althusser it is a matter of *generalizing* the considerations made so far towards a more comprehensive theory, one that would involve the spectatorial consciousness and confront the question of the spontaneously lived ideology of individuals. It is in this sense that the “theatrical mechanism” becomes a true general model of a break with ideology (Balibar, 2015, pp. 2-3), which is all the more valuable because it is not based at all on the science/ideology dichotomy, but rather on a truly lived experience. Althusser says this clearly when he identifies the cause of the effect of the play on the audience not in the content of the story, or at least not essentially in that, but in the “deepening” of the work of the latent dissociated structure to which they are exposed⁹. For Althusser (2005), during the course of the play, “the spectator actually lives [the] ‘deepening’ of the tension inscribed in the structure of the play” (pp. 134-135), confronted with a consciousness criticized by what is completely external to it and the exposure of the non-relationship of this relationship.

The problem is to see how Althusser finally conceptualizes this “deepening”, i.e., the effect of the theatrical mechanism. Because it is here that Althusser, *instead of producing his own concept*, makes the choice to use the Brechtian concept of “estrangement”, thus adopting the model of “distancing”, which in French translates the Brechtian term *Verfremdung*¹⁰.

9. “The spectators’ emotion cannot be explained merely by the “presence” of this teeming popular life [...] but basically by their unconscious perception of this structure and its profound meaning” (Althusser, 2005, p. 141, trans. mod.).

10. In Althusser’s text, “distance”, “distanciation”, “taking distance” and similar expressions are always used as synonyms of *Verfremdung*. In English the term generally used is “alienation”, to which I prefer “estrangement”. I will use estrange-

If Brecht provides Althusser with a way of thinking through the problems of the rupture with ideology that are posed by Strehler's staging, it is first and foremost because of a profound similarity between *El nost Milan* and at least some of his works. In such plays as *Mother Courage* and *Galileo*, argues Althusser (2005), consciousness is radically decentered. In fact, for Brecht:

[...] no character consciously contains in himself the totality of the tragedy's conditions. For him, the total, transparent consciousness of self, the mirror of the whole drama is never anything but an image of the ideological consciousness [...]. In this sense these plays are decentered precisely because they can have no centre, because, although the illusion-wrapped, naïve consciousness is his starting-point, Brecht refuses to make it that centre of the world it would like to be. (p. 145)

So, just like Strehler in *El nost Milan*, by de-centering consciousness¹¹ Brecht makes the "real" that lies outside the circle of ideological consciousness appear as something that cannot be recuperated by ideology itself, as something that is irretrievably outside — a remainder which cannot be integrated in the "totality" of the character's consciousness.

It is this aspect that, for Althusser, lies at the hearth of Brecht's notion of *estrangement*. What Althusser appreciates is the fact that Brecht's theatre aims to create a new type of spectator, one that is "active and critical" (Althusser, 2005, p. 146) —as is well-known, the point of "estrangement", as Brecht argues in *A Short Organum for the Theatre*, is precisely to "de-familiarize" what is seen, to "relativize" it, and in so doing to prompt the audience to engage actively with the play, and ultimately of course to move them to (revolutionary) action (Brecht, 1967, pp. 190-193). However, Althusser does not simply borrow Brecht's notion, but subjects it to two key modifications/transformations. The first one can be defined as its de-technification (Bargu, 2012, p. 98). For him, the "estrangement-effect" should not be conceived as the effect on the spectators of certain theatrical techniques —as for instance a certain way of writing the scripts, or of acting, which is the way in which Brecht himself tended to conceive it (Brecht, 1967, pp. 191-193), and that was also emphasized by Barthes, whose reflections on Brecht could hardly have been unknown to Althusser (Barthes, 2002, p. 164)—, but precisely of the "invisible work" of the latent structure of the play on the spectator's consciousness:

ment-distanciation to mark the fact that in Althusser "distanciation" means "estrangement" and *vice versa*.
11. For Althusser (2005) the absence of any centre is, of course, the materialist clause *par excellence* (p. 102).

By means of this effect, Brecht hoped to create a new relation between the audience and the play performed: a critical and active relation. He wanted to break with the classical forms of identification [...] He wanted to set the spectator at a distance from the performance [...] In short, he wanted to make the spectator into an actor who would complete the unfinished play, but in real life. This profound thesis of Brecht's has perhaps been too often interpreted solely as a function of the technical elements of estrangement [...] but it is essential to go beyond the technical and psychological conditions [...] if a distance can be established between the spectator and the play, it is essential that in some way this distance should be produced within the play itself. (Althusser, 2005, p. 146)

The distance *within* the play between a consciousness (i.e., of a character) and the real conditions outside it, then, becomes for Althusser the very condition of the effect of "distancing" (= estrangement), which in turn is the condition for the creation of a new kind of spectator, who would no longer be simply passive. Why is it so? Because the spectators cannot simply "identify" with the hero, "hang on" them. This is the classical form of identification, which Brecht intends to dismantle, and against which his "epic theatre" was chiefly directed.

But Althusser (2005) takes a step further, proceeding also to a de-psychologization of Brecht's concept, finally displacing it onto the terrain of ideology. This is possible (and even necessary for him), because what is at stake are not purely psychological forms of identification, but rather forms of *ideological* recognition: ideology is primary, and it is it that binds the spectators to the play and to its centre, the hero, in whom they see themselves:

Before (psychologically) identifying itself with the hero, the spectatorial consciousness recognizes itself in the ideological content of the play, and in the forms characteristic of this content. Before becoming the occasion for an identification (an identification with self in the species of another), the performance is, fundamentally, the occasion for a cultural and ideological recognition. This self-recognition presupposes as its principle an essential identity (which makes the processes of psychological identification themselves possible, in so far as they are psychological): the identity uniting the spectators and actors assembled in the same place on the same evening. Yes, we are first united by an institution – the

performance, but more deeply, by the same myths, the same themes, that govern us without our consent, by the same spontaneously lived ideology. (pp. 149-150)

Remarkably, in this passage we find the basic elements that will form his subsequent theory of ideology: the act of recognition as the ideological act *par excellence*, as well as the idea, that will be developed in another essay collected in *For Marx*, that ideology is the “air we breathe”, our “world” as we immediately and spontaneously “live” it (Althusser, 2005, p. 233). But what is crucial is that, ultimately, Althusser’s seems to accept that Brecht’s “estrangement-distanciation effect”, however reworked, *does account* for the effect of a “materialist”¹² play such as *El nost Milan*. This is what appears in the final passage of the essay when Althusser concludes, with Brecht, that this “materialist” theatrical mechanism “produces” a new consciousness in the spectator. Let’s consider the following:

the spectator has no other consciousness than the content which unites him to the play in advance, and the development of this content in the play itself: the new result which the play produces from the self-recognition whose image and presence it is. Brecht was right: if the theatre’s sole object were to be even a “dialectical” commentary on this eternal self-recognition and nonrecognition - then the spectator would already know the tune, it is his own. If, on the contrary, the theatre’s object is to destroy this intangible image, to set in motion the immobile, the eternal sphere of the illusory consciousness’s mythical world, then the play is really the development, the production of a new consciousness in the spectator - incomplete, like any other consciousness, but moved by this incompleteness itself, this distance achieved, this inexhaustible work of criticism in action; the play is really the production of a new spectator, an actor who starts where the performance ends, who only starts so as to complete it, but in life. (p. 151)

It is on the basis of passages such as this, and more in general of the relationship that Althusser establishes with Brecht, that it is possible to read in this essay a theory of “distanciation” of ideology and give to this idea an immediately political content (Bargu, 2012, p. 98)¹³. Here, the distancing of one’s ideological consciousness through

12. Materialist, because “de-centered”.

13. B. Bargu (2015) proposes the concept of “over-distanciation” as the core of Althusser’s interpretation of materialist theatre (p. 101). Not only is a reading of this kind entirely legitimate, but it constitutes Althusser’s explicit discourse, since it is he who proposes this juxtaposition. Moreover, this is precisely the path that Althusser would later develop, for example

theatrical experience produces a new critical consciousness —just as Brecht hopes it will—, and Althusser conceptualizes this distancing, again following Brecht, as a *reversal from passivity to activity* (Balibar, 2015, p. 7): the spectator is transformed into an actor endowed with an “active” consciousness.

It would be too long here to investigate all the presuppositions and assumptions behind Brecht’s model of theatre, which Rancière (2009) brilliantly reconstructed in his *The Emancipated Spectator* as the very self-abolition of theatre itself (pp. 6-23). For the more limited purpose of this article, however, the question is whether the idea of “distanciation” really matches the content of Althusser’s (2005) study of *El nost Milan*. We must ask a very basic question here: is this really what “happens” in Bertolazzi’s work, from which Althusser set off? Or better: is this really what Althusser described in his analysis of the play? This is a crucial point, because what “happens” inside the play, its structure and dynamics, is what sustains the effects on the spectatorial consciousness, *according to Althusser himself*, for whom “they are the same problem” (p. 148).

The main issue is that the model borrowed from Brecht does not seem to account at all for the idea, fundamental in Althusser’s (2005) reading, that Nina represents a “beginning” and a “rupture”, and more precisely a “beginning” that is given to us *in the form* of a rupture, i.e., as something which resembles an “explosion of consciousness”, which is not *already* a new determinate consciousness but only, as Althusser himself points out, a “*promise* of a new consciousness” (p. 142, my emphasis). Yet this is precisely the key merit of Strehler’s *mise-en-scène*: having subjected the false consciousness of melodrama to criticism until it exploded, staging the irruption, in Nina’s circle of consciousness, of the “real” of the conditions of existence. Although Althusser’s (2005) explicit discourse largely espouses the model of “distancing” when moving from the level of the play to conceptualizing the effects on spectators, the other model (i.e., the one embodied by Nina) resurfaces, almost like a “symptom”, towards the end of his article, in a passage in which Althusser talks of the destiny of the ideological recognition that binds the spectator to the play “in advance”. Let’s consider, indeed, this passage:

The only question, then, is what is the fate of this tacit identity, this immediate self-recognition, what has the author already done with it? What will the actors set to work by the Dramaturg, by Brecht or Strehler, do with it? What will become of this ideological self-recognition? Will it exhaust itself in the dialectic of the

in his “Letter on Art” (Althusser, 1995, p. 582) and which would be further elaborated by Macherey (1978).

consciousness of self, deepening its myths without ever escaping from. them? Will it put this infinite mirror at the centre of the action? *Or will it rather displace it, put it to one side, find it and lose it, leave it, return to it, expose it from afar to forces which are external – and so drawn out – that like those wine-glasses broken at a distance by a physical resonance, it comes to a sudden end as a heap of splinters on the floor.* (p. 150) [emphasis added]

This is a really crucial passage, because here the “distance” gives way to the much more radical idea of the “mirror breakdown”, even if the former model is immediately reaffirmed a few lines later in the conclusion of the essay. Now, it is *this* idea that closely recalls Nina’s experience, the moment of “rupture” which I have called “disinterpellation”. The reversal of the model of interpellation is even more blunt here, if we recall that for Althusser the production of the interpellated subject occurs through a *specular* recognition, in which of course the Lacanian mirror stage resonates (Althusser, 2003, p. 50). However, this “disinterpellation” is not really a “distancing” of one’s own ideological consciousness, but a *shattering* of the mirror caused by the de-centring of the specular ideological consciousness of the spectator, whose act of ideological recognition no longer finds any points of anchorage. In the above-quoted passage the model is not at all the Brechtian “estrangement-distanciation”, but precisely *El nost Milan* and Nina: there the dialectic is pushed to the margins, confronted to a real existence, subjected to extraneous forces; there the melodramatic consciousness is criticized until it explodes: and it is now this explosion that is transferred to the spectator’s interpellated consciousness. It seems to me that the difference could not be bigger: if Brechtian estrangement can ultimately still be thought of on the model of the “ego”, who “judges and make decisions” (Bargu, 2015, p. 99), rediscovers itself and its (rational) capacity for action¹⁴ acquiring a new consciousness, “disinterpellation” is instead the moment in which the ideological mirror of the ego shatters, and therefore consciousness itself breaks down “like a heap of splinters on the floor”. One could even ask whether, indeed, the very moment of “disinterpellation” is not really the condition for a distance from the ideology by which one was held captive; whether it is not, in short, the premise that founds its possibility.

But finally, what Althusser leaves unthought is precisely the *difference* between the effect of distancing and the explosion of ideological consciousness. He tends to overwrite the latter through the former, paying the price for his own attempt to re-establish

14. Althusser (1995) will later say that there still is, in Brecht, an “*Aufklärung*” side in his idea of a scientific theatre (p. 574).

on structural bases (i.e., on the structure of the play) Brecht's estrangement-effect. Yet, as the above-mentioned passage shows, this difference emerges almost as a "symptom" within the text, constituting —from my point of view— its most original dimension.

Disinterpellation as a Metapolitical Moment

If what is ultimately at stake in this essay is not the Brechtian question of critical distancing that produces a new consciousness, then it seems to me that one cannot fully grasp what's going on in Althusser's essay as the attempt to elaborate a model to think the "interpellation outside ideology by the real", as Balibar proposed (2015, p. 9). I definitely agree with Balibar that here it is not simply a matter of thinking an aesthetic mechanism, but that what is at stake is Althusser's effort to elucidate a possible *general* mechanism for breaking with ideology. And Balibar is certainly right to argue that this "outside ideology", experienced by the spectator in her/his relationship with the play, has to do with the character Nina (2015, p. 8). However, what I find problematic is the idea of an interpellation that comes from the "real" itself. Not only because interpellation is a discursive *dispositif*, and therefore an interpellation coming directly from the real remains an unintelligible operation. Rather, because neither does Balibar's deliberately paradoxical formula fully capture the destructive side of the "action" of the real upon the interpellated subject (that which I tried to account for with the term "disinterpellation")¹⁵, nor does it account for the fact that it cannot be thought of as productive, per se, of another interpellation. That is: that it is not productive of another "subject" (since this would be the operation of an interpellation). The question is all the more important because it is on this point that the possibility is played out of interpreting the "breakdown of the mirror" as a *metapolitical* moment, by which I mean a specifically "anarchic" moment of loss of the subject-form. If it were an *interpellation* outside ideology, this would mean that the play would indicate a specific path, already prescribing, through the critique of a *certain* form of consciousness, *another* form of consciousness, one that would be more "true", as opposed to the "false" consciousness criticized.

Now, it is undeniable that, as I tried to show in the previous section, Althusser is caught in an ambiguity on this point that derives from the lack of distinction between the theory of estrangement-distancing and the idea of "disinterpellation". We can even

15. It must be pointed out, however, that Balibar does say, throughout his essay, that the critical effect that Althusser (2015) thinks in his article should be thought of in terms of "disruption of consciousness" (p. 6); on this of course I totally agree.

locate the specific locus of this ambiguity, which presents itself in form of a “forced” logical suturing of the two models. This appears in a passage I have already quoted above. There, Althusser (2005) linked together in a causal-logical sequence (in the form of *modus ponens*) the following propositions:

- (a) “IF [...] the theatre’s object is to destroy this intangible image [...], the eternal sphere of the illusory consciousness’s mythical world”;
- (b) “THEN the play is really the development, the production of a new consciousness in the spectator [...] the play is really the production of a new spectator, an actor who starts where the performance ends, who only starts so as to complete it, but in life”. (p. 150)

Notwithstanding the apparently smooth “if...then”, (a) and (b) contain, as we saw in the previous section, two *different* ideas: the idea of the “destruction” of consciousness, that is, the idea of “disinterpellation” (a), and the Brechtian-inspired idea of estrangement and of the production of a new consciousness that would prompt the spectator to action (b). But why would the “destruction” of the “intangible image” of consciousness already be, in itself, the production of a new consciousness, or produce it as its apparently logical consequence? It is not at all evident that the “disinterpellation” *produces* a new consciousness, transforming the passivity of the spectator into the activity of the actor; and it is even less evident that “critique”, as Althusser understands it in his analysis of Bertolazzi, produces a new consciousness that is driven to complete the play in real life. This is certainly what Brecht (1967) hopes and intends to achieve through estrangement, which must, according to his theatrical aesthetic indications, remove the layer of “obviousness” from things, “defamiliarize” them so that we can distance ourselves from them and thus, seeing them in their historical relativity, conceive them as transformable, returning us to practice (p. 190) —but this is not what happens to Nina through the exposure and encounter with the real conditions of her life. It is the assumption of this model, of which Althusser accepts the presuppositions, that effectively produces the specific aporia of the althusserian text highlighted by Balibar (2015, p. 10; formulated also with greater rigor by Bargu, 2015, p. 86): in fact, doesn’t Althusser end up assuming the Hegelian model that he wanted to refuse, when he expects the *critique* of ideology to produce a *new* specific consciousness, a transformation of the passive spectator into an actor, which derives, moreover, its course of action from the content of what is shown? The answer is yes, because it is only on the basis of this tacit Hegelian

assumption, bequeathed to Althusser by Brecht, that the “if...then” can appear as self-evident. Ultimately, Althusser *does* end up being caught in this aporia – but only to the extent that he conflates the model of “disinterpellation” with the system of concepts and assumptions borrowed from Brecht, not thinking the gap between (a) and (b), that is, their non-identity.

However, the point is that he also produces their difference, albeit only in a practical way, thus opening up the space to think it through. The problem is that if we remain at the level of this conflation, we miss (but, it should be clear, Althusser himself misses it) the very concept of “disinterpellation” and its metapolitical specificity: we miss its consistency as an autonomous model for thinking the rupture with ideology, as well as its significance for a possible materialist theory of subjectivity. This is because we would miss its being a *purely negative* moment of rupture with a determinate form of consciousness (with a specific, historically determined interpellation), which is an essential moment for a possible new political interpellation, but per se nothing else¹⁶. The effect of “disinterpellation” is not to move to action either in one direction or another; it is a ruptural moment whose “future” is by no means predetermined — as Althusser himself saw in the destiny of Nina’s, whose “disinterpellation” is described as a “*promise of another consciousness*”, whose rupture is grasped by expressions such as “here we can say that consciousness is *delayed*”. If these expressions are meaningful, this must mean that Althusser was trying to isolate the moment in which a consciousness breaks down and the next one has yet to be born, this very moment in which the mirror is broken, and we do not recognize ourselves anywhere¹⁷.

But if, as Althusser (2005) argued, the effects of the play on the audience depend on the way it is internally structured, then the proposition (b) in the “if...then” should be substituted with the following:

(c) “THEN the play is the destruction of the ideological consciousness through the display of the “real conditions” external to it, the (possible) production in the spectators of a break with their ideological interpellation, in the form of a “disinterpellation”. (p. 150)

16. “Purely negative” here means: non-dialectical negativity, from which no determinate positivity follows in a linear (however dialectical and complex) manner.

17. That Nina’s “disinterpellation” does not contain any predetermined future is evident in the fact the it does not result in any Brechtian-like “critical consciousness”, which, having seen the real misery of the world, decides to become politically engaged and transform the world, but rather results (in the following plays by Bertolazzi) in the acceptance of its bare truth and cynical rules (Nina will become a prostitute in the good society).

Certainly, Bertolazzi's spectators experience the "deepening of a critique" when (and if, we should add) they recognize themselves in the mirror of the play, and when they pass through the dissociation that separates the "melodramatic" consciousness and its real conditions of existence and witness the "rupture" and "beginning" represented by Nina—but strictly speaking, nothing more, because Nina is just *this* rupture and beginning. Yet, this "nothing more" is precisely what is essential, and that which Althusser doesn't think fully in all its consequences and implications, covering it with Brechtian "estrangement-distance" theory.

If this "nothing more" is essential, it is because it is the moment of the *destitution of the subject-form*, of the dominant interpellation, which is the very precondition for a true liberation from the ideological schemes within which we have always-already accepted our place in the world, the values that guide us, etc. Although Althusser did not fully think it through, it is this moment that is really essential for a materialist theory of subjectivity that wants to be able to think not only the production and reproduction of subjection, but also the negative moment of destruction of a determined subject-form, the possibility of liberation from a specific, and historically given, interpellation – an aspect that will unfortunately remain absent in the following development of Althusser's theory, but that is left to us to develop further.

Now, to conclude where we started: does not the moment of "disinterpellation" trace the contours of the space in which the "*prise de parti*", the "choice" referred to by Badiou (can) occur? In which, in the instant of the "crisis" of consciousness and its world where we "spontaneously" live and find our place, the conditions for a different "consciousness" are formed — the promise of a new beginning? I would not call it the moment of "subjectivity without subject", but rather the "meta-political moment of disinterpellation", which hints at, or, as Balibar (2015) observes, "presupposes a capacity of individuals to disrupt recognition, in other words, one's identity" (p. 9). The key point, however, is that this capacity is not sufficient, but requires a contact with the "real" as that which lies outside the circle of ideology, or rather, of the current determinate form of ideological consciousness that constitutes our interpellation¹⁸. In this sense, we are not faced

18. Developing this aspect on the lines traced by Althusser would mean to attempt to develop a consistently materialist theory of disinterpellation, understood as the destitution of the "subject", in a sense that is different both from any thinking of "hetero-affectivity", which is premised upon an intersubjective thinking of Otherness (a line developed by Crichtley (2013) as a necessary premise for political action), and also from the line developed by Žižek on the basis of the Lacanian concept of "separation" [2000; 2017]. I believe that both can usefully be drawn upon for developing a refined theory of disinterpellation, but neither of them takes into due account the materiality of the apparatuses and the phenomenon of overinterpellation, which should be integrated in a fully developed theory of disinterpellation (Pippa, 2019a, p. 140).

with an idealist theory of subjectivity that would have sneaked in Althusser's philosophy from the back door (i.e. its marginal reflections on aesthetics). Rather, what we have is the outline of a materialist theory of subjective destitution, which presupposes conditions external to consciousness itself that can reduce it, as a necessary prelude to any possible true liberation, to a "heap of splinters on the floor".

References

- Althusser, L. (1995). *Écrits philosophiques et politiques II* (F. Matheron, Ed.). Paris: Stock/IMEC.
- Althusser, L. (2005). *For Marx* (B. Brewster, Trans.). New York & London: Verso.
- Althusser, L. (2003). *The Humanist Controversy and Other Writings* (F. Matheron, Ed., G.M. Goshgarian, Trans.). London: Verso.
- Althusser, L. (2008). *On Ideology* (B. Brewster, Trans.). London: Verso.
- Althusser, L. et al. (2015). *Reading Capital. The Complete Edition* (B. Brewster & D. Fernbach, Trans.). London and New York: Verso.
- Badiou, A. (2005). *Metapolitics* (J. Barker, Trans.). London and New York: Verso.
- Balibar, É. (2015). Althusser's Dramaturgy and the Critique of Ideology. *Differences*, 26(3), 1-22.
- Bargu, B. (2012). In the Theatre of Politics: Althusser's Aleatory Materialism and Aesthetics. *Diacritics* 40(3), 86-113.
- Bargu, B. (2015). Althusser's Materialist Theater: Ideology and Its Aporias. *Differences*, 26(3), 81-105.
- Brecht, B. (1974). *Brecht on Theatre. The Development of an Aesthetic* (J. Willett, Ed., Trans.). London: Methuen.
- Butler, J., Laclau, E., and Žižek, S. (2000) *Contingency, Hegemony, Universality*. London: Verso.
- Critchley, S. (2013). *Infinitely Demanding. Ethics of Commitment, Politics of Resistance*. London and New York: Verso.
- Descombes, V. (1979). *Le même et l'autre : quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Les éditions de minuit.
- Elliott, G. (2009). *Althusser: The Detour of Theory*. Chicago: Haymarkets Books.
- Jameson, F. (1998). *Brecht and Method*. London: Verso.

- Marx, K., Engels, F. (1956). *The Holy Family*. Moscow: Foreign Languages Publishing House.
- Marx, K., Engels, F. (1998). *The German Ideology*. New York: Prometheus Books.
- Montag, W. (2003). *Louis Althusser*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Montag, W. (2013). *Althusser and His Contemporaries*. Durham and London: Duke University Press.
- Morfino, V. (2014) Escatologia à la cantonade. Althusser oltre Derrida. *Décalage*, 1(1), 1-14.
- Pippa, S. (2019a). *Althusser and Contingency*. Milano: Mimesis International.
- Pippa, S. (2019b). Void for a Subject. Althusser's Machiavelli and the Concept of "Political Interpellation". *Rethinking Marxism*, 31(3), 363-379.
- Rancière, J. (2011). *The Emancipated Spectator* (G. Elliott, Trans.). London and New York: Verso.
- Žižek, S. (2017). *Incontinence of the Void*. Cambridge, MA: MIT Press.

Emmanuel Biset. Investigador del CONICET y profesor de la Universidad Nacional de Córdoba. Dirige el programa de estudios en teoría política del CIECS (CONICET-UNC). Su investigación actual se ocupa del pensamiento político posfundacional, específicamente de los aportes de la deconstrucción. Ha publicado los libros *Violencia, justicia y política. Una lectura de Jacques Derrida* (Eduvim, 2012) y *El signo y la hiedra. Escritos sobre Jacques Derrida* (Alción Editora, 2012). Ha compilado, junto a Ana Paula Penchazsadeh, los libros *Derrida político* (Colihue, 2013) y *Soberanías en deconstrucción* (UNC Editorial)

Contacto: biseticos@gmail.com

DESISTENCIA DEL SUJETO¹

Emmanuel Biset

CIECS (CONICET y UNC)

DESISTANCE OF THE SUBJECT

Resumen

El objetivo del presente texto es reconstruir la cuestión del sujeto en Jacques Derrida. Con este objetivo, primero, comienzo mostrando cómo resulta central atender a la relación de Derrida con el estructuralismo y con el pensamiento de Heidegger. Segundo, analizo la definición de sujeto como auto-afección y reapropiación. Por último, indago sobre las apuestas políticas que surgen de la inscripción de una alteridad que rompe el círculo de la auto-afección.

Palabras clave

Derrida, Sujeto, Desistencia, Auto-afección, Reapropiación.

Abstract

The aim of the present text is to reconstruct the question of the subject in Jacques Derrida. With this objective, first, I begin by showing how central it is to address Derrida's relationship with structuralism and Heidegger's thought. Second, I analyze the

1. Fecha de recepción: 8 de noviembre 2019; fecha de aceptación: 13 de enero 2020. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado en el CIECS (CONICET y UNC).

definition of the subject as self-affection and reappropriation. Finally, I consider the political stakes that arise from the inscription of an otherness that breaks the circle of auto-affection.

Keywords

Derrida, Subject, Desistance, Auto-affection, Reappropriation.

[...] le «sujet», comme tel, se (dé)constitue dans ce mouvement de désistance et n'est rien d'autre que la formation de ce mouvement.

Jacques Derrida

Introducción

En «El estructuralismo. ¿Una destitución del sujeto?», Balibar (2007) sostiene que el estructuralismo fue el momento verdaderamente determinante para el pensamiento francés de la segunda mitad del siglo XX. Y señala esto a partir de tres características: primero, reconociendo como punto de partida que el estructuralismo no fue sino un «movimiento», no una escuela, con diversas posiciones en su seno, algo como un encuentro divergente entre problemáticas, esto es, una «aventura de la mirada»²; segundo, que fue un movimiento propiamente filosófico para el cual la misma filosofía resultaba un problema, es decir, que su aventura consistió en hacer de la definición de filosofía algo móvil —algo deviene filosófico—, y por ello siempre se plantea la relación con su exterior; por último, que no se entiende sino en relación a la antropología francesa y su historia. A partir de esta caracterización general, Balibar sostiene que es precisamente en la cuestión del sujeto que pueden mostrarse dos momentos del estructuralismo francés. Estos dos momentos no se entienden sino como reacciones a una definición de sujeto “humanista” que Balibar caracteriza del siguiente modo:

El sujeto, por su parte, es pensado a partir del horizonte teleológico de una coincidencia, o de una reconciliación, entre *la individualidad* (particular o colectiva) y la *conciencia* (o la presencia a sí mismo que actualiza efectivamente las significaciones). [...] En otros términos, hace falta, si nos transportamos al terreno de la enunciación, que la coincidencia entre individualidad y conciencia autorice la apropiación de un *yo* (o de un *yo digo, yo pienso, yo vivo*) y su puesta en relación

2. Este es el sintagma que Derrida (1989) utiliza para caracterizar al estructuralismo en «Fuerza y significación»: «Si se retirase un día, abandonando sus obras y sus signos en las playas de nuestra civilización, la invasión *estructuralista* llegaría a ser una cuestión para el historiador de las ideas. Quizás incluso un objeto. Pero el historiador al que le llegase a ocurrir algo así se equivocaría: por el gesto mismo de considerarla como un objeto, olvidaría su sentido, y que se trata en primer término de una aventura de la mirada, de una conversión en la manera de cuestionar ante todo objeto. Ante los objetos históricos –los suyos– en particular» (p. 9).

con un *nosotros* más o menos inmediatamente identificado con la humanidad trascendentalmente distinguida del “mundo” o de la “naturaleza” de la que forma materialmente parte. (p. 163)

En un primer momento el estructuralismo para Balibar «destituye» el sujeto al cuestionar radicalmente los supuestos de autonomía o armonía que fundaban una función teleológica. Esto no implica una simple abolición del sujeto, o la eliminación de la diferencia entre sujeto y objeto, sino un doble movimiento que deconstruye el sujeto como *arché* y lo reconstruye como «efecto» (el paso del sujeto constituyente de la fenomenología al sujeto constituido). En un segundo momento, se trataría de la «alteración de la subjetividad» donde el sujeto es pensado por la cercanía con un límite que se puede franquear:

Es decir que llamo «estructura», en el sentido del estructuralismo, en función de las necesidades de esta interpretación, a un dispositivo de inversión del sujeto constituyente en sujeto constituido, apoyándose sobre la deconstrucción de la ecuación «humanista» del sujeto. Y llamo «post-estructuralismo», o *estructuralismo más allá de su propia constitución* explicativa, a un momento de *reinscripción del límite a partir de su propia impresentabilidad*. Pero como contrapartida, requiero simplemente que se admita —contrariamente a una tesis obstinada— que la cuestión del sujeto jamás dejó de acompañar al estructuralismo, de definir su orientación. Y en realidad no estoy lejos de pensar que el estructuralismo es uno de los pocos movimientos filosóficos que intentó no solamente *nombrar* al sujeto, o asignarle una función fundadora, o *situarlo*, sino además *pensarlo*. (p. 165)

Esta nota resulta central no solo porque cuestiona la distinción entre estructuralismo y postestructuralismo, al señalar que son dos momentos del mismo movimiento, sino porque indica que, si existe algo como una historia del sujeto, el estructuralismo no ocupa un lugar más. El estructuralismo sería uno de los pocos movimientos que ha pensado la cuestión del sujeto. Y lo ha pensado, indica, de un modo radicalmente político en un doble sentido: por un lado, porque al problematizar la relación del sí mismo con el nosotros, del sí mismo consigo mismo, y así introducir siempre una alteridad en la constitución del sujeto, se hace de la comunidad un problema abierto; por el otro, porque al segundo momento lo reúne una crítica de la norma y la normatividad en vistas a una trasmutación de los valores. Pensar el sujeto, como indica Balibar en otro texto,

no es sino volver sobre las retóricas que lo constituyen como diferencial para pensar el sujeto entre sujeción y subjetivación³.

Desde esta caracterización que realiza Balibar, me interesa tomar como punto de partida el texto de Derrida titulado «Los fines del hombre», firmado en mayo de 1968, porque desarrolla dos cuestiones: de un lado, es una reconstrucción y problematización del estatuto de la pregunta por el hombre en el pensamiento francés contemporáneo, y así de la posibilidad de diferenciar sujeto y humano; de otro lado, porque es un texto que finaliza con la pregunta «¿Quién, nosotros?», que no es sino un modo de preguntar cómo es posible dar cuenta de un nosotros no-humanista. Para ello, Derrida diferencia dos generaciones: primero estaría aquella generación de posguerra cuyos nombres centrales serían Sartre o Merleau-Ponty, que, si bien rompen con la posibilidad de pensar algo como una esencia del hombre, no cuestionan nunca la «unidad» del hombre como tal (el indicio que Derrida toma como central es la traducción del *Dasein* heideggeriano como «realidad humana»); segundo, aquella generación del propio Derrida que destituye la unidad del hombre consigo al mostrar que el sentido surge de estructuras que carecen de sentido, es decir, que el sentido no es producido por un sujeto constituyente sino por relaciones de estructura⁴.

En este cuadro de época que Derrida realiza, la definición humanista de sujeto tiene una historia singular en Francia constituida a partir de la articulación de Hegel, Husserl y Heidegger. Como señala Descombes en su historia de la filosofía francesa contemporánea, esta articulación surge en gran medida del Seminario de Kojève, que al mismo tiempo que inicia una relectura de Hegel, lo hace señalando que el problema que allí se plantea es antropológico⁵. De hecho, la lectura de Kojève centrada en la *Fenomenología*

3. En un texto central para abordar la cuestión del sujeto, E. Balibar, B. Cassin y A. De Libera (2004) señalan: “En el corazón de los problemas planteados actualmente por la utilización de la categoría de sujeto —más que nunca central en filosofía, pero según orientaciones que el siglo XX renovó profundamente— se sitúa un «juego de palabras» explícito o implícito que surge de la doble etimología latina: *subjectum* (considerado por los filósofos desde la escolástica, en el lugar de *suppositum*, como la traducción del griego *hypokeimenon*) o a partir del masculino *subjectus* (equivalente en la Edad Media con *subditus*). De una deriva una línea de significaciones lógico gramaticales y ontológico-transcendentales, de la otra una línea de significaciones jurídicas, políticas y teológicas” (p. 1243).

4. En el año 1989, J.L. Nancy organizó un dossier en los *Cahiers Confrontation* titulado «Après le sujet qui vient» que reúne a gran parte del pensamiento francés contemporáneo para discutir la cuestión del sujeto. En la presentación que escribe Nancy se puede leer: «La crítica o la deconstrucción de la subjetividad habrá sido uno de los grandes motivos del trabajo filosófico contemporáneo en Francia» (p. 7). Ahora bien, si por un lado es reconocer que será la tradición francesa aquella donde se plantee con mayor fuerza la cuestión del sujeto, por el otro entiendo que es posible referir cuatro desplazamientos. El sujeto constituyente del humanismo existencialista, la destitución del sujeto por parte del estructuralismo, la rehabilitación del sujeto por parte las herencias del postestructuralismo y la destrucción del sujeto por parte del realismo. *Constitución, destitución, rehabilitación y destrucción* son las etapas de la historia del sujeto en Francia. Si en la rehabilitación es posible mostrar la existencia de dos tradiciones, el sujeto como ruptura de la herencia lacaniana y el sujeto como pliegue de sujeción-subjetivación de la herencia foucaultiana, la destrucción surge del ataque al «correlacionismo» del realismo especulativo y del cuestionamiento sujeto de la Action-Network Theory.

5. La propuesta de Descombes unifica la historia de la filosofía francesa contemporánea ubicando al Seminario de Kojève

del espíritu marcó a toda una generación al indicar que el problema de Hegel es la génesis misma del hombre a partir de su diferenciación respecto del animal, de lo natural. En este sentido, produce una lectura dualista donde solo es posible pensar una dialéctica de la historia (y no de la naturaleza), y al mismo tiempo hace de Hegel un pensador del deseo como negatividad (y no un racionalismo reduccionista). Si el estructuralismo es un momento central en el pensamiento de la cuestión del sujeto, no se entiende sino como reacción al humanismo como matriz de pensamiento que articula los tres filósofos alemanes a partir de la cuestión de la antropogénesis. Si el nombre de Sartre es posiblemente el lugar donde se produce con mayor evidencia esta articulación, es también porque evidencia una apuesta política donde la dialéctica resulta el horizonte irrebasable de nuestro tiempo.

Frente a ello, Derrida indica, por un lado, que su generación para cuestionar esta matriz humanista ha recurrido a introducir otros autores, nuevos nombres propios para confrontar: posiblemente sean los nombres de Spinoza y Nietzsche aquellos que con mayor fuerza van a servir para romper con la dialéctica⁶. Pero por ello mismo, Derrida inscribe su apuesta frente a su propia generación, una diferencia de estrategia, pues no se trata de apelar a un nombre propio diferente, sino de ofrecer otra lectura de Hegel, Husserl y Heidegger. En este sentido, la crítica de la lectura humanista de estos autores no tiene que llevar a su abandono, pues en tal caso lo que se produce es una confirmación de la misma, asumiendo de cierto modo la lectura propuesta por Kojève. La tarea, señala Derrida, es cuestionar la interpretación humanista realizando una lectura diferente a través de un doble movimiento: primero, mostrando hasta qué punto es absurdo el humanismo atribuido a los tres autores; segundo, analizando en qué sentido es posible encontrar otro humanismo en estos autores. Por otro lado, las lecturas de Hegel, Husserl y Heidegger en este texto no tienen el mismo estatuto, será Heidegger el principal referente del apartado más extenso, titulado «Leyéndonos». Esto implica que Derrida asume que la tarea central para discutir el humanismo es una lectura atenta

como su punto de partida. Sin embargo, existe una perspectiva contraria sostenida por Foucault y Badiou, entre otros, donde la filosofía francesa contemporánea se trama en dos tradiciones. En «La vida: la experiencia y la ciencia», Foucault (2012) señala que existe una línea que separa una filosofía de la experiencia, el sentido y el sujeto y una filosofía del saber, la racionalidad y el concepto. Badiou (2005), en «Panorama de la filosofía francesa contemporánea», sostiene que hay una división fundamental en la filosofía francesa entre una filosofía de la interioridad vital (Bergson) y una filosofía del concepto (Brunschvig), vida y concepto, que se articula en la cuestión del sujeto como aquella que recorre toda la filosofía francesa contemporánea. Si bien en ambos casos cuestionar una historia unificada alrededor del Kojève, no resulta menor la diferencia en torno al sujeto entre ellos: para Foucault la cuestión del sujeto pertenece a una de las tradiciones, para Badiou es aquella que las reúne. Vale destacar, por cierto, que la cuestión del sujeto será central en textos posteriores de Descombes (Critchley, 1999; Descombes, 2004)

6. Nombres como L. Althusser y G. Deleuze serán centrales para pensar esta ruptura con la dialéctica desde Spinoza o Nietzsche. Esto será sistematizado, y redefinido, por P. Macherey (2006).

de Heidegger puesto que allí aparece la mayor dificultad: se trata de mostrar, al mismo tiempo, cómo Heidegger niega explícitamente cualquier humanismo como metafísica, y cómo reinscribe cierto humanismo como «proximidad».

De la presencia de la representación

En un texto titulado “Post-deconstructive subjectivity” Simon Critchley (1999) escribe:

Mi perspectiva, en términos generales, es que la ambigüedad de pensar el sujeto después de Heidegger debe regirse por el doble vínculo de una doble afirmación: en primer lugar, por la necesidad ética, política y metafísica, de abandonar el clima del pensamiento de Heidegger; y en segundo lugar, por el convencimiento de que no podemos abandonarlo por una filosofía que sería pre-heideggeriana. Es decir, que no hay vuelta atrás de Heidegger y ningún avance sin él; el giro o cambio de paradigma producido por *Sein und Zeit* es, desde mi punto de vista, filosóficamente decisivo. (p. 62)⁷

La cuestión del sujeto en Derrida no se entiende sino en una lectura de Heidegger, esto es, de aquel pensador que da lugar a una «destrucción» de la categoría de sujeto por su carga metafísica⁸. Ahora bien, si se trata de mostrar ante todo el sentido en el que el concepto de sujeto supone un modo particular de metafísica, Derrida no postula su superación en vistas a otro concepto, sino una deconstrucción inmanente a esta misma

7. De hecho, en un seminario de los años 1975-1976 que lleva por título «Théorie et pratique», Derrida (1975-1976) escribe: «No hay duda de que desde el punto de vista marxista, hasta hoy y aunque hasta donde yo sé, nunca ha habido una lectura marxista efectiva, rigurosa y, en mi opinión, satisfactoria de Heidegger (ni siquiera de Nietzsche), no hay duda de que bajo esta no lectura se encuentra la certeza segura de que Heidegger es comprendido de antemano en la «lucha secular» del idealismo y del materialismo, y que representa una variante, más o menos sutil, nueva o sobredeterminada, de las posibilidades de esta lucha. ¿Cuánto vale esta certeza? ¿De qué lectura se guarda o se protege? Y cuando pregunto, ¿de qué lectura se protege? no pido una lectura que sólo sea de adhesión, sino también una posible lectura deconstructiva de Heidegger y de las preguntas que Heidegger hace al marxismo, sobre el marxismo y de lo que Heidegger considera que es el significado del marxismo». Sea en el marxismo o el psicoanálisis parece que una lectura rigurosa de Heidegger es aquello que señala la tarea irreductible para Derrida.

8. Vale destacar que en su texto programático «La différance», Derrida inscribe su pensamiento en la herencia de tres nombres: F. Nietzsche, S. Freud y M. Heidegger. Si aquí privilegiamos este último, no resulta menor que los otros dos son referencias centrales para una «crítica» del sujeto: sea como efecto de fuerzas que exceden la conciencia, sea como efecto de ese otro lugar llamado inconsciente. Escribe Derrida (1989b): «Es históricamente significante que esta diaforística en tanto que energética o economía de fuerzas [la de Nietzsche], que se ordena según la puesta en tela de juicio de la primacía de la presencia como conciencia, sea también el motivo capital del pensamiento de Freud: otra diaforística, a la vez teoría de la cifra (o de la marca [*trace*]) y energética. La puesta en tela de juicio de la autoridad de la conciencia es inicialmente y siempre diferencial» (p. 62).

tradición. La deconstrucción del concepto de sujeto supone entonces este doble movimiento: mostrar su carga metafísica y desplazar su sentido allí mismo. Con Heidegger, el concepto de sujeto se inscribe específicamente en la metafísica de la modernidad bajo el esquema de la representación, en una tradición que va de Descartes a Nietzsche (pero que debería extenderse hasta el mismo Husserl). Por ello, con la palabra *Dasein* se da lugar a un modo de pensamiento diferente de aquello llamado sujeto, hombre, ser humano, etc. En su misma conformación, esta palabra supone una profunda revisión de la tradición y una apertura hacia nuevos modos de indagación. Perspectiva que, sin embargo, quedará trunca en el mismo desarrollo heideggeriano, como una cierta huella del antropologismo que él mismo abandonará al desplazar el centro de indagación del *Dasein* al lenguaje.

Como punto de partida es necesario destacar el modo en que Heidegger entiende que el concepto de sujeto supone una metafísica que es necesario destruir. Incluso por la misma paradoja de no permitir, justamente, pensar aquello que se denomina sujeto. Tal como señala Marion (2011), ya en las lecciones de Friburgo, dictadas en 1921-1922 y tituladas «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles», previas a la etapa de Marburgo, Heidegger sostiene que Descartes privilegia la cuestión del «ego» desde una teoría del conocimiento silenciando la pregunta por el *sum*, y ello es posible porque tiene una interpretación objetivante del *esse*⁹. De aquí surgen dos anotaciones centrales: el privilegio de una perspectiva epistemológica sobre una ontológica y el olvido de la pregunta por el ser del ego que se asume como algo indeterminado. El problema para Heidegger es que al quedar indeterminado el ser del sujeto se le da una interpretación objetivante, esto es, el ser del sujeto no es sino el ser de los objetos. Si Descartes da inicio a la época moderna, lo hace fundando la certeza del sujeto, pero en ese mismo movimiento oblitera la pregunta ontológica por el modo de ser de este ente (su diferencia con el mundo de los objetos)¹⁰. En un texto del año 1925, *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger (2006) señala sobre su distancia respecto de Descartes:

9. La confrontación con Descartes será desarrollada *in extenso* en el primer seminario de Marburgo (1923/1924) que, según el propio Heidegger, fue una introducción a la filosofía moderna. Singularmente el texto lleva por título *Introducción a la investigación fenomenológica*, lo que muestra hasta qué punto se trata de comparar las perspectivas de Descartes y Husserl para la definición de la fenomenología (Cfr. Heidegger, 2006; Marion, 2011).

10. En este marco, la crítica a Descartes no es sino un ajuste de cuentas con Husserl. Según Heidegger (2005), incluso, la fenomenología husserliana no llega a ser plenamente fenomenológica por no haber abandonado supuestos cartesianos. Al enfrentarse al ser de la conciencia, antes de enfrentarse a las cosas mismas ha seguido los supuestos de una idea tradicional de la filosofía: «Así pues, la fenomenología, en la tarea fundamental de caracterizar su campo más propio, resulta ser *no fenomenológica!* Y esto, en un sentido aún más fundamental. *No sólo el ser de lo intencional*, esto es, el ser de cierto ente determinado, *queda sin determinar, sino que se dan divisiones originarias en lo ente* (conciencia y realidad) *sin haberse aclarado, o al menos haberse cuestionado acerca de él, el sentido de aquello*, precisamente *el ser*, con miras a lo cual se distingue» (p. 163).

A modo de orientación histórica, se puede decir (si bien aquí la comparación es ya bastante peligrosa) que el *cogito sum* de Descartes, tal como se suele explicar, se refiere a la característica del *cogito* y del *cogitare* y deja de lado el *sum*, mientras que nuestro examen de entrada abandona el *cogitare* y la definición del *cogitare* a su suerte para ocuparse del *sum* y de la caracterización del *sum*. (p. 196)

El concepto de sujeto para Heidegger inevitablemente conduce a un ajuste de cuentas con la figura de Descartes y, en perspectiva, a pensar eso llamado modernidad. En este sentido, no hay concepto de sujeto sino en los marcos de la modernidad y según las características fijadas por esta época, que, al mismo tiempo que objetiva el ser del sujeto, oculta la pregunta por el ser. Por esto mismo, la tarea de destrucción del sujeto cartesiano es también una apertura hacia el *Dasein*. Y así, una restitución de la dignidad del ser del sujeto reducido a ente intramundado, a cosa, por la modernidad. En *Ser y tiempo*, de 1927, Heidegger vuelve sobre estas objeciones a Descartes, pero acentuando un nuevo aspecto, pues si los desarrollos existentes parecen privilegiar la crítica a la *res extensa* (en oposición a la noción de «mundo»), la misma se dirige en un sentido similar a los textos anteriores: la omisión de la pregunta por el sentido del ser. Esto se muestra en los textos de la década del 30, puesto que analizan cómo el concepto de sujeto solo puede ser entendido en la época moderna. Lo que significa que no se trata de discutir Descartes, sino mostrar cómo toda una tradición se encuentra atravesada por un concepto de sujeto que termina haciendo del mismo un objeto. En este mismo sentido, se puede comprender cómo existen consecuencias políticas en su misma elaboración, esto es, no se trata de un simple error de comprensión que pueda ser clarificado, sino de un concepto que hace posible el dominio del sujeto. Posiblemente el desarrollo más extenso en este sentido se encuentra en el *Nietzsche* (que recoge cursos entre el 1936 y 1940), donde se destaca el texto «La época de la imagen del mundo» (1938). En estos escritos el concepto de sujeto solo se entiende desde un esquema metafísico de la *representación*.

Para responder a la pregunta de cómo el hombre se convierte en sujeto, es necesario entender en qué sentido la modernidad es una época de la representación: «Esta objetivación de lo ente tiene lugar en una re-presentación cuya meta es colocar a todo lo ente ante sí de tal como que el hombre que calcula pueda estar seguro de lo ente o, lo que es lo mismo, pueda tener certeza de él» (Heidegger, 2010, p. 72). Vale notar, de este modo, que al mismo tiempo el ente aparece por primera vez como objetividad de la representación y la verdad como certeza. La afirmación según la cual la modernidad es una ruptura respecto del medioevo, o que se trata de la época del subjetivismo, son

superficiales si no se comprende en qué sentido la esencia del hombre se transforma cuando se convierte en sujeto. Para ello, hay que comprender, justamente, que el término *subjectum*, como traducción del griego *hypokeimenon*, como fundamento, en su significado metafísico no estaba relacionado al hombre o al yo.

Precisamente esta caracterización del sujeto aparece en un seminario temprano de Derrida, del año 1964, titulado *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. En este seminario, dedicado a mostrar el nexos entre las cuestiones del ser y la historia, Derrida (2013) señala:

Ustedes saben que en numerosos textos, Heidegger pone en evidencia el hecho de que la noción de *substancialidad subjetiva* como *fundamento* responde a una proyecto de seguridad o de certidumbre (*Sicherheit*) que ha sido explicitada por primera vez y llevada a su pleno cumplimiento por Hegel, pero que de hecho habita, anima, toda la filosofía occidental que determina el ser como un ente-pre-sente, ente ante mí, subsitiendo en su firme estabilidad, prestándose a dominio, permaneciendo el mismo como el *eidós* platónico o el *hypokeimenon* aristotélico como cosa a mi disposición, como *zuhanden*, bajo la mano y *vorhanden*, ante la mano. [...] El *hypokeimenon*, la subsistencia, lo que permanece estable bajo el devenir de los accidentes y atributos, no es en principio el sujeto, el *subjectum* como yo o como hombre, pero es precisamente el sentido del gesto cartesiano-hegeliano-husserliano transformar la substancialidad en *subjectum*, esta transformación guarda en ella, a pesar de las protestas que la han acompañado, algo del *hypokeimenon* como cosa ante mí, como subsistencia y *Vorhandenheit*, como objeto. (p. 176)

Para entender esto es necesario destacar que el desplazamiento de la noción clásica de *subjectum* (para los clásicos dice Heidegger, *subjectum* son las plantas, las piedras, los animales), solo se comprende si se entiende la transformación de la pregunta por el ente hacia la búsqueda de algo incondicionado y cierto. De modo que la certeza, la verdad como certeza, es aquello que permite entender el desplazamiento que da lugar a la modernidad, esto es, la búsqueda de un camino hacia un fundamento indubitable, incondicionado, absolutamente cierto. Lo importante es que será el hombre quien se ponga en ese lugar de absoluta certeza y que por ello funda la certeza del mundo como objetividad: desde sí mismo asegura el proceder de toda representación. Será el *ego cogito* ese fundamento último, de conocimiento claro y distinto (indubitable), que funda

toda verdad. La modernidad es la época en la que el hombre se convierte en ese fundamento. Se trata de pensar qué significa que el hombre se convierte en sujeto, es decir, como aquel ente que fundamenta el resto de los entes. Con ello, los entes se convierten en objetos en tanto son representados por un sujeto. El sujeto es fundamento en cuanto sitúa ante sí al mundo, y así el ser de lo ente se convierte en su representabilidad.

Sin embargo, Heidegger destaca que esto no es lo central, sino que lo decisivo es que el hombre se pone a sí mismo en esta posición, dispone por sí mismo el modo de situarse respecto de lo ente como objetivo. El hombre se dispone a conseguir desde sí mismo la certeza, de aquí la centralidad de la noción de método para la modernidad.¹¹ Lo que aparece es que el hombre es el ente cuyo ser posee con mayor certeza, y por ello se convierte en fundamento de toda certeza y verdad. El hombre se convierte así en espacio de medida y dominio de lo ente en su totalidad. Por el mismo proceso, el hombre se convierte en sujeto y el mundo en imagen, esto es, lo ente adquiere estabilidad como objeto solo porque el sujeto lo pone ante sí y lo trae ante sí. Esto significa que se conquista el mundo como imagen, donde se explica y valora la totalidad de lo ente *a partir* y *para* el hombre.

En este marco, desde una perspectiva heideggeriana la posibilidad de un nuevo pensamiento se asienta sobre la *destrucción* del concepto de sujeto. Una destrucción que no solo tiene una dimensión negativa, asentada en el desarrollo de los supuestos metafísicos del concepto (o, en última instancia, mostrando en qué medida el concepto de sujeto pertenece a la tradición metafísica), sino una dimensión afirmativa que en una primera etapa se asienta en la noción de *Dasein*. No interesa aquí desarrollar todas las implicancias del modo en que el *Dasein* deconstruye el concepto de sujeto, pues ameritaría detenerse en diversos aspectos, donde no solo se trata del *Dasein* como aquel que pregunta por su ser (que no omite la pregunta por el *sum* cartesiano), sino que punto por punto excede la noción de sujeto: reemplazando la actitud teórica por una relación de preocupación, asumiéndose como incertidumbre radical, considerando su existencia como posibilidad, abriéndose como ser-en-el-mundo, etc.

El punto de partida de una indagación sobre el sujeto en Derrida supone una lectura atenta de Heidegger en tanto muestra que aquel lugar donde se reinventa radicalmente la filosofía contemporánea, la noción de conciencia trascendental husserliana, no es sino una reinscripción de una noción de subjetividad construida desde el modelo de la

11. La crítica al sujeto, a sus supuestos, y así al método, es un motivo que permanece en Heidegger (2007).

sustancia. En este sentido, el problema es que la noción de sujeto solo se entiende como reinscripción de la metafísica de la presencia que predetermina el ser como *Vorhandenheit* (ser ante mi subsistente como objeto)¹².

De la representación a la auto-afección

Si el nombre de Heidegger ha permitido trazar un recorrido donde se anuda de modo singular el concepto de sujeto a la tradición metafísica, Derrida va a complejizar el nexo entre sujeto y metafísica. Como punto de partida vale detenerse en las consideraciones sobre la epocalización heideggeriana y sus consecuencias en torno a la categoría de sujeto. Derrida va a poner en cuestión la definición de la modernidad como época de la representación, no en vistas a encontrar una definición más adecuada, sino analizando el esquema que subyace a la perspectiva heideggeriana. Esto muestra, en última instancia, que, a pesar de sus propias precauciones, Heidegger termina construyendo una cierta *teleología* de la historia, con etapas que se suceden unas con otras haciendo de la metafísica una totalidad que oblitera la posibilidad de mostrar los múltiples movimientos que se dan en cada época, en cada autor, en cada texto. Desde una lectura atenta de «La época de la imagen del mundo», Derrida (1996) indica que se nombrarían por lo menos tres épocas, mundo griego, medioevo y modernidad, para mostrar que solo en esta última surge algo como la representación. Recuerda, así, que lo que define la modernidad no es la simple representación, sino la «dominación general» de la misma. Ahora bien, este esquema supone que existen épocas que son sucedáneas unas con otras, y así tiene que haber existido una época de la presencia que de algún modo ha destinado, enviado, a una época de la representación¹³:

12. Por esto mismo, la cuestión de la relación de ser e historia es la apertura que permite pensar desde otro lugar eso denominado *Dasein*, pues el privilegio de la presencia es la imposibilidad de dar cuenta de la historicidad del *Dasein*: «La subjetividad arribada a la historicidad, esto debe ser pensado de otro modo sin que se haga de la historicidad una suerte de substancia de cosas existentes en sí sin relación originaria existente. Esto debe querer decir que la dimensión de la subjetividad sobreviene a una historicidad de la ek-sistencia, del *Dasein*. La historicidad del *Dasein* es originaria pero ella no está originariamente determinada como subjetividad. Lo que quiere decir que ella no aparece originariamente como subjetividad y que ella no es originariamente subjetividad» (Derrida, 2013, p. 258).

13. De cierto modo, el problema de la historicidad recorre de un extremo al otro el pensamiento de Derrida. Como él mismo ha señalado, la lectura de Tran-Duc-Tao le permitió preguntarse tempranamente sobre el problema de la «génesis» como lugar de la «historicidad trascendental». Este es el tema central de su Introducción a *El origen de la geometría* de Husserl, pues se trata de indagar por la historicidad de aquellos objetos que son el paradigma de una idealidad ahistórica. Ahora bien, en sus textos sobre Heidegger, Foucault y Agamben, Derrida va a insistir que se trata de pensar una historicidad no subordinada a la noción de época. O, en otros términos, mostrar hasta qué punto la epocalización o periodización es una reducción de la historicidad. Escribe Derrida (2010): «Tengo más bien la tentación de pensar que dicha singularidad del acontecimiento es tanto más irreductible y desconcertante, como debe serlo, cuanto que se renuncia a esa historia lineal

La representación no es sólo esa imagen, pero en la medida en que lo es, eso supone que previamente el mundo se haya constituido en mundo visible, es decir, en imagen no en el sentido de la representación productiva, sino en el sentido de la manifestación de la forma visible, del espectáculo formado, informado, como *Bild*. [...] La determinación del ser del ente como *eidos* no es todavía su determinación como *Bild*, pero el *eidos* (aspecto, vista, figura visible) sería la condición lejana, el presupuesto, la mediación secreta para que un día el mundo llegue a ser representación. (p. 96)

Si el hombre griego no habitaba en un mundo dominado por la representación, esta solo será posible desde la anticipación o el presupuesto del platonismo que hace del mundo una imagen. Esta lógica del presupuesto funciona como una especie de *envío* desde la presencia a la representación. Para que la época de la representación tenga sentido debe tener cierta unidad y pertenecer a un envío más originario: solo se puede hablar de la representación como época si hay una unidad de la historia de la metafísica. Es esto justamente lo que Derrida (1996) va a cuestionar: «[...] allí donde el envío del ser se divide, desafía el *legein*, desbarata su destino, ¿no se hace, por principio, discutible el esquema de lectura heideggeriano, no queda historialmente deconstruido, y deconstruido en la historialidad que sigue implicando ese esquema?» (p. 113)¹⁴. El problema radica en una perspectiva histórica que piensa en términos de destinación, pero que también puede llevar a una especie de rehabilitación de cierta presencia inmediata contra la representación. No es esta crítica la que le interesa a Derrida, sino mostrar hasta qué punto la representación es irreductible.

Quisiera destacar, entonces, tres cuestiones. Primero, que Derrida efectúa una crítica a la categoría de «época», o mejor, a un modo de trabajar la historicidad como epocalización. Como señala en diversos textos, una época se define no solo como una unidad,

que sigue siendo —a pesar de todas las protestas que, sin duda, ellos elevarían contra esta imagen— la tentación común de Foucault y de Agamben (la modernidad que viene después de la edad clásica, las *épistémè* que se suceden y se tornan caducas unas a otras, Agamben que viene después de Aristóteles, etc.), que se renuncia a esa historia lineal, a la idea de acontecimiento decisivo y fundador (sobre todo si se intenta volver a pensar y a evaluar la experiencia paciente y aporética de lo que quiere decir «decisión» en la lógica de la excepción soberana), que se renuncia a la alternativa entre lo sincrónico y lo diacrónico, alternativa que no deja de presuponerse en los textos que acabamos de leer» (p. 387).

14. Es en este cuestionamiento de la epocalidad que Derrida (1997) pregunta por el silencio ensordecedor de Heidegger sobre Spinoza: «¿Qué podría resistir a este orden de las épocas y, por consiguiente, a todo el pensamiento heideggeriano de la epocalización? Quizá, por ejemplo, una afirmación de la razón (un racionalismo, si se quiere) que, en el mismo momento (pero, entonces, ¿qué es un momento semejante?) 1.º no se plegase al principio de razón en su forma leibniziana, es decir, inseparable de un finalismo o de un predominio absoluto de la causa final; 2.º no determinase la sustancia como sujeto; 3.º propusiese una determinación no-representativa de la idea. Acabo de nombrar a Spinoza. Heidegger habla de él muy rara vez, muy brevemente y no lo hace jamás, que yo sepa, desde este punto de vista y en este contexto» (p. 125).

sino como la fijación de un límite indivisible respecto de otra época. Una época, siempre definida en singular, es para Derrida un modo de trabajo con la historia que supone la unidad, el límite indivisible. En este sentido, epocalizar es deshistorizar. Segundo, que, por eso mismo, definir la modernidad como época de la representación supone *a priori*, como gesto teórico, que existe una época anterior no-representativa, es decir, para que surja la representación como definición de época se constituye al pensamiento clásico como presencia pre-representativa. Esto supone un doble movimiento: no solo definir a la Grecia clásica como lugar de la presencia sin representación, sino otorgarle un carácter teleológico. Por último, esto exige pensar cómo trabajar la categoría de sujeto sin un movimiento metodológico que la circunscribe a una época determinada. O mejor, de qué modo pensar la metafísica más allá de esta perspectiva destinal.

En sus primeros escritos donde la expresión «metafísica de la presencia» es recurrente, Derrida va a utilizar la expresión «deseo de presencia»¹⁵ para evitar señalar una presencia como tal. Con ello se indica un movimiento por el cual la presencia no sería sino un movimiento que intenta estabilizar una representación originaria. Esta lectura le permite a Derrida (1998a) indicar que aquello que singulariza a la modernidad como época no es una noción de sujeto como fundamento cierto basado en la representación, sino una modificación de la presencia, entendida ahora como presencia-a-sí. Con ello, se avanza en una definición del sujeto como *auto-afección*:

Esta objetividad toma en adelante la forma de la *representación*, de la *idea* como modificación de una sustancia presente consigo, consciente y segura de sí en el instante de su relación consigo. En el interior de su forma más general, el dominio de la presencia adquiere una suerte de seguridad infinita. El poder de repetición que el *eidos* y la *ousía* vuelven disponible parece adquirir una independencia absoluta. La idealidad y la sustancialidad se relacionan consigo mismas, dentro del elemento de la *res cogitans*, por un movimiento de pura auto-afección. La conciencia es experiencia de pura auto-afección. (p. 129)¹⁶

Por ello, Derrida afirma que, más que en Descartes, es en Rousseau donde es necesario indagar la especificidad del concepto de sujeto. Justo allí, en el autor que pondrá en

15. A partir de la lectura que Derrida realiza de Condillac, Thea Bellou (2013) propone una teoría del deseo deconstructiva.
16. Ya en el Seminario de 1964, Derrida (2013) escribía: «Él es [el tiempo] la *afección de sí por sí*. Auto-afección, concepto tan incomprensible como lo es en verdad el movimiento de la temporalización. Esta auto-afección como temporalidad no es un carácter que afecte a la subjetividad trascendental y sus atributos, ella es por el contrario aquello a partir del cual el sí, el *Selbst*, y el yo pienso, se constituye y se anuncia a sí mismo» (p. 266).

crisis algunos motivos de la Ilustración, se evidencia un esquema que permite entender de otro modo el sujeto¹⁷. Se entiende el sujeto como auto-afección si se avanza en el modo en que Derrida da una definición de metafísica que, si bien retoma los presupuestos heideggerianos, los excede. Como se sabe, es el motivo de la escritura el que permite este exceso, pues muestra que la presencia solo se sostiene por la mediación evanescente que es la voz¹⁸. Dicho en otros términos, la inmediatez de las ideas en la conciencia de un sujeto necesita para su funcionamiento expulsar la mediación hacia el exterior, esto es, considerar al lenguaje como un medio de transmisión de ideas previas. Pero esto solo funciona en tanto la voz posee una materialidad que se borra a sí misma, que desaparece luego de expresarse, y que restituye la ilusión de presencia inmediata de las ideas:

Ahora bien, el logos no puede ser infinito y presente consigo, no *puede producirse como auto-afección*, sino a través de la voz: orden de significante por medio del cual el sujeto sale de sí hacia sí, no toma fuera de él el significante que emite y lo afecta al mismo tiempo. Tal es al menos la experiencia —o conciencia— de la voz: del oírse-hablar. Ella se vive y se dice como exclusión de la escritura, o sea del requerimiento de un significante «externo», «sensible», «espacial» que interrumpe la presencia consigo. (Derrida, 1998a, p. 130)

He aquí una anotación clave: el sujeto como auto-afección se comprende como *oírse-hablar*, donde la voz funciona desde su estructura recursiva, puesto que al mismo tiempo que es mediación lingüística —un significante— se borra para dar lugar al supuesto de una conciencia que tiene una relación inmediata consigo misma. Lo que lleva a la condena de la escritura, motivo que Derrida rastrea en distintos momentos históricos, como materialidad o exterioridad accidental (en tanto justamente no posee un carácter evanescente, no se borra). Metafísica es al mismo tiempo logocentrismo y fonocentrismo. El concepto de sujeto conlleva una modificación en la noción de presencia

17. Si en Heidegger Descartes era un modo de discutir a Husserl, en Derrida Rousseau tendrá el mismo estatuto. Es cierto que la introducción de Rousseau en *De la gramatología* sirve a los fines de discutir el estructuralismo antropológico de Lévi-Strauss, sin embargo, el esquema del oírse-hablar encontrará en Husserl su figura privilegiada. Así mismo, señala que la discusión de la fenomenología se entiende en una coyuntura francesa, aquella de la década del 60, donde es puesta en cuestión cierta hegemonía del sujeto.

18. La cuestión de la escritura remite a otra entrada posible a la cuestión del sujeto en Derrida: la referencia a lo autobiográfico. En un estudio dedicado al tema, A. Clark (2011) muestra cómo es —precisamente cuando discute la autobiografía— que Derrida deconstruye la subjetividad: «[...] la conceptualización de la autobiografía de Derrida provoca la reconceptualización de la subjetividad. Esta reconceptualización se presenta aquí bajo el título de «paradojas de la subjetividad», en el que la forma paradójica general de la investigación deconstructiva se aplica específicamente al problema de la subjetividad humana. Las dos principales oposiciones conceptuales en la palabra «autobiografía», auto/heteros y bios/thanatos, ofrecen la apertura inicial en estas paradojas» (p. 166).

como presencia consigo en la conciencia, donde adquiere todo su sentido la expresión «la voz de la conciencia», no como una voz moral, un imperativo, sino mostrando que solo es posible la conciencia desde la voz, como un oírse-hablar:

La operación del «oírse-hablar» es una auto-afección de un tipo absolutamente único. De una parte opera en el médium de la universalidad; los significados que aparecen ahí deben ser idealidades que se deben *idealiter* poder repetir o transmitir indefinidamente como los mismos. De otra parte, el sujeto puede oírse o hablarse, dejarse afectar por el significante que produce, sin ningún rodeo por la instancia de la exterioridad, del mundo o de lo no-propio en general. (Derrida, 1985, p. 136)

El sujeto es entonces un movimiento de *re-apropiación*, movimiento que niega el pliegue hacia el afuera apropiándolo y restituye la ilusión de la presencia inmediata. Por ello mismo, el privilegio de la presencia es siempre segundo, no puede ser un origen simple que envía a la época de la representación, puesto que solo en tanto existe una duplicidad originaria, una repetición (el «re» de la representación), es que se produce algo así como un deseo de presencia. La voz es la conciencia que evita la hetero-afección al negar cualquier exterioridad, es decir, se da un dominio absoluto del significante en tanto es ideal, y manifiesta una proximidad absoluta con el significado¹⁹. De hecho, Derrida define la historia de la metafísica como este querer-oírse-hablar absoluto, donde la conciencia es una voz sin diferencia²⁰.

El desplazamiento de la representación a la auto-afección es lo que permitirá la pregunta de si la misma definición de *Dasein* heideggeriano no puede ser inscrita en esa historia de la metafísica como oírse-hablar. No se trata en este caso de analizar el estatuto de la escritura en Heidegger, sino de pensar hasta qué punto el *Dasein* reconstituye el lugar del sujeto. Derrida (1989b) discute tempranamente el privilegio del *Dasein* como una forma de humanismo subrepticio en Heidegger, pues encuentra en su definición una recurrencia al motivo de la «proximidad», y si con ese término se entiende la ilusión de la no-exterioridad del significante-voz, en el *Dasein* la cuestión será la pregunta por su proximidad con el ser, es decir, por el «privilegio» del *Dasein* como único ente que puede formularse la pregunta por el ser:

19. En este sentido, escribe C. Malabou (2009): «La hetero-afección puede definirse como *el afecto del otro* en dos sentidos: primero, el que se ve afectado en mí es siempre el otro en mí —nunca el «yo» se concibe como una identidad infranqueable; y segundo, el otro en mí siempre se ve afectado por el radicalmente otro de este otro. El otro que está afectado en mí y el otro que me está afectando definitivamente no son uno y el mismo» (p. 113).

20. Husserl es el lugar privilegiado para pensar una definición metafísica de sujeto como oírse-hablar. Esto se encuentra desde sus primeros textos, como *El problema de la génesis en la filosofía de Husserl* o la «Introducción» a *El origen de la geometría*, pero ante todo en *La voz y el fenómeno*, «La forma y el querer-decir» y en «Génesis y estructura» y la fenomenología.

Una vez que se ha renunciado a poner el *nosotros* en la dimensión metafísica del «nosotros-los-hombres», una vez que se ha renunciado a cargar el *nosotros-hombres* de las determinaciones metafísicas de lo propio del hombre (*zoon logon ekon*, etc.), resta que el hombre —y yo incluso diría, en un sentido que se aclarará en un instante, lo propio del hombre—, el pensamiento de lo propio del hombre es inseparable de la cuestión o de la verdad del ser. Lo es sobre los senderos heideggerianos por lo que nosotros podremos llamar una suerte de imantación. (p. 161)

Si el hombre en Heidegger no es el sujeto de la metafísica, esta imantación Derrida la entiende como la recurrencia al problema de lo «propio del hombre», entendido a su vez como proximidad a sí y proximidad al ser²¹. Se supone entonces el *Dasein* como «el ser que somos nosotros mismos», donde, si bien no del modo subjetivo como en la fenomenología, se reintroduce una presencia-a-sí bajo el modo de un nosotros. Es este «nosotros» que permanece incuestionado, y que paradójicamente restituye el valor de la presencia, el que reúne en sí los motivos de la proximidad y la propiedad.

De hecho, Derrida señala que justamente este valor de propiedad es el que vacila, esto es, la co-propiedad del nombre del hombre y del nombre del ser. En este cuestionamiento de la proximidad se abre a un pensamiento más allá del hombre. Esto da lugar, entonces, a uno de los hilos conductores del pensamiento de Derrida: ¿cómo pensar, si es posible, un concepto de sujeto que no reconstituye un nosotros supuesto como algo dado? El problema para Derrida es que este «nosotros» que permanece incuestionado no es posible sino desde una serie de exclusiones, pues la evidencia de la proximidad consigo o su presencia a sí implica formas de diferenciación con aquellos entes que no serían parte de ese nosotros, que en un sentido heideggeriano no podrían formularse la pregunta por el ser. Si Derrida se anticipa a la pregunta por los límites de ese nosotros, de un humanismo que insiste como posición que en sus fronteras con el otro no produce sino relación exclusión y dominación, se trata de un motivo que persiste en tiempo.

21. Solo la posibilidad de declinar el ser en primera persona, en yo soy, es lo que le posibilita al *Dasein* que en la pregunta por el ser le vaya su propio ser. Subyace una cierta mismidad para que el sí mismo del *Dasein* se ponga en juego en la pregunta por el ser. La problematización del valor de «propiedad», como aparece en Derrida, no es sino una discusión sobre el carácter «propiamente mío» (*Jemeinigkeit*) del *Dasein*.

De la auto-afección a la desistencia

Si en el concepto de sujeto, tal como lo reformula Derrida, se encuentra un esquema metafísico de la auto-afección como presencia a sí, es en la «retórica de lo propio» donde se muestran los alcances ético-políticos del concepto y de sus límites constitutivos. Un concepto de sujeto que funda el concepto de sujeto de derecho, atravesado por el establecimiento de una propiedad que excluye desde un límite simple a los no-sujetos. He aquí el problema: si, tal como Derrida (2005a) muestra, algo así como lo propio del hombre no existe, ese valor de propiedad no puede ser sino un «devenir» sujeto, pero este devenir no es posible sino como diferenciación con un afuera cuyos límites establecen también una relación de dominio:

¿Por qué yo raramente he hablado de “sujeto” o de “subjetividad”, sino solamente, aquí o allí, de “efecto de subjetividad”? Porque el discurso sobre el sujeto, allí mismo donde reconoce la diferencia, la inadecuación, la dehiscencia en la auto-afección, etc., continúa ligando la subjetividad al hombre. Incluso si reconoce que el “animal” es capaz de auto-afección (etc.), ese discurso no le concede evidentemente la subjetividad. (s.p.)

Si un no-sujeto es lo que posibilita el devenir-sujeto, también es el límite exterior sobre el que se establece una superioridad. Vale atender, en este marco, al doble movimiento de Derrida. De un lado, la deconstrucción del concepto de sujeto comienza, a diferencia de la apuesta heideggeriana, cuando se pluraliza el mismo («No ha habido jamás para nadie El Sujeto»). Esto es, antes que encontrar una raíz cartesiana que define toda una época, resulta necesario detenerse en cada texto, en cada autor, en los impases de sus mismas elaboraciones. Por este mismo motivo, Derrida recusa la posibilidad de hablar de una «muerte del sujeto» o de un «retorno del sujeto», pues la primera reserva sería del sujeto para quién, para qué tradición, para qué autor, etc. La problemática del sujeto no se reduce a ninguna homogeneidad. De otro lado, no deja de marcar una lógica de constitución del concepto de sujeto atravesada por una cierta circularidad: el círculo de la auto-afección (de la ilusión de una conciencia *transparente* a sí) y el círculo de la reapropiación (de algo propio del sujeto que establece un límite *indivisible* con un afuera)²². En ambas dimensiones se juega la apuesta por una deconstrucción que es en

22. La reapropiación como una ley económica del yo como propio: «Es, más allá de toda oposición, una economía de la muerte, una ley de lo propio (*oikos*) ya que rige el desvío y busca su propio acontecimiento (*Ereignis*), su propiedad, en

cada caso una apuesta ético-política que, a diferencia de Heidegger, no ve posible un abandono de conceptos o un paso más allá, sino un trabajo inmanente a la tradición que encuentra instancias indecidibles.

Dar cuenta del sujeto en Derrida supone analizar dos movimientos. En un primer momento, el sujeto constituido como auto-afección es la figura metafísica como causa de sí que no requiere mediación con ninguna exterioridad, el «auto» como recursividad ideal, pero en un segundo momento, dada la mediación, es necesario restituir la ilusión de auto-afección pura mediante la reapropiación, o el repliegue del afuera en un adentro no contaminado. En ambos casos se trata de un problema de límites respecto de lo no-sujeto. Y, por ello, Derrida no apuesta por el abandono de la categoría de sujeto sino en una deconstrucción de los límites que lo constituyen. Como indicó en diversas oportunidades, no se trata de disolver la diferencia entre sujeto y no-sujeto, entre humano y no-humano, sino de mostrar las *estrategias de diferenciación*. Estas estrategias de diferenciación no son sino modos de tramitar los pliegues al interior de la auto-hetero-afección. Dos notas preliminares: primero, que es precisamente la imposibilidad de auto-afección pura, del oírse-hablar absoluto —es decir, la necesaria mediación con el otro, con una alteridad que rompe la circularidad—, lo que precisamente muestra cierta politicidad en la circularidad; segundo, que, si referimos la existencia de estrategias, en plural, es porque la reconstitución del sujeto como ilusión de auto-afección pura conlleva distintos modos políticos. En este sentido, la figura del sujeto como auto-afección imposible adquiere en textos más tardíos un lugar central.

En la lectura de Marx que Derrida va a realizar en la década del 90, desarrollando una herencia que supone decidir entre los varios espíritus posibles de Marx para reinscribir una crítica radical (más allá incluso de ciertos supuestos de la ontología marxista) y redefinición de la emancipación como promesa, como apertura radical a la otredad, va a situar a su vez estos problemas en relación con el sujeto. De hecho, recuperando la tesis de Freud según la cual existen tres traumas infligidos al narcisismo del hombre (el trauma biológico de Darwin, el trauma cosmológico de Copérnico y el trauma psicológico de Freud), escribe Derrida (1998b):

lugar de la vida y/o la muerte. El alargamiento o acortamiento del desvío estaría al servicio de esta ley económica del yo como propio, de la auto-afección. Sobre todo es necesario autoafectarse de la propia muerte, hacer de la muerte auto-afección de la vida o de la vida auto-afección de la muerte. Toda la diferencia radica en el deseo de este yo, ya que se diferencia en su propio otro» (Derrida, 2019, p. 334). Será en la lectura del psicoanálisis freudiano, específicamente de *Más allá del principio de placer* (1920), donde Derrida (2001) reconstruye la ley económica del yo como lógica de la reapropiación, una lógica de lo propio que no solo parece definir el humanismo, sino la pulsión: «De donde la tautología trascendental de la pulsión de imperio [*emprise*]: es la pulsión como pulsión, la pulsión de pulsión, la pulsionalidad de la pulsión. Se trata una vez más de una relación consigo mismo como relación con el otro, la autoafección de un *fort: da* que se da, se toma, se envía y se destina, se aleja y se acerca por su propio paso [o su propio no, *pas*] al otro» (p. 380).

Pues sabemos que el impacto producido, que lleva enigmáticamente el nombre de Marx, acumula y recopila también los otros tres. Hoy en día los presupone, aun cuando no lo haya hecho en el siglo pasado. Lleva más allá de esos tres impactos al efectuarlos, igual que lleva el nombre de Marx desbordándolo infinitamente: el siglo del «marxismo» habrá sido el del descentramiento tecnocientífico y efectivo de la Tierra, de lo geopolítico, del *anthropos* con su identidad ontoteológica o con sus propiedades genéticas, del *ego cogito* —y del concepto mismo de narcisismo cuyas aporías son, digámoslo por ir deprisa y ahorrar muchas referencias, tema explícito de la deconstrucción. (p. 114)

Si el siglo del marxismo es aquel del descentramiento radical del *anthropos* y del *ego cogito*, el trauma del narcisismo de la auto-afección da lugar a una lectura que muestra cómo el sujeto está atravesado siempre por una alteridad que lo asedia, que busca controlar, pero que destituye su dominio sobre sí. Si el sujeto, más que fundamento de la certeza, es círculo de la auto-afección, lo es en tanto imposibilidad para Derrida. Sujeto, entonces, como auto-hetero-afección. Discutiendo la lectura que Marx hace de Stirner, escribe Derrida (1998b):

El modo esencial de la presencia a sí del *cogito* sería el asedio de ese *es spukt*. Se trataría ahí del *cogito* stirneriano dentro de la lógica de una requisitoria, ciertamente, pero ¿es dicho límite infranqueable? ¿Acaso no se puede extender esa hipótesis a cualquier *cogito*? ¿Al *cogito* cartesiano, al «yo pienso» kantiano, al *ego cogito* fenomenología)? Una presencia real se promete aquí a un Narciso eucarístico. (p. 151)

En cierto sentido, *Espectros de Marx* no es sino una larga reflexión sobre el *es spukt*²³, el ello asedia, ello acosa, esto es, el carácter espectral de una exterioridad que habita lo más íntimo del sujeto. Existe una exterioridad que impide que el círculo de auto-afección cierre, de allí las estrategias que, ante esa imposibilidad, activan una reapropiación

23. Escribe Derrida (1998b): «Es *spukt*: difícil de traducir, decíamos. Cuestión de (re)aparecido y de asedio, ciertamente, pero ¿qué más? [...] Se trata, más bien, del movimiento pasivo de una aprehensión, de una experiencia aprehensiva dispuesta a acoger, pero ¿dónde?, ¿en la cabeza?, ¿qué es la cabeza, antes de esa aprehensión que ni siquiera puede contener?, ¿y si la cabeza, que no es ni el sujeto, ni la conciencia, ni el yo, ni el cerebro, se definiese, en primer lugar, por la posibilidad de semejante experiencia y por aquello mismo que no sabría ni contener ni delimitar, por la indefinición del *es spukt*? Acoger, decíamos pues, pero al tiempo que aprehende, en la angustia y el deseo de excluir al extraño, invitarle sin aceptarle, doméstica hospitalidad que acoge sin acoger al extraño sino a un extraño que ya se encuentra dentro (*das Heimliche-Unheimliche*), más íntimo a sí que uno mismo, la proximidad absoluta de un extraño cuyo poder es singular y anónimo (*es spukt*), un poder innombrable y neutro, es decir, indecidible, ni activo ni pasivo, una no-identidad que ocupa invisiblemente y *sin hacer nada* lugares que, finalmente, no son ni los nuestros ni los suyos» (p. 192).

que reconstituya el círculo desde lo propio del hombre (humanismo y apropiación se traman en esta lógica), o las estrategias que buscan un desplazamiento que destituya el narcisismo. En textos de la misma época, Derrida (1998b) va a señalar que esto es lo que permite entender una lógica inmunitaria en el mismo yo, o, si se quiere, el sujeto como inmunidad. Pero, por lo que venimos señalando, una inmunidad que, buscando exorcizar aquello que lo asedia, se convierte en autoinmunidad:

El yo vivo es autoinmune, ellos no quieren saberlo. Para proteger su vida, para constituirse en único yo vivo, para relacionarse, como lo mismo, consigo mismo, éste no tiene más remedio que acoger al otro dentro de sí (la *différance* del dispositivo técnico, la iterabilidad, la no-unicidad, la prótesis, la imagen de síntesis, el simulacro, y eso empieza con el lenguaje, antes que él, otras tantas figuras de la muerte) y debe, por consiguiente, dirigir a la vez *hacia sí mismo y contra sí mismo* las defensas inmunitarias aparentemente destinadas al no-yo, al enemigo, al opuesto, al adversario. (p. 159)²⁴

La pregunta es entonces qué posibilita y qué imposibilita el concepto de sujeto para la política. Si Derrida define, a fin de cuentas, el sujeto desde la tradición metafísica como «relación a sí y de reapropiación», no deja de mostrar sus alcances para una cierta forma política. En su escrito dedicado específicamente a la cuestión del sujeto, «Hay que comer, o el cálculo del sujeto», señala que el sujeto es un principio de calculabilidad, de ahí que se entienda en aquellas instancias que traducen lo incalculable:

Yo diría de manera un poco abrupta que el sujeto es también un principio de calculabilidad —en la política (y hasta en el concepto actual de la democracia que es menos claro, homogéneo y dado de lo que se cree, o se aparenta creer, que demanda sin duda ser repensado, radicalizado, como una cosa del futuro), en el derecho (y yo diría de los derechos del hombre lo que acabo de decir de la democracia) y en la moral. Es necesario el cálculo y yo no he tenido nunca contra el cálculo, tú lo sabes, la reticencia condescendiente, la altura «heideggeriana». Pero el cálculo

24. La discusión sobre la auto-inmunidad será un motivo central de textos desde mediados de los 90. El sujeto permite pensar, a la vez, la lógica inmunitaria de fijar barreras frente al otro como riesgo, pero también la autoinmunidad, la destitución de las propias barreras inmunitarias. Precisamente porque el otro es el límite de la auto-afección: «Naturalmente, la auto-afección no es pura. El otro está ahí para algo y, en el tiempo del desvío, en el transcurso del proceso, es decir, a lo largo del camino y de la transferencia, todas las catástrofes son posibles. El otro no se deja nunca atrapar en el círculo autoafectivo» (Derrida, 1995, p. 144)

es el cálculo. Y si yo hablo frecuentemente de lo incalculable o lo indecible, no es por simple gusto del juego o para neutralizar la decisión, al contrario: yo creo que no hay ni responsabilidad ni decisión ético-política que no deba atravesar la prueba de lo incalculable o de lo indecible. No habría, de lo contrario, más que cálculo, programa, causalidad, o mejor, «imperativo hipotético». Es entonces más bien una cierta clausura —saturada o suturada— de la identidad a sí, una estructura todavía demasiado estrecha de la identificación a sí que confiere hoy al concepto de sujeto su efecto dogmático. (Derrida, 2005a, s.p.)

Esta calculabilidad del sujeto también supone una politicidad respecto de la alteridad, pues Derrida indica que lo indisoluble que se vuelve el sintagma «sujeto humano» responde a un humanismo que da lugar a una *estructura sacrificial*: un matar no criminal a los no-humanos, es decir, una apropiación-asimilación del otro. Por ello, Derrida (2005a) encuentra que existe un esquema dominante en el concepto de sujeto que denomina “carño-falocentrismo”:

La autoridad y la autonomía (porque aún si ésta se somete a la ley, esta sujeción es libertad) son, por este esquema, más bien concedidas al hombre (*homo y vir*) que a la mujer, y más bien a la mujer que al animal. Y, bien entendido, más bien al adulto que al niño. La fuerza viril del varón adulto, padre, marido o hermano (el canon de la amistad, lo mostraré en otra parte, privilegia el esquema fraternal) corresponde al esquema que domina el concepto de sujeto. [...] Respondiendo a estas preguntas, no tendrás solamente un esquema del *dominante*, del denominador común del dominante, todavía hoy, en el orden político o del Estado, del derecho o de la moral, tendrás el esquema dominante de la subjetividad misma. (s.p.)²⁵

25. Quisiera destacar que el problema del sujeto permite una aproximación específica a la cuestión de la soberanía, tal como aparece en los textos de la década del 2000. En el primer tomo del seminario *La Bestia y el Soberano*, Derrida (2010) recurre a Aristóteles para establecer la «definición ontológica» de soberanía como autarquía: «Ésta es la definición ontológica de la soberanía, es decir, que es mejor —puesto que se busca vivir bien (*euzên*)— vivir en autarquía, es decir, teniendo en nosotros mismos nuestro principio, teniendo en nosotros mismos nuestro comienzo y nuestro mandato» (p. 400). En *Canallas* esto es explicitado del siguiente modo: «Antes incluso de cualquier soberanía del Estado, del Estado-nación, del monarca o, en democracia, del pueblo, la ipseidad nombra un principio de soberanía legítima, la supremacía acreditada o reconocida de un poder o de una fuerza, de una *kratos*, de una *kratía*. Esto es, por consiguiente, lo que se encuentra implicado, puesto, supuesto, impuesto también en la posición misma, en la auto-posición de la *ipseidad misma*, en todas partes en donde hay algún sí mismo; primer, último y supremo recurso de toda «razón del más fuerte» como derecho otorgado a la fuerza o fuerza otorgada al derecho» (Derrida, 2005b, p. 29). La soberanía en Derrida es pensada como *lógica de la ipseidad*, como autarquía, como el *autos* inmanente a todo *kratos*. Por ello, la definición de soberanía remite al modo en que el mismo Derrida piensa la noción de sujeto. En un doble movimiento: la soberanía no es sino un modo del sí mismo, de la ipseidad, del sujeto, pero el sujeto no es sino el lugar por excelencia de la soberanía. Cuando Derrida discute la definición de democracia en tanto palabra compuesta por *demos* y *kratos*, indica que allí se juega una tensión irresoluble entre un principio crático

Por ello mismo, si este es el esquema dominante en el concepto de sujeto, una política de la deconstrucción tiene siempre una relación doble con él mismo. Si bien asume su necesidad, «hay que calcular», indica Derrida, la deconstrucción es el repliegue de lo incalculable sobre lo calculable. Para decirlo de otro modo, se trata de pensar una responsabilidad y una decisión, una política sin más, que excede por principio el concepto de sujeto: que lo somete a una y otra vez a una deconstrucción radical. Y esto porque lo que resulta problemático es una estructura demasiado limitante del sujeto como identificación a sí, y precisamente es en la cuestión de la identificación que se juega la política. Es esto lo que Derrida (2016) tematiza, en un texto dedicado a Lacoue-Labarthe, como la *desistencia* del sujeto (o una (de)constitución del sujeto):

Desistencia indica mejor una voz media Antes de toda decisión, antes de toda *des-ition*, como también diríamos en inglés para designar *a cessation of being*, el sujeto es desistido sin ser pasivo, desiste sin desistirse, incluso antes de ser sujeto de una reflexión, de una decisión, de una acción o una pasión. ¿Se dirá entonces que la subjetividad *consiste* en una tal desistencia? Precisamente no, ya que se trata aquí de la imposibilidad de *consistir*, de una singular imposibilidad: algo muy distinto de una inconsistencia. Más bien se trata de una “(de)constitución”. (p. 689)²⁶

Esto no significa que deba pensarse la desistencia como una negatividad que afecta una constitución originaria, sino que el sujeto no es otra cosa que el movimiento de desistencia. Se trata de la desistencia de lo propio, la esencia, lo mismo, que definen al sujeto²⁷. Y así, cómo pensar una noción de sujeto que suponga, pero exceda, la metafísica de la subjetividad tematizada por Heidegger (sustrayendo el sujeto, el yo, la conciencia, la representación). Sin embargo, Derrida nota que no se trata bajo el término

definido por la ipseidad y un *demos* que excede cualquier estabilización o limitación. Para Derrida (2005b), bajo el término ipseidad se encuentran, al mismo tiempo, una referencia al sí mismo, al ser que es propiamente sí mismo y una referencia al poder, a la soberanía, a la potencia: «Por «ipseidad» sobreentendiendo, por lo tanto, algún «yo puedo» o, como poco, el poder que *se otorga a sí mismo* su ley, su fuerza de ley, su representación de sí mismo, la reunión soberana y reapropiadora de sí en la simultaneidad del ensamblaje o de la asamblea, del estar-juntos, del «vivir juntos», como se dice también» (p. 28).

26. El problema de la (de)constitución del sujeto remite, ante todo, al libro de Lacoue-Labarthe titulado *Le sujet de la philosophie* (1975).

27. Vale destacar que el problema del sujeto remite a la cuestión de la identificación. De hecho, señala Derrida (2016), el problema de la identificación es el problema mismo de la política. Y acá interviene la desistencia: «Este «sujeto» no se identifica. Ni con el otro ni consigo mismo. Desde luego, el parece no *hacer* nada distinto y en efecto no hace otra cosa que identificarse. Pero el *efecto* de subjetividad da testimonio de lo contrario. Hace la prueba y la experiencia de lo contrario. Si se identifica es porque no puede ser jamás idéntico ni identificarse consigo o con el otro. La condición de posibilidad de la identificación no es otra que su imposibilidad, una y otra inelectuales. Como la *mimesis*. El sujeto, que de este modo se desubjetiva, no tendrá cómo identificarse sin la desistencia que hace que la identificación absoluta le sea absolutamente inaccesible» (p. 715).

desistencia de pensar una especie de sujeto exterior a esa metafísica, sino nuevamente pensar su doblez: el sujeto lleva en sí inscrita la reducción al Uno al mismo tiempo que desiste una y otra vez de ello²⁸. Esta noción de desistencia abre a otro pensamiento de la responsabilidad y la decisión, pues allí hay que pensar una responsabilidad infinita y una decisión como salto de locura. En otros términos, que no se encuentran aseguradas por un sujeto de la representación o de la volición:

A lo que acabamos de nombrar (...), añadiría aquello que queda a la vez requerido por la definición del sujeto clásico y por sus últimos motivos no-clásicos, a saber, una cierta *responsabilidad*. La singularidad del “quién” no consiste en la individualidad de una cosa idéntica a sí misma, no es un átomo. Ella se disloca o se divide al reunirse para responder al otro, cuya llamada precede, por decirlo así, a su propia identificación consigo misma, porque a esta llamada no puedo sino responder, haber ya respondido, incluso si creo responderle “no”. (Derrida, 2005^a, s.p.)

Esto mismo da lugar a un pensamiento que introduce el problema de la justicia para pensar precisamente esos límites del concepto de sujeto, o mejor, mostrar en qué sentido la apuesta ético-política de la deconstrucción surge cuando el socavamiento de esos límites permite una apertura hacia un otro radical: «¿Se da hospitalidad a un sujeto?, ¿a un sujeto identificable?, ¿a un sujeto identificable por su nombre?, ¿a un sujeto de derecho? ¿O bien la hospitalidad se *ofrece*, se *da* al otro antes de que se identifique, antes incluso de que sea (propuesto como o supuesto) sujeto, sujeto de derecho y sujeto nombrable por su apellido, etcétera?» (Derrida, 2008a, p. 33). Esto no implica un abandono del concepto de sujeto, sino mostrar la doble necesidad de la justicia entendida como hospitalidad: en tanto apertura radical al otro debe exceder los límites desde los que se constituye el concepto de sujeto (incluso del sujeto de derecho), pero al mismo tiempo siempre se *traduce* en instancias concretas, decisiones políticas y reconocimientos de derechos que una y otra vez reconstruyen el concepto de sujeto.

28. Es la misma cuestión de la desistencia aquella que ha permitido hablar de un «psicoanálisis deconstructivo». Cf. R. Major, *Lacan con Derrida: análisis desistencial* (Buenos Aires, Letra Viva). Asimismo, vale recordar aquella frase del prólogo de *Políticas de la amistad*, donde se problematiza extensamente las lógicas de la mismidad: «Al principio, siempre, el Uno se hace violencia y se guarda del otro» (Derrida, 1998c, p. 13).

Conclusión

Un abordaje deconstructivo del concepto de sujeto, como he intentado mostrar, al mismo tiempo que se inserta en los problemas inaugurados por el estructuralismo, inscribe allí una serie de problemas específicos desde una herencia heideggeriana²⁹. El nexo irreductible entre sujeto y metafísica supone una lectura de la tradición filosófica, situando los problemas teóricos y políticos que surgen allí. Desde Heidegger, y en su herencia, el término metafísica adquiere una significación específica, no únicamente como delimitación de una época, sino como un modo de comprender el problema del ser. Más precisamente se trata de una época que olvida la pregunta por el ser, y así la diferencia ontológica, al estabilizar una noción de ser identificada con el ente como ser-presente. En ese sentido, surge el trazado de un diagnóstico histórico o el mapa de una época histórica, pero también una problematización de las consecuencias a las que ha llevado este olvido. Para lo que interesa aquí, se ha mostrado hasta qué punto el concepto de sujeto se encuentra constituido por esta tradición.

Con Derrida, la definición de sujeto ya no remite solo al fundamento, sino que aparece como auto-hetero-afección. Se trata de dar cuenta de la modalidad específica de «presencia» que supone el sujeto como presencia-a-sí, es lo que denominaré un *esquema de reapropiación*: sujeto no es sino la ilusión trascendental de un retorno incontaminado de exterioridad sobre sí mismo, donde lo «propio» es ese retorno. En este desarrollo, cuestiona los supuestos desde los que Heidegger piensa la epocalidad, y encuentra una especie de «filosofía de la historia» que va de la presencia a la representación y supone en última instancia una noción de presencia no representable como posibilidad. Pero no es este el cuestionamiento mayor, pues Derrida se pregunta si incluso el mismo *Dasein* no comporta una estructura de reapropiación, que si bien no del modo moderno, continúa reproduciendo una afirmación de hombre como ser privilegiado. En otros términos, es el problema del humanismo que persiste en el

29. En una tradición deconstructiva vale remitir a ciertos textos de J.L. Nancy que desarrolla en extenso la cuestión del sujeto. En una compilación realizada en el año 1989, titulada «¿Quién viene después del sujeto?», señala que se trata de un doble trabajo. De un lado, la deconstrucción del sujeto: «Se tenía que hacer la crítica o la deconstrucción (conceptos cuya diferencia es ella misma todo un programa de esta modernidad) de la interioridad, de la presencia-a-sí, de la consciencia, de la representación, del dominio, de la propiedad individual o colectiva de una esencia. Crítica o deconstrucción de la firmeza de un fundamento (*hypokeimenon*, *substantia*, *subjectum*) y de la seguridad de una autoridad o de un valor (individuo, pueblo, Estado, historia, obra)» (p. 7). De otro lado, no se trata de una simple «liquidación», sino de una apertura: «[...] este mismo pensamiento (jamás simple, y así, jamás simplemente cerrado sobre sí) abre sobre el pensamiento del *quién* del existir: sobre el pensamiento de un *uno*, de un alguien, de un singular existente que el sujeto anuncia, promete y oculta a la vez» (p. 7). Esta doble tarea, del sujeto como supuesto al sujeto como cualquieridad expuesta, va a ser desarrollada en un texto tardío titulado «¿Un sujeto?» donde señala que el sujeto como singularidad conlleva tres dimensiones: unicidad, cualquieridad y exposición (Cfr. Nancy, 2014).

concepto de sujeto y que supone una y otra vez no-sujetos que configuran el mundo y, específicamente, el armazón político-jurídico occidental. Por ello, se trata de pensar cómo el concepto de sujeto opera en dispositivos políticos, jurídicos, éticos, siempre trazando fronteras con un afuera de su humanidad que restituyen un señorío del hombre. Es frente a ello que Derrida trata de pensar en todas sus ambigüedades el concepto, apostando por una «desistencia» del sujeto, por un sujeto que se pierde a sí mismo. Esto singulariza la propuesta de Derrida: frente a quienes oponen al sujeto un afuera, una alteridad, apuesta por pensar los pliegues que vuelve imposible el esquema de la auto-afección. En fin, el sujeto como el movimiento perpetuo de expropiación-reapropiación. En su libro dedicado a J. L. Nancy, escribe Derrida (2011):

[...] ¿no hay que distinguir más bien entre varios tipos de auto-hetero-afección sin ninguna auto-afección pura, puramente propia, inmediata, intuitiva, viviente y psíquica? Habría sin duda efecto de auto-afección, pero nos parece que su análisis no puede esquivar la hetero-afección que los hace posibles y que continúa visitándolos aun cuando esa hetero-afección *en general* (la que viene de la cosa trascendente o del otro viviente) parece borrarse, volviendo irresistiblemente a imponerse en el análisis y en la exposición de sus resultados. (p. 261)

En esta cita se encuentra un desplazamiento importante que resignifica el doble movimiento reconstruido: el efecto de subjetividad es entendido como un efecto de auto-afección, pero se indica que existen «varios» tipos de auto-hetero-afección, de modo que produce una pluralización, esto es, no se trata de una rehabilitación de una alteridad hiperbólica como límite de la circularidad reapropiativa del sujeto. La heterogeneidad constitutiva del sujeto siempre se declina en plural. Esto mismo permite cuestionar aquellas perspectivas que reinscriben una lógica de la unidad bajo nombres como alteridad o singularidad, puesto que no hay alteridad ni singularidad desde que hay diferencia. En este sentido, la deconstrucción no es sino un trabajo sobre los límites: sobre el carácter divisible del límite entre auto y hetero en la afección. Un trabajo sobre los límites, sobre la partición del límite, entiendo que es también un cuestionamiento a un pensamiento de la subjetividad en términos relacionales. Existe un abismo entre diferencia y relación: el movimiento teórico que, frente a un sujeto monádico, piensa el *a priori* de la relación (o lo común) parece obliterar una pensamiento del límite. En *Espectros de Marx*, Derrida (1998b) escribe: «Marx determina sólo la *différance* como

práctica y retraso en la reapropiación» (p. 149). La *différance* es una práctica que no es simplemente la abolición de la categoría de sujeto, en singularidad o relación, sino que inscribe en cada caso la partición.

Posiblemente la cosa sea, entonces, como dar lugar a un pensamiento político que acentúe los diversos modos de la auto-hetero-afección. Si en cada modalidad se juega una partición, he allí el lugar para pensar políticas del sujeto. Políticas siempre en plural, puesto que, ante todo, se trata de evitar un esquema simple que oponga auto-afección frente a la hetero-afección y trace un límite simple (reconduciendo a un límite indivisible). La partición surge precisamente cuando lo hetero se inscribe en lo auto desde la misma divisibilidad del límite. O mejor, la noción de partición no es sino un modo de nombrar esa divisibilidad del límite que puede adquirir diversas modalidades. Y es así que en estas modalidades se juegan distintas políticas que no reconducen a alternativas simples. Esto no es sino una tarea que siempre trabaja sobre la limitofía entre un efecto de subjetividad irreductible y el asedio de una heterogeneidad múltiple. Estos límites no son algo a reconocer como una evidencia empírica, sino algo a inscribir: la deconstrucción del sujeto requiere un trabajo. Cuando el horizonte del pensamiento crítico parece surgir de la articulación de singularidad y comunidad (acontecimiento y relación), es posible dar lugar a una lectura de la deconstrucción como lógica de la partición del sujeto que interrumpe la reapropiación.

Un pensamiento del sujeto como auto-hetero-afección, de inscripción de la diferencia, estimo que establece un doble distanciamiento: de un lado, respecto de la rehabilitación del sujeto en ciertas herencias francesas (en general diría la rehabilitación desde la herencia foucaultiana y desde la herencia lacaniana); de otro lado, respecto de un exceso del sujeto que aparece en cierto horizonte de la crítica bajo categorías como singularidad o comunidad. Si la deconstrucción es trabajo sobre la metafísica de la subjetividad como lógica de la ipseidad, una lógica que tiene un esquema arqueteleológico (la auto-afección es punto de partida, pero también algo a reconstituir luego de su imposibilidad), es también un cuestionamiento de la reducción de la multiplicidad que puede aparecer en la excepcionalidad de la singularidad o en una noción de comunidad sin plural. Hay cada vez formas de lo común, hay cada vez formas de la singularidad, y son precisamente esas formas las que dan lugar a límites que requiere un trabajo. Es esa pluralidad de formas donde se inscribe la *différance* como una práctica que interrumpe la apropiación.

Referencias

- AA.VV. (2015). *Sujeto. Una categoría en disputa*. Buenos Aires: La Cebra.
- Badiou, A. (2005). Panorama de la filosofía francesa contemporánea. En M. Abensour, A. Badiou, P. Vermeren, P. Vauday, G. Fraisse, y C. Lefort, *Voces de la filosofía francesa contemporánea* (pp. 71-84). Buenos Aires: Colihue.
- Balibar, E. (2007) El estructuralismo. ¿Una destitución del sujeto? *Instantes y Azares*, 4-5, 155-172.
- Balibar, E., Cassin, B., y De Libera, A. (2004). *Sujet, Vocabulaire européen des philosophies*. París: Seuil.
- Bellou, T. (2013). *Derrida's deconstruction of the subject: writing, self and other*. Suiza: Peter Land.
- Clark, A. (2011). *The Death of the Other* [tesis doctoral, University of Portsmouth]. Portsmouth Research Portal. [https://researchportal.port.ac.uk/portal/en/theses/the-death-of-the-other\(c85f7b0a-5538-4c62-92f8-7dade1f39757\).html](https://researchportal.port.ac.uk/portal/en/theses/the-death-of-the-other(c85f7b0a-5538-4c62-92f8-7dade1f39757).html)
- Cometti, J.-P., y Janicaud, D. (1989). «*Etre et temps*» de Martin Heidegger. Marsella: SUD.
- Critchley, S. (1999). *Ethics-Politics-Subjectivity*. Londres: Verso.
- Critchley, S., y Dews, P. (1996). *Deconstructive subjectivities*. Nueva York: State University of New York Press.
- De Libera, A. (2007). *Archeologie du sujet*. París: Vrin.
- Derrida, J (1989). *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1985). *La voz y el fenómeno*. Valencia: Pre-Textos.
- Derrida, J. (1989a). *La escritura y la diferencia*. Madrid: Anthoropos.
- Derrida, J. (1989b). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (1996). *Envío, La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*. Madrid: Paidós.
- Derrida, J. (1997). *Las pupilas de la Universidad, Cómo no hablar y otros textos*. Barcelona: Anthropos.
- Derrida, J. (1998a). *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Derrida, J. (1998b). *Espectros de Marx*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (1998c). *Políticas de la amistad*. Madrid: Trotta.
- Derrida, J. (2001). *La tarjeta postal*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Derrida, J. (2005a). Hay que comer, o el cálculo del sujeto. *Pensamiento de los Confines*, 17.
- Derrida, J. (2005b). *Canallas*. Madrid: Trotta,
- Derrida, J. (2008a). *El animal que luego estoy siguiendo*. Madrid: Trotta

- Derrida, J. (2008b). *La hospitalidad*. Buenos Aires: De la flor.
- Derrida, J. (2010). *La bestia y el soberano I*. Buenos Aires: Manantial.
- Derrida, J. (2011). *El Tocar, Jean-Luc Nancy*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2016). *Desistencia, Psyché*. Buenos Aires: La Cebra.
- Derrida, J. (2017). *Séminaire, Théorie et Pratique*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2019). *La vie la mort - Séminaire (1975-1976)*. Paris: Seuil.
- Descombes, V. (1979). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Madrid: Cátedra.
- Descombes, V. (2004). *Le complément de sujet*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Heidegger, M. (2005). *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2006). *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis.
- Heidegger, M. (2007). *Seminarios de Zollikon*. México: Morelia.
- Lacoue-Labarthe, P. (1979). *Le sujet de la philosophie*. Paris: Flammarion.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Major, R. (1999). *Lacan con Derrida: análisis desistencial*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Malabou, C. (2009). How Is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection and Neurobiological Emotion. *Qui Parle*, 17(2), 1041-8385.
- Marion, J.L. (2011). *Reducción y donación*. Buenos Aires: Prometeo.
- Nancy, J.L. (1989). Dossier «Après le sujet qui vient?», *Cahier Confrontation*, 20.
- Nancy, J.L. (2014). *¿Un sujeto?* Buenos Aires: La Cebra.

Andrea Fagioli. Becario posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Su principal interés de investigación es la cuestión de la subjetividad política en el marco del capitalismo contemporáneo. Entre sus publicaciones más recientes citamos: “Entre la explotación y la desposesión algorítmica. Notas para la crítica de la economía política en el capitalismo de plataformas”, en F. Costa y J. Mónaco (Comp.), *¿Somos nuestros datos? Un mapa conceptual de la gubernamentalidad algorítmica*, Buenos Aires: La parte maldita ediciones, en prensa; “Apprendre à ne pas travailler aujourd’hui”, en P. Gil Flood (Comp.), *École de non travail*, Glossaire, Annecy: École Supérieure d’Art Annecy Alpes, en prensa; y “Naturaleza bruta y dimensión productiva del conocimiento. La idea ‘materialista’ de mundo en la perspectiva política de Paolo Virno”, en la revista *Anacronismo e irrupción: Revista de teoría y filosofía política clásica y moderna*.

Contacto: andrea.fagioli81@gmail.com

«EVADE». PENSAR EL DESPERTAR CHILENO A TRAVÉS DEL CONCEPTO DE MULTITUD¹

Andrea Fagioli

Conicet/Idaes-Unsam

“EVADE”. THINKING THE CHILEAN AWAKENING THROUGH THE CONCEPT OF MULTITUDE

Resumen

Este texto se propone pensar el estallido social chileno que comenzó en octubre. Al sujeto en juego en el movimiento ha sido atribuida una falta de politicidad, ya sea en términos de representación estatal o en términos antineoliberales. Nosotros nos proponemos cambiar el punto de vista y pensar la subjetividad que se ha manifestado y se manifiesta en las plazas de Chile a través del concepto de multitud, tal y como ha sido

1. Fecha de recepción: 11 de diciembre 2019; fecha de aceptación: 3 de febrero 2020. Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación y Desarrollo (PID)-CS 403 “Política y subjetividad en el capitalismo neoliberal: gubernamentalidad, desposesión y construcción de lo común” (2019-2022), de la Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER-Argentina), dirigido por el Dr. Matías Saidel.

abordado por autores como Paolo Virno, Michael Hardt y Antonio Negri. El texto se compone de una breve introducción; dos apartados principales donde esbozamos una descripción de las principales características del modelo chileno y los alcances del concepto de multitud; y algunas consideraciones finales.

Palabras clave

Multitud, estallido social, Chile, neoliberalismo.

Abstract

This paper focuses on the Chilean social uprising that has broken out last October. A lack of politicization has been attributed to the subject of the movement, both in State representation and antineoliberal sense. I propose to change the perspective and to think the subjectivity that emerged and that is still occupying streets and squares of Chile through Paolo Virno, Michael Hardt and Antonio Negri's concept of multitude. The paper consists in a short introduction; two central paragraphs where I outline a description of the main characteristics of the Chilean model and the significances of the "multitude"; finally I sketch out some final considerations.

Keywords

Multitude, social uprising, Chile, neoliberalism.

Un fantasma recorre Chile: el fantasma de la pre-política

Desde el 18 de octubre de 2019 hasta el comienzo de la emergencia sanitaria, calles, plazas y parques de Santiago, así como de las principales ciudades del país (y, de manera algo sorpresiva, también de localidades más pequeñas), han sido escenario, pese al calor del verano austral, de marchas, intervenciones artísticas de distintas naturalezas —desde las performances, como la mundialmente célebre y replicada «un violador en tu camino», hasta los murales urbanos y las actividades de desmonumentalización²—, y también de una represión feroz.

Sin embargo, lo que constituye una inquietud desde diferentes puntos de vista, inclusive antagonicos entre sí con respecto al posicionamiento frente a estos acontecimientos³, es el hecho de que la revuelta que estalló el 18 de octubre pasado *todavía* no se ha canalizado en aquellas que, se supone, son las únicas formas legítimas de la política. Deberíamos agregar: la política, tal y como se piensa, en lo que puede ser definido «línea hegemónica del pensamiento europeo moderno».

Esto aparece como una «debilidad» desde dos puntos de observación distintos. En primera instancia, la heterogeneidad del movimiento hace que no pueda ser representado. Nos referimos al Congreso, en la medida en que, si el gobierno quisiera negociar —cosa que, de todas maneras, no parece ser—, no tendría con quién sentarse alrededor de una mesa, ya que no hay líderes reconocidos ni, menos, referentes dentro de las Cámaras⁴. Pero se trata de un tema que trae a colación consideraciones más generales, siendo que el problema de la representación constituye, según han indicado autores como Eric Voegelin (2006), la misma condición de posibilidad de la realidad política moderna. Y en estos términos, como un desafío a la raíz misma de la filosofía política moderna, nos proponemos pensar las movilizaciones.

Por otra parte parece divisarse con preocupación el re-emergir —en un contexto, desde ya, completamente distinto— de lo que Eric Hobsbawm (1983) ha definido *the mob* (turba) y que, aun cuando haya cumplido para el historiador británico «un papel importante en la evolución política del mundo moderno», posteriormente tuvo que

2. Véase al respecto Huenchumil y Mundaca (2019) y Cytlak (2020).

3. Desde la izquierda, véase, por ejemplo, Puelma (2019).

4. Si el Frente Amplio podía reivindicar cierta cercanía con algunas demandas del movimiento y esgrimir la no participación en ningún gobierno de la transición, el voto favorable a la así llamada “Ley Antisaqueo” ha quebrado esta relación. El Partido Comunista, al contrario, paralelamente a un desgaste del nombre, paga el vínculo con la coalición de centroizquierda que ha gobernado de manera ininterrumpida desde la vuelta a la democracia al 2010, y desde 2014 a 2018.

«dejar el paso a movimientos *mejores* y a otros sistemas de agrupación de los desheredados» (p. 190) que no carecieran, como aquella, de una ideología. Desde este punto de vista, si bien las protestas tienen una clara matriz antineoliberal, al no traducirse en una unidad de las y los explotados el movimiento chileno sería incapaz, en palabras de Antonio Gramsci (1970), «de dar una expresión centralizada a sus aspiraciones y necesidades» (p. 193). Estamos aquí frente al, también moderno, problema del sujeto de clase.

Las y los manifestantes no serían, si tomamos en serio estas inquietudes, ni pueblo ni clase. Sin embargo, en vez de lamentar esta supuesta falla y partiendo del presupuesto que nos encontramos, a nivel global, en «el punto de cruce entre la crisis de la forma estado y las transformaciones del capitalismo» (Chignola y Mezzadra, 2012, p. 80), nos parece fecundo desplazar el punto de vista y analizar estas cuestiones desde un marco teórico diferente. Lo que nos proponemos es verificar si el concepto de multitud, que autores como Paolo Virno, Michael Hardt y Antonio Negri han colocado más allá del pueblo y de la clase obrera (moderna), puede proveernos una clave de lectura sobre el sujeto que está ocupando el centro de la escena en el despertar chileno. Paralelamente, queremos hacer emerger cuestiones que puedan ayudar a desplazar la mirada y esquivar los problemas que, desde las perspectivas que podemos llamar —simplificando quizás demasiado— «modernas» nos conducen a un *cul de sac* teórico y práctico. «Evade», la consigna lanzada por los estudiantes de secundaria que invitaban a saltar los torniquetes de la metropolitana —consigna posteriormente replicada en varias ciudades del mundo—, que dio comienzo al estallido puede ser pensada, desde nuestro punto de vista, en términos de una evasión con respecto a los conceptos que han dominado la modernidad política.

Estamos conscientes de que escribir «con el fuego en la calle» —por decirlo de alguna manera— es un ejercicio fascinante mas arriesgado de emprender, pero también pensamos que la filosofía política no se puede eximir de esa tarea y no puede evitar este riesgo.

“Neoliberalism was born in Chile and will die in Chile”. Algunas consideraciones sobre el modelo chileno

Algunos días antes del estallido social del 18 de octubre, comentando la coyuntura de la región, el presidente Sebastián Piñera había definido a Chile un «verdadero oasis con una democracia estable» dentro de una «América Latina convulsionada». El 20 de

octubre, el mismo Piñera declaraba que «estamos en guerra contra un enemigo poderoso». Al mismo tiempo, en un audio filtrado, la primera dama, Cecilia Morel, hablaba de una «invasión alienígena».

No nos parece inútil esbozar los rasgos que caracterizan el modelo chileno, considerado extremadamente exitoso en el debate *mainstream*, para poder alcanzar mayor profundidad sobre la reflexión con respecto al estallido del 18-O y la hipótesis sobre el sujeto que lo protagoniza.

Hace casi dos décadas, el sociólogo Tomás Moulian (2002) escribió que el Chile contemporáneo es el resultado de un *ménage à trois*, «la materialización de una cópula incesante entre militares, intelectuales neoliberales y empresarios nacionales o transnacionales» (p. 27).

De hecho, mientras en otras dictaduras de la región, como las de los «gigantes» Brasil y Argentina, había fracasado por distintas razones un proyecto que instalara una auténtica utopía neoliberal (Valdés, 1989), en el Chile de Pinochet se produjo lo que puede ser definido como una «revolución capitalista».

Como reconstruye Moulian, en los días después del golpe en contra del Gobierno de Salvador Allende se enfrentaron dos posiciones distintas con respecto a la dirección a tomar: restauración o revolución. Los partidarios de la primera —se trataba sobre todo de militares cercanos a la democracia cristiana— apuntaban a recuperar rápidamente una democracia y un sistema de partidos que excluyera a los partidos de la Unidad Popular (UP), la coalición del presidente derrocado. Esta suerte de «pacificación represiva» pretendía volver a la Constitución vigente antes del Golpe. La segunda posición preveía, al contrario, una suerte de esquema fundacional y tenía, a su vez, dos caminos posibles: nacionalista y neoliberal. Este último se impuso gracias a la alianza entre militares y los así llamados Chicago Boys, un grupo de jóvenes economistas de la Universidad Católica de Chile, conocidos con ese nombre porque se habían formado, gracias a un acuerdo entre las dos universidades⁵, en el departamento de Milton Friedman, James Buchanan y Arnold Harberger.

Chile, de hecho, fue un experimento pionero de sociedad neoliberal, varios años antes de que Margareth Thatcher y Ronald Reagan dieran un giro en las políticas de EE. UU. y Gran Bretaña.

5. Vale la pena subrayar que varios de esos economistas habían estado trabajando desde 1972, financiados por la CIA (United States Senate, 1975), y bajo la guía del futuro ministro de Pinochet, Sergio de Castro, en un programa de gobierno alternativo (*El ladrillo*) en el caso de que el gobierno de Allende hubiese sido derrocado.

Lo que desde nuestro punto de vista es fundamental para plantear la continuidad entre la dictadura y el Chile contemporáneo a la que alude Moulian, es la dimensión constitucional de esta revolución capitalista⁶ y la complementaria producción (continua) de un *homo oeconomicus* que pueda funcionar dentro de un modelo del cual constituye, al mismo tiempo, su condición de posibilidad.

Veamos, entonces, el primer punto. Desde el Coloquio Walter Lippmann de París (1938), uno de los meollos del debate neoliberal ha sido la inquietud por una vuelta al liberalismo que superara una aplicación dogmática del *laissez-faire* (Salinas Araya, 2016). La posición austroamericana con respecto a la intervención del Estado fue la que tuvo más peso en Chile⁷, gracias a la influencia ejercida por Friedrich Hayek en el «arquitecto» de la Constitución de 1980, Jaime Guzmán (Cristi, 2011).

Lo que caracteriza el punto de vista de Hayek —quien visitó dos veces Chile, en 1977 y en 1981, entrevistándose también con Pinochet— es la naturaleza de la actividad pública legítima, más que su volumen (Dardot y Laval, 2013). Complicando, por así decirlo, la clásica oposición natural/artificial, el filósofo austríaco introduce la dimensión de «espontaneidad», que remite a aquellos fenómenos que derivan de la acción humana sin derivar de un diseño humano (Dardot y Laval, 2013). El mercado, en este marco, pertenecería a este tercer e intermedio orden. En lugar de un orden de derecho público —como el keynesiano, pero también como aquel que pensaban los defensores de una economía social de mercado— dirigido a alcanzar un determinado fin social, el neoliberalismo hayekiano propone un orden de derecho privado (y penal), independiente de cualquier objetivo social y en el marco del cual la acción del gobierno debe funcionar, según la célebre metáfora del filósofo, como el código de tránsito. Se trata de una convención que abre un abanico indefinido de posibilidades dentro de un mismo —llamémoslo— «ecosistema».

Si miramos el caso chileno, podemos ver que la Magna Carta representa lo que Juan Carlos Ferrada Bórquez (2000) ha definido «una constitución económica». Dicho con las palabras del mismo jurista, la Constitución de 1980

[...] está conformada por una serie de preceptos que, directa o indirectamente, pretenden consolidar una estructura económica basada en la libertad económica,

6. Retomamos acá, de manera muy esquemática, algunas consideraciones que desarrollamos más en profundidad en otro texto (Fagioli, 2015).

7. Para una reconstrucción del debate y de las distintas posiciones, véase el monumental trabajo *La nueva razón del mundo* (Dardot y Laval, 2013).

la no discriminación, el derecho de propiedad y una pretendida neutralidad técnica de los órganos estatales con competencia en materia económica. (p. 50)

Es decir que la Constitución escrita en plena dictadura no es una constitución decimonónica, económicamente neutral, sino que constitucionaliza determinadas políticas económicas. Para describirla ha sido usada la fórmula «orden público económico» (Bauer, 1998), es decir, un orden que no remite directamente a una economía de mercado, pero que asegura un marco legal, político y social dentro del cual pueda desarrollarse. La constitución «blindada» no solo asegura ese marco, sino que hace imposible pensar alternativas en el espacio político-institucional dibujado por aquella.

Sin embargo —y llegamos así a la segunda cuestión— la constitucional es sólo una «pata» del modelo. A esta le falta el protagonista, aquel sujeto que pueda subir al escenario neoliberal. De hecho, una de las tareas que se autoasignó la dictadura fue, como indica Juan Gabriel Valdés (1989), la de llevar adelante «acciones profundas y prolongadas para cambiar la mentalidad chilena» (p. 14). La «Declaración de principio del 11 de marzo 1974» del Gobierno militar se mueve en esa dirección, y hace explícita alusión al hecho de que «resulta imperioso cambiar la mentalidad de los chilenos», al fin de crear «una moral de mérito y del esfuerzo personal» (Gobierno militar de Chile, 1974).

De hecho, como ha indicado tempranamente Michel Foucault (2007), abriendo una fecunda línea de investigación, la antropología económico-política que lo caracteriza es un elemento clave del neoliberalismo. Según el filósofo de Poitiers, el *homo oeconomicus* neoliberal no es como el hombre del liberalismo clásico, sujeto del intercambio, sino que es el hombre de la competencia generalizada. Un empresario de sí mismo llamado a aplicar una lógica costo-beneficio a todos los ámbitos de la vida, incluyendo —en su versión más radical— hasta las decisiones más íntimas, como el número de hijos a tener, y por esto tiene que ser pensado como «capital humano» (Becker, 1987).

Sin embargo, esta figura subjetiva no es originaria —como sí lo era, en el pensamiento liberal decimonónico, el hombre del intercambio— y el experimento chileno ha necesitado producirla de manera continua y, desde ya, imperfecta en la medida en que —lo vimos con el 18-O— la vida excede constantemente los dispositivos que pretenden encerrarla.

A esta producción de figuras subjetivas apuntaba —y sigue apuntando—, en primera instancia, la violencia. No nos referimos a homicidios y desapariciones que han caracterizado, sobre todo, los primeros años de la dictadura, sino a la dimensión productiva

que la violencia cobra en la configuración de las subjetividades⁸. Una violencia que no terminó con la salida de Pinochet, sino que sigue siendo utilizada en un sinnúmero de diferentes contextos: de la manera más visible contra los pueblos originarios —en particular en Araucanía—, y contra los movimientos sociales, como emergió de manera absolutamente evidente a partir del 18-O. Pero también en el uso de las fuerzas policiales en los barrios populares y contra sujetos marginales como vendedores ambulantes, comunidad LGBTI, etc.

Paralelamente, otro elemento que entra en juego en la producción de figuras subjetivas es lo que en términos foucaulteanos podemos llamar el «régimen de verdad», es decir, un régimen en el marco del cual la distinción entre lo verdadero y lo falso no es arbitraria, modificable, institucional o violenta (Foucault, 2005). En el caso chileno, el relato neoliberal ha llegado a ocupar un lugar hegemónico a partir de un sistema de exclusión que tildó de estatista o socializante cualquier posición que reivindicaba una función proteccionista y reguladora del Estado, inclusive de ciertos sectores del anti-llendismo. Estas perspectivas han sido estigmatizadas y liquidadas como «ignorantes, desconocedores de la ciencia económica» (Moulian, 2002, p. 197). Se trata de un conjunto de estrategias que se apoyan en distintos dispositivos y que, dicho con las palabras del filósofo estadounidense Jason Read (2003), apuntan a «la generación y la normalización de creencias, apariencias y deseos y, por consiguiente, la creación y la generalización de particulares prácticas cotidianas, hábitos, o comportamientos subjetivos, así como la creación de nuevas instituciones, leyes y prácticas» (p. 41).

En un texto publicado pocas semanas antes del 18-O, el argentino Diego Sztulwark (2019) propuso la distinción entre «modos de vida» y «formas de vida» que, aún cuando no se excluyen, indican respectivamente «las maneras posibles de vivir tal y como las ofrece el mercado» y «un cuestionamiento de automatismos y linealidades [mostrando] una cierta incompatibilidad sensible con los imperativos de adecuación respecto de la pluralidad de ofertas posibles» (p. 44). Desde este punto de vista, lo neoliberal remite «al mando del capital sobre la vida, y su triunfo supone el bloqueo de la relación abierta entre formas de vida y vida en común» (p. 45). Si aceptamos esta distinción, podemos pensar que el cambio de mentalidad al que aspiraban los militares (y los Chicago Boys) apuntaba, justamente, a encerrar dentro de un conjunto de modos de vida las indefinidas posibilidades a las que está constitutivamente abierto el animal humano para imposibilitar, o por lo menos marginalizar, las que Sztulwark llama formas de vida.

8. En otro texto hemos propuesto una posible lectura del Chile post-golpe a partir de la noción marxiana de acumulación originaria (Fagioli, 2018).

La multitud más allá del pueblo y de la clase obrera.

En el debate contemporáneo, el concepto de multitud ha sido retomado, de la mano de autores como Virno, Hardt y Negri, para pensar una subjetividad política a la altura del presente. Este concepto, recuperado de los albores de la filosofía política moderna, supera —como hemos dicho— el concepto de pueblo y la ficción representativa a la cual está inevitablemente ligado; pero también se coloca más allá del de clase obrera, por lo menos en el sentido en que esta fue pensada a lo largo de la historia del marxismo —llamémoslo— oficial. Es decir que la multitud es un concepto de clase (Negri, 2002) que se coloca más allá de la clase obrera industrial, de la cual lleva inscrita la historia, junto con las vicisitudes del capitalismo (Virno, 2003).

Veamos entonces, en primera instancia, de qué manera la multitud constituye un desafío al entramado conceptual de la modernidad. En *Gramática de la multitud*, Virno (2003) recuerda que la «batalla» entre el concepto de multitud, de cuño spinoziano, y aquel hobbesiano de pueblo, ha ocupado «el centro de las controversias prácticas (fundación de los Estados centrales modernos, guerra de religión, etcétera) y teórico-filosóficas del siglo XVII» (p. 11). Se ha tratado, para el filósofo napolitano, de una disputa político-conceptual, en el marco de la cual «[e]stos dos conceptos en lucha, forjados en el fuego de contrastes agudísimos, jugaron un papel de fundamental importancia en la definición de las categorías político-sociales de la modernidad» (p. 11). El pueblo, al ganar la contienda, ha pasado a constituir el fundamento último del horizonte de pensamiento común que se ha establecido a partir del resultado de aquella batalla; un fundamento alrededor del cual se han organizado los Estados que se habían constituido recientemente. Posteriormente, el pueblo ha sido el cuerpo colectivo sobre el cual se han construido todas las experiencias políticas estatales: en tanto nación, en tanto comunidad (la *Gemeinschaft* del nacionalsocialismo) y también en tanto proletariado, en las democracias populares. La multitud, al contrario, ha sido excluida del horizonte *legítimo* de la política moderna, pasando a representar su límite negativo, la línea antes de la cual y más allá de la cual no hay política. Lo pre-político en el sentido cronológico y lo extrapolítico en un sentido lógico.

Si nos fijamos en el trabajo de Hobbes, cuya nueva ciencia política (o *cientia civilis*) abrió la senda en la cual se inscribirán la mayoría de los filósofos políticos de la modernidad —incluyendo algunos que parecen muy distantes de él⁹—, vemos que lo que

9. Es el caso de Jean-Jacques Rousseau, cuyo «absoluto republicano», sostienen Hardt y Negri (2002), «en realidad no difiere del modelo absoluto monárquico, del 'Dios en la tierra' de Hobbes» (p. 90), en la medida en que «la enajenación

diferencia el pueblo de la multitud es la forma bajo la cual se configura el ejercicio de la voluntad de los muchos: unitaria la del pueblo, múltiple la de la multitud. Esto emerge claramente en un pasaje del *Tratado sobre el ciudadano*, en el cual Hobbes (2009) escribe: «el pueblo es una sola unidad, que tiene una sola voluntad. [...] Nada de esto se puede decir de una multitud» (p. 58).

Ahora bien, al ser constituidos —pueblo y multitud— por los mismos hombres, y al no existir en la filosofía de Hobbes sujetos colectivos anteriores al pacto¹⁰, lo que a partir del *Leviatán* cobra una centralidad fundamental es la lógica representativa, como lo indica Quentin Skinner (2005). Escribe Hobbes (2007): «una multitud de hombres se hace una persona cuando son representados por un hombre o por una persona siempre [...] pues es la unidad del mandatario, no la unidad de los representados, lo que hace de él la persona una» (p. 158). Dentro de esa lógica representativa, como señala Giuseppe Duso (2016), hay dos aspectos profundamente imbricados: no solo, como es obvio, el aspecto *representativo*, ya que «el único modo de actuar del pueblo como cuerpo político es el representativo» (p. 25); también hay un aspecto *formador*, en la medida en que no se trata de «transmitir una voluntad ya formada en el ámbito político, sino que se trata de *dar forma* a lo que se va a representar» (p. 25).

Los autores sobre los cuales nos centramos aquí critican la ficción representativa porque, si bien es notorio que Hobbes escribió al calor de las guerras de religión de la Inglaterra del siglo XVII, y que su intención, como afirma Alessandro Pandolfi (2004), era despolitizar la religión y desacralizar el poder, y que podemos afirmar, siguiendo a Reinhart Koselleck (2007), que el filósofo inglés buscaba un fundamento sobre el cual construir un Estado que pudiera garantizar tranquilidad y seguridad, también es cierto que estableció este fundamento sobre una construcción teórica abstracta, aun cuando se trate de una abstracción muy refinada. Al contrario, con un gesto propio que pertenece a la tradición filosófica italiana¹¹, Virno, Hardt y Negri doblan la reflexión hacia afuera, hacia el mundo de la historia y de la política. En este sentido, en *Imperio*, la soberanía, elemento central de la ficción representativa, aparece como una respuesta neutra-

total de cada asociado, con todos sus derechos a toda la humanidad» (Rousseau, 2007, p. 47) parece tornar irrelevantes todas las demás condiciones, frente a la fundación trascendente de la soberanía, aun cuando esta sea pensada en sentido democrático.

10. Esto constituye una de las rupturas más radicales de Hobbes con respecto al pensamiento de la sociedad estamental —cuya sistematización más acabada es representada por la *Política* de Althusius— y en la cual encontramos la existencia de sujetos políticos dotados de una voluntad propia (Duso, 2016).

11. Sobre este punto véanse los trabajos de Roberto Esposito (2015) y Remo Bodei (1998), quien habla de «razón impura» para referirse a la tradición filosófica italiana.

lizadora a los —ontológicamente anteriores— deseos de liberación que, en la temprana modernidad, habían surgido en el marco de lo que los autores llaman «descubrimiento del plano de inmanencia» (Hardt y Negri, 2002). Lejos de ser el resultado de una refinada abstracción, desde ese punto de vista la soberanía moderna se presenta íntimamente ligada al nacimiento del capitalismo, del cual ha sido condición de posibilidad. Dicho en palabras de los autores, se trataba de «eliminar la forma medieval de trascendencia, que sólo inhibe la producción y el consumo, manteniendo los efectos de dominación de la trascendencia mediante una forma que se adaptara a los modos de asociación y producción de la nueva humanidad» (pp. 88-89).

Si el pueblo es el sujeto central del pensamiento político y de la política institucional de los Estados modernos, reivindicar la multitud, el conjunto de singularidades que conservan «el estado de naturaleza incluso en el estado civil» (Spinoza, 1988, p. 155), significa reivindicar una subjetividad que es siempre pre e infra-institucional (Bove, 2009, p. 15) y que «no puede ser desterrada completamente de lo social» (Beasley-Murray, 2011, p. 223). Significa reivindicar un colectivo compuesto, no por individuos o átomos, sino por singularidades insertadas en un proceso de subjetivación continua que se da a partir de la dimensión transindividual del común. Retomando el vocabulario de Maurice Merleau-Ponty, Hardt y Negri (2004), escriben que «la carne elemental de la multitud es terriblemente evasiva, ya que nunca puede ser completamente atrapada en la jerarquía orgánica de un cuerpo político» (p. 228). Lejos de ser una cuestión meramente conceptual, junto con la crisis del Estado nación, y de cara a la fractura de la supuesta homogeneidad nacional, el concepto de multitud parece recobrar, como afirma Virno (2003), una importante vitalidad.

Por lo que concierne a la superación del concepto de clase obrera, que es el segundo elemento que hemos traído a colación, esta tiene que ser pensada exclusivamente en referencia a la clase obrera industrial, pero no a la clase *tout court*. Al respecto es esclarecedor un pasaje de *Gramática de la multitud*, donde leemos:

[...] la clase obrera no coincide, ni en Marx ni en la opinión de cualquier persona sería, con ciertos hábitos, ciertos usos y costumbres, etc. “Clase obrera” es un concepto teórico, no una foto recuerdo: remite al sujeto que produce plusvalor absoluto o relativo. Y bien, la clase obrera contemporánea, el trabajo vivo subordinado, su cooperación cognitivo-lingüística, tiene los rasgos de la multitud, antes que los del pueblo. (Virno, 2003, p. 39)

A este respecto, el concepto de multitud es un concepto de clase en el sentido que «indica el conjunto de sujetos que, con modalidades distintas e inclusive con diferentes grados de intensidad, son explotados por el capital» (Mezzadra, 2007, p. 20). La multitud, desde este punto de vista, «no pone en crisis el concepto de clase obrera, porque este último no está ligado por definición a aquel de ‘pueblo’ [y] [s]er multitud no impide, de hecho, producir plusvalor» (Virno, 2003, p. 39).

Cabe entonces preguntarse qué es lo que diferencia la clase obrera (industrial) de la multitud y en qué sentido la supera. Por un lado, si la clase obrera ha sido pensada, por el marxismo oficial, en su dimensión nacional, esto parece inviable en este momento histórico. De hecho, el capitalismo globalizado, por mucho que encuentre más críticos hoy en día que hace dos décadas, cuando fueron escritos la mayoría de los textos a los que hemos hecho referencia, no parece dar señales que habiliten la imaginación de una vuelta al mundo de los límites nacionales delineados. En segunda instancia, nos parece fecundo traer a colación algunos elementos para desarrollar la reflexión que nos interesa y que se pueden encontrar tanto en el trabajo de Hardt y Negri como en el de Virno.

Analizando el capitalismo postfordista, Virno (2003; 2005) asigna un lugar fundamental a la facultad de lenguaje, es decir, a la capacidad de comunicar que constituye un requisito preindividual de la especie. El hecho de que la genérica facultad de comunicar constituya un elemento productivo hace que la clase obrera no tenga la forma-pueblo, que tenía en el capitalismo industrial, sino la forma-multitud producto de su relación con el Uno. Si en el modelo fabril, los trabajadores convergían hacia el centro productivo, el Uno, porque solo allí podían vender su fuerza de trabajo, en el capitalismo contemporáneo el Uno está a sus espaldas, es el saber social que comparten y en virtud del cual son productivos.

Trasladándonos a *Commonwealth* de Hardt y Negri (2011), vemos que los autores individúan tres dimensiones de la naturaleza del trabajo que caracterizan el capitalismo contemporáneo: inmaterial, femenino y migrante. Dimensiones que desgarran la idea de clase obrera compuesta por varones blancos que habitaba el relato de la mayoría de los partidos comunistas.

La dimensión inmaterial se ha vuelto tan central que inclusive la teoría económica mainstream reconozca que el capital «intangibile» es, hoy en día, cuantitativamente más importante que el capital material. Con feminización los autores se refieren a tres cuestiones distintas: la mayor presencia femenina en el mundo del trabajo (remunerado), una mayor difusión de formas contractuales flexibles bajo las cuales históricamente ha sido contratada la mano de obra femenina —por ejemplo el *part-time*; véase también

Morini (2016)— y, finalmente, la incorporación en muchos tipos de trabajos de características consideradas femeninas, que son básicamente todas aquellas que tienen que ver con el cuidado: tareas afectivas, emocionales y relacionales (véase Marazzi, 2003).

Finalmente, la dimensión migratoria que provee fuerza de trabajo a las empresas y que es clave la supervivencia de estas. Se trata de una tendencia que se entrecruza con las primeras dos, como emerge claramente si pensamos en el desarrollo de tareas de cuidado por parte de mujeres extranjeras en los países europeos o en Estados Unidos, o en la explotación sexual. Pero se trata de una tendencia que, al mismo tiempo, desestabiliza las jerarquías raciales.

La multitud a Plaza la Dignidad

Después de lo que hemos planteado en los dos apartados anteriores, se trata de poner a prueba el marco teórico que intentamos delinear en el terreno del Chile del post 18-O, teniendo en cuenta las consideraciones que esbozamos en torno al modelo chileno.

Nuestra hipótesis es que, en la célebre Plaza la Dignidad, y en muchos otros lugares donde cientos de miles de chilenas y chilenos han marchado, podemos ver, más que un sujeto pre-político, una subjetividad a la altura de los tiempos y del contexto que puede ser pensada en los términos de multitud.

Una de las inquietudes a las que hemos aludido al comienzo era la falta de expresión centralizada de las demandas, los deseos y las aspiraciones de lo que no llegaría a conformarse como clase obrera. Aquella centralización, desde ese punto de vista, debería lograrse si se quiere avanzar en la lucha antineoliberal. Sin embargo, deberíamos preguntarnos quiénes deberían ser, en términos empíricos, los que tendrían que conformar una clase obrera pensada en un sentido centralizado, en la medida en que no hay una homogeneidad ni contractual ni profesional de los que son explotados por el capital. Si nos fijamos en las grandes demandas que han sido centrales en las manifestaciones de los últimos años, y también en las últimas semanas, vemos que se dirigen a las cuestiones de género, a las cuestiones ecológicas, a los bienes comunes (el agua en primer lugar) y, sobre todo, a la lucha contra los aparatos —por así decirlo— extractivos del capital: el sistema exclusivamente privado de jubilaciones (las AFP), el sistema de salud y de educación, que constituyen una fuente de deuda importante. En este sentido, parece fundamental pensar en la dimensión micropolítica del modelo chileno, que constituye su condición de posibilidad y de la que hemos intentado dar cuenta. De hecho, la prevalencia de los aparatos

financieros de captura por sobre el capital industrial hace que las y los chilenos, más que «obreros» clásicos, sean sujetos endeudados y, tal y como lo plantea Maurizio Lazzarato (2013), puedan elegir el modo de vida que prefieren —lejos de lo que era la disciplina de fábrica— siempre y cuando este modo de vida sea compatible con el reembolso de sus deudas.

Pero si nos fijamos en un sinnúmero de otros reclamos, podemos entender que la voluntad de escapar de los modos de vida sometidos a la lógica del capital y —si seguimos la distinción de Sztulwark— constituir colectivamente tramas que produzcan formas de vida, es decir, una subjetivación alternativa al capitalismo, es fuertísima y absolutamente central. En este sentido, la multitud no necesita dar ningún paso más en la dirección de la politización, sino que, al contrario, comprende muy claramente la manera en que el modelo neoliberal aterriza sobre las vidas de las singularidades que la componen. Cuando las y los manifestantes escriben o gritan con rabia «la plaza no se abandona hasta que valga la pena vivir», «hasta que la dignidad se haga costumbre», o «no volveremos a la normalidad, porque la normalidad era el problema», están poniendo en tela de juicio *habitus*, creencias y deseos que constituyen los modos de vida neoliberales, y rompen la hegemonía del relato.

La segunda cuestión remite al problema de la falta de representación. Ahora bien, la Constitución de 1980 hace explícita referencia, en las premisas, en «los lazos de sangre, origen, raza y, también, [...] aquellos vínculos espirituales como la religión, la lengua y la historia» (Constitución Política de Chile, 1980, p. 10). Todas y cada una de estas características parecen apuntar a excluir la diferencia, en primer lugar, étnica, y plantear la existencia de una nación homogénea y poseedora de la soberanía. Sin embargo, este pueblo ficticio sobre el cual se establece el Estado nación moderno de Chile es desgarrado por las demandas y la constante presencia de las banderas de los pueblos originarios —principalmente mapuche— junto con las banderas chilenas, así como por las demandas del movimiento feminista y de la disidencia sexual.

Además, si pensamos que la base de la existencia del Estado, tal y como es planteada por Hobbes (2009), es la obligación de obedecer vacía de todo contenido, la multitud chilena ha puesto en práctica lo que Virno (2017) llama «desobediencia radical»¹², una desobediencia que no apela a leyes fundamentales, como por ejemplo la Constitución, para oponerse a otras leyes consideradas incoherentes o contradictorias con respecto a aquellas. Al contrario, en este caso la Constitución es el principal blanco polémico y

12. Sobre esta noción véase Hirschman (1970).

lo que se pone en cuestión es «la propia facultad de mandar del Estado» (p. 115). ¿Qué ha sido, sino una desobediencia radical, el desafío abierto al toque de queda decretado después de las primeras 48 horas del estallido.

Para cerrar. La multitud, como escriben Hardt y Negri (2011), «no es un sujeto político espontáneo, sino un proyecto de organización política» (p. 181) y, en tanto concepto de clase, se produce y se reproduce en la lucha (Hardt y Negri, 2004). Lo que Negri (2007) llama «hacer multitud» remite a la construcción de realidad política que no tiene estructura contractual, no tiene por qué verse reflejada en candidatos al Congreso — que es lo que se le reprocha a las y los movilizadas—, sino que se trata de un proceso abierto e inconcluso, al igual que la democracia a la que aspira y que, por supuesto, queda por construir. Es lo que está ocurriendo, con un final abierto, mientras escribimos.

Posdata: este texto ha sido escrito entre diciembre 2019 y enero 2020, antes de que la pandemia llevara a la suspensión de todas las movilizaciones y, también, al reagendamiento para el 25 de octubre del referéndum constitucional inicialmente previsto para el 26 de abril. En el momento en que escribimos, los datos del país sobre la covid-19 no son alentadores, y la gestión del Gobierno sobre el terreno de uno de los bienes comunes reivindicados por la multitud, la salud, ha sido decifitaria y muy criticada. Sin embargo, queda por ver cómo la multitud retomará el camino interrumpido en marzo.

Referencias

- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Becker, G. (1987). *Tratado sobre la familia*. Madrid: Alianza.
- Bodei, R. (1998). *Il noi diviso. Ethos e idee dell'età repubblicana*. Torino: Einaudi.
- Bove, L. (2009). Diritto di guerra e soggetto politico dell'autonomia in Spinoza. En F. Del Lucchese (Ed.), *Storia politica della moltitudine. Spinoza e la modernità* (pp. 7-18). Roma: DeriveApprodi.
- Chignola, S. y S. Mezzadra. (2012). Fuori dalla pura politica. Laboratori globali della soggettività. *Filosofia Politica*, 26(1), 65-81.
- Cristi, R. (2011). *El pensamiento político de Jaime Guzmán. Una biografía intelectual*. Santiago de Chile: Lom.
- Constitución Política de Chile [Const.] (1980). Santiago: Galas.

- Cytlak, K. (2020). Iconografía della rabbia. *Dinamopress*, 1(1), 47-51.
- Dardot, P. y Ch. Laval (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona: Gedisa.
- Duso, G. (2016). *La representación política*. Buenos Aires: Unsam Edita.
- Esposito, R. (2015). *Pensamiento viviente. Origen y actualidad de la filosofía italiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Fagioli, A. (2015). La constituzione della libertà: Jaime Guzmán e il neoliberalismo (hayekiano) del modello cileno. *Democrazia e Diritto*, 3, 147-168.
- Fagioli, A. (2018). Acumulación originaria y capitalismo neoliberal. Una posible lectura del Chile post-golpe. *Isegoría*, 59, 573-593.
- Ferrada, J.C. (2000). La constitución de 1980: algunas reflexiones críticas. *Revista de derecho*, 11, 47-53.
- Foucault, M. (2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Foucault, M. (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Gobierno militar de Chile. (1974). Declaración de principios del gobierno militar. Recuperado de https://es.wikisource.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_de_principios_del_gobierno_militar_de_Chile.
- Gramsci, A (1970). *Antología*. México: Siglo XXI.
- Hardt, M. y A. Negri. (2002). *Imperio*. Buenos Aires: Paidós.
- Hardt, M. y A. Negri. (2004). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Hardt, M. y A. Negri. (2011). *Commonwealth*. Madrid: Akal.
- Hirschman, A.O. (1970). *Exit, Voice and Loyalty. Responses to de declin in Firms, Organizations and States*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hobbes, T. (2007). *Leviatán (vol. I)*. Buenos Aires: Losada.
- Hobbes, T. (2009). *Tratado sobre el Ciudadano*. Madrid: UNED.
- Hobsbawm, E. (1983). *Rebeldes primitivos*. Barcelona: Ariel.
- Huenchumil, P. y C. Mundaca. (2019). Derribar símbolos coloniales: Un nuevo acto político que se suma en las protestas en Chile. *Interferencia*. Recuperado de <https://interferencia.cl/articulos/derribar-simbolos-coloniales-un-nuevo-acto-politico-que-se-suma-en-las-protestas-en-chile>.
- Koselleck, R. (2007). *Crítica y crisis. Un estudio sobre la patogénesis del mundo burgués*. Madrid: Trotta.
- Lazzarato, M. (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Marazzi, Ch. (2003). *El sitio de los calcetines. El giro lingüístico de la economía y sus efectos en la política*. Madrid: Akal.
- Mezzadra, S. (2007). Clase e moltitudine. *Posse*, 13, 18-21.
- Morini, C. (2016). *Per amore o per forza. Femminilizzazione del lavoro e biopolitiche del corpo*. Verona: Ombre Corte.
- Moulian, T. (2002). *Chile Actual. Anatomía de un mito*. Santiago de Chile: Lom.
- Negri, A. (2002). Per una definizione ontologica della moltitudine. *Multitudes*, 9.
- Negri, A. (2007). Moltitudine e singolarità nello sviluppo del pensiero politico di Spinoza. En R. Caporali, V. Morfino, y S. Visentin (Eds.), *Spinoza: individuo e moltitudine* (pp. 287-298). Cesena: Il ponte vecchio.
- Pandolfi, A. (2004). *Nel pensiero politico moderno*. Roma: Manifestolibri.
- Puelma, F. (2019). ¿Por qué necesitamos un partido para vencer? *La izquierda diario*. Recuperado de <https://www.laizquierdadiario.cl/Por-que-necesitamos-un-partido-para-vencer>.
- Read, J. (2003). *The Micro-Politics of Capital. Marx and the Prehistory of the Present*. Albany: State University of New York Press.
- Rousseau, J.J. (2007). *Contrato social*. Madrid: Espasa Calpe.
- Salinas Araya, S. (2016). Debates Neoliberales en 1938. El Coloquio Lippmann. *Hermenéutica Intercultural*, 26, 57-91.
- Skinner, Q. (2005). Hobbes on representation. *European Journal of Philosophy*, 13(2), 155-184.
- Sztulwark, D. (2019). *La ofensiva sensible. Neoliberalismo, populismo y el reverso de lo político*. Buenos Aires: Caja Negra.
- United States Senate (1975). Cover Action in Chile, 1963-1973 Staff Report of the Select Committee to Study Governmental Operations, with respect intelligence activities. Recuperado de <https://www.intelligence.senate.gov › files › 94chile>.
- Valdés, J.G. (1989). *La Escuela de Chicago: operación Chile*. Buenos Aires: Zeta.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Buenos Aires: Colihue.
- Virno, P. (2005). *Cuando el verbo se hace carne. Lenguaje y naturaleza humana*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Virno, P. (2017). *La idea de mundo. Intelecto público y uso de la vida*. Buenos Aires: La Marca.
- Voegelin, E. (2006). *La nueva ciencia política*. Buenos Aires: Katz.

Michele Spanò es profesor en la EHESS de París, donde enseña “*L’institution juridique des collectifs*”. Se ocupa de la teoría del derecho privado y, más en general, de la relación entre el derecho civil y la dimensión colectiva o común. Recientemente ha editado la reedición de *Il diritto dei privati*, de Widar Cesarini Sforza, para Quodlibet (para la misma editorial ha dirigido también las ediciones italianas de las obras de Yan Thomas). Junto con Alessandra Quarta fue el curador de *Beni Comuni 2.0. Contro-egemonia e nuove istituzioni* (Mimesis, 2016) y *Rispondere alla crisi. Comune, cooperazione sociale e diritto* (ombre corte, 2017). En 2013 publicó *Azioni collettive. Soggettivazione, governamentalità, neoliberalismo* (Editoriale Scientifica).

Contacto: michele.spano@ehess.fr

MÁS ALLÁ DEL DERECHO SUBJETIVO. EL DERECHO CIVIL Y LA POLÍTICA DE LOS MODERNOS¹

Michele Spanò

EHESS – LIER-FYT

BEYOND SUBJECTIVE RIGHTS: CIVIL LAW AND MODERN POLITICS

Resumen

El ensayo argumenta la compatibilidad entre el derecho privado y el colectivo. Para ello, propone una arqueología del derecho privado moderno, que traza tanto el surgimiento de lo que se llamará «topología moderna» como la transformación histórica del derecho civil en lo que todavía conocemos como derecho privado. Se considera que el derecho privado es un producto de la teoría jurídica moderna que está radicalmente ligado al derecho público. Se supone que ambos tienen la misma forma lógica —la individualidad— que fue la premisa para que se estableciera la relación social del capital. El eje de esta estrategia jurídica —que terminó con la exclusión de

1. Fecha de recepción: 18 de diciembre 2019; fecha de aceptación: 13 de febrero 2020. El presente artículo es resultado de un proyecto de investigación desarrollado con la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) LIER-Fonds Yan Thomas.

lo colectivo del ámbito del derecho privado y del derecho público— fue la teoría de los derechos subjetivos. Para dismantelar esta construcción, el ensayo propone una crítica de los derechos subjetivos, así como una lectura trans-subjetiva del derecho privado.

Palabras clave

Derecho privado, derechos subjetivos, Savigny, colectivos, trans-subjetividad.

Abstract

The essay argues for the compatibility between private law and the multiple. In order to do so, it proposes an archeology of modern private law, which traces both the emergence of what will be called “modern topology” and the historical transformation of civil law into what we still know as private law. Private law is considered to be a product of modern legal theory which is radically tied with public law. The two are meant to have the very same logical form—individuality—which was the premise for the social relation of capital to be established. The pivot of this legal maneuver—which ended up with the exclusion of the commons from the realm of both private and public law—was the theory of subjective rights. To dismantle this construction, the essay proposes a critique of subjective rights as well as a trans-subjective approach to private law.

Keywords

Private law, subjective rights, Savigny, collective, trans-subjectivity.

*La formación del derecho consiste en una continua resistencia de las relaciones,
de lo desigual, y en su continua superación;
de este proceso surgen los institutos jurídicos.*

Georg Friedrich Puchta

*Aber (...) das Eins hat schlechthin nur Wahrheit als viele Eins.
Das Prädikat, das Wesen erschöpft die Sphären seiner Existenz
nie in einem Eins, sondern in den vielen Eins.*

Karl Marx

Arqueología del derecho privado

La relación entre el derecho privado moderno y la forma lógica de lo «múltiple» aparece mayormente bajo la forma de una mutua y radical exclusión. Aún más, la constitución de uno parece depender preliminarmente de la cancelación del otro. Para que haya lo privado, entonces, no debe haber multiplicidad. Lo privado sería, en efecto, y por excelencia, el dominio de la forma lógica de lo individual. Augusta técnica de formalización del intercambio, el derecho privado es la infraestructura de una economía capitalista moderna en la que los objetos son «bienes» y los sujetos «individuos». Libres de apropiarse y libres, incluso, de vender y de venderse. Si no hubiesen sido la unidad e la individualidad las premisas lógicas de una semejante reducción formal del mundo bajo la especie del intercambio y del patrimonio, habría sido materialmente imposible hacer funcionar la acumulación y la circulación. Por lo tanto, semejante lectura desaconsejaría referirse al derecho privado —tanto en la tradición doctrinal como en sus conceptos operativos— para pensar lo múltiple, lo colectivo, lo común y la cooperación. Es más, por el contrario, esto debería ser considerado por una buena razón como el peor enemigo. Aún así, es necesario preguntarse si el efecto de la radical oposición entre estos registros lógicos y políticos, y el acontecimiento del derecho privado moderno, depende de su carácter tan esencial y típico, hasta el punto de definirlo integralmente, o bien si se trata de un efecto de la institución, histórica y material, de lo que llamamos «topología moderna» (Spanò, 2018; 2019). Esta expresión designa la operación del siglo XIX a través de la cual se funda una dicotomía que separa y une el derecho público y el derecho privado, que articula el derecho subjetivo y el derecho objetivo. Esta «topología

moderna» cuenta entre sus logros con la promulgación del *Code civil* francés y con un siglo de actividad de la Escuela histórica alemana (Solari, 1971).

A pesar del acontecimiento de larguísima duración del derecho civil, la institución de la «topología» —y, junto a esta, la emergencia del derecho privado moderno— es un evento reciente cuyos efectos sobre nuestros modos de pensar y practicar la política todavía esperan ser completamente mensurados. Debemos saber cuándo y por qué la «topología moderna» liga y subordina el derecho privado al derecho público, porque en esa operación exceptúa el registro de lo colectivo y de lo múltiple de su radio de acción. Digámoslo como lo harían los materialistas: es la fundación jurídica de la relación social de capital moderno la que debe, para instituirse y volverse operativa, exceptuar, borrar y prohibir lo común. Por lo tanto, esta operación de formulación no refiere, en primer lugar y especialmente, al derecho privado. El régimen de lo múltiple —del más de Uno— es ajeno tanto a lo público como a lo privado por los mismos motivos y en la misma medida. Lo múltiple no es el antónimo del derecho privado, sino que es más bien la antípoda de toda la «topología moderna»: del derecho público y del derecho privado, pero especialmente de la forma de su relación. El vínculo topológico entre las dos grandes regiones del derecho está, en efecto, fundado y mantenido con vida por una homología fundamental: el principio de individuación que anticipa a ambas y debe coincidir con la forma lógica de la individualidad y de la unidad. Consecuentemente, la relación de identidad formal que vincula la propiedad con la soberanía no puede más que excluir, borrar y, por lo tanto, forcluir lo colectivo y lo múltiple (Cohen, 1927 y 1933; Hale, 1923).

Soberanía, generalidad e igualdad, por un lado; propiedad, particularidad y diferencia, por el otro. Pacto y contrato son formalizaciones de dos lógicas obligatorias —soberana, una; patrimonial, otra— que se oponen solamente en apariencia. Haber hecho coincidir lo público con el espacio de una política de lo «igual» y lo privado con una economía de lo «desigual» es, en efecto, el producto más sofisticado de la «topología». Para que semejante operación fuese posible, la infraestructura lógica de la «topología», aún habiendo articulado los dos polos, debía ser inequívoca en la forma y solidaria en los objetivos. El principio de individuación que gobierna la relación entre derecho privado y derecho público —aquella relación que hace que dos dominios distintos alcancen su sentido propio solamente en virtud de su oposición— es el mismo. La generalidad y la universalidad del derecho público, la forma lógica de la soberanía, aquella de la ley, la técnica de la representación, están entrelazadas por los mismos caracteres de unidad e individualidad que organizan el derecho privado una vez que este se ha vuelto

su *sparring partner*. Más allá, y a propósito de este efecto de separación —generalidad del lado de lo público, particularidad del lado privado; política contra economía—, la «topología moderna» confiesa un plano de consistencia que, teniendo que excluir el registro de lo colectivo y de lo múltiple para poderse reproducir y mantenerse en vida, es lo mismo tanto para lo público como para lo privado.

Lo que consiguientemente se trata de poner en evidencia es la relación instituida por la «topología», su forma lógica, su *principium individuationis*. Va de suyo que esta empresa está dictada por las profundas transformaciones que han involucrado la misma relación social del capital. La crisis de la «topología moderna» pone en evidencia, en efecto, la inevitable obsolescencia —de crisis irremediable— de un modo de formalizar jurídicamente la producción y el intercambio. Así, lo común conquista los trazos de un verdadero y propio modo de producción, la cooperación social deviene inmediatamente fuente de riqueza y principio de valoración, la producción coincide con la total reproducción social (Negri, 2017). De este modo, el derecho público de lo Uno soberano que funge de garante «abstracto» de los muchos «unos» individuales del derecho privado, «naturalmente» y «libremente» empeñados en el sistema de intercambios y de circulación, se manifiesta débil histórica y lógicamente. Por lo tanto, tiene poco y, quizá, ningún sentido pretender dirigirse al arsenal del derecho público para encontrar el antídoto —que en razón de su universalidad y generalidad— debería ser más eficaz para remediar los efectos nefastos de la «topología». Mucho menos aún, sabiendo que las técnicas del derecho privado, por el contrario, custodiarán, mistificándolo, el *mode d'emploi* para la adquisición, la conservación y la transmisión de un patrimonio. Al contrario, y para decirlo con un slogan, el antídoto debe ser pensar al mismo tiempo *un derecho público no soberano y un derecho privado no propietario*.

Esta operación es la tarea de una arqueología del derecho privado. Una empresa de largo aliento que, mientras reformula la construcción formal de la «topología moderna», expone una contra-historia del derecho civil. Por un lado, se trata de reducir la conjetura que ha permitido la transformación y la reducción del acontecimiento secular del derecho civil a una caricatura de un derecho privado del intercambio: la única condición para que una soberanía estatal dotada del carácter de la generalidad pudiese instituirse; por el otro, se trata de demostrar el modo en el que la larga historia del derecho civil ofrece, a una lectura más minuciosa, la separación de un verdadero «derecho de los privados», cuya inteligencia plena es impedida justamente por la institución moderna de su relación dicotómica de la soberanía y lo público-político.

Una arqueología del derecho privado moderno tendrá como tarea principal, por lo tanto, el desmonte de la «topología». Si es verdad, en efecto, que el significado de «privado» en la fórmula de «derecho privado» es el efecto de su relación con el derecho público, únicamente disolviendo este nudo será posible mostrar que el derecho privado no solo no tiene ninguna razón intrínseca para exorcizar lo común, lo colectivo y lo múltiple, sino que probablemente sea su lógica más propia la que presume un carácter exquisitamente cooperativo. Es como si dijésemos: no hay nada en el carácter «privado» del «derecho privado» —fuera de la historia materialmente aprendida por la «topología moderna»— que lo entregue fatalmente a la patrimonialidad. Este destino es, en efecto, el objetivo histórico y la consiguiente lógica de la «topología moderna». La desactivación de esta máquina es lo único que permitirá conocer o reconocer un derecho privado no patrimonial. Quizá vale la pena desempolvar, en lugar de la «dicotomía», el concepto de «dipolaridad» (Melandri, 2004) y aplicarlo a la «topología moderna»: una fórmula que indica la posibilidad de eliminar toda dicotomía, no ya para recomponerla mejor y ulteriormente, sino para hacer girar en el vacío sus lógicas, desenmarañar su mutua y concertada maquinación, y dejar aparecer en su vacuidad una hipótesis de contra-uso, posible solamente mientras la dicotomía, más que los polos que la mantienen en vida, sea definitivamente suspendida y depuesta.

Un capítulo decisivo de esta arqueología es, indudablemente, el estudio del acontecimiento del derecho subjetivo. Parece, en efecto, que las premisas sobre la relación entre derecho civil y derecho privado de la «topología moderna» invitan a concentrarse críticamente en los derechos subjetivos más que en los derechos de propiedad. Esta última —la bestia oscura de todos los críticos del derecho privado— corre el riesgo de convertirse en «los molinos de viento» y revelarse como un contrincante que es, al mismo tiempo, demasiado débil y menos agresivo de lo previsto. El derecho privado ha sido restringido a la caricatura de ciencia de formalización del intercambio, justamente en virtud de esta aparición disparatada. La constitución del nexo entre la autonomía de la voluntad y el derecho objetivo, encumbrada y hecha posible por el derecho subjetivo, es la operación en la que se juega por completo la naturalización del intercambio como modelo antropológico y político eminente de la política occidental.

El derecho subjetivo es el dispositivo a través del cual el principio de individuación de la topología moderna —la institución de la diferencia entre derecho público y derecho privado a través de su relación— se vuelve plenamente legible. Esto quiere decir que la construcción del sistema de los derechos subjetivos es la empresa desde la que se originan todos los equívocos lógicos e ideológicos con los que aun hoy nos referimos al

derecho privado. Solamente reconociendo que se ha tratado de una construcción históricamente determinada se podrá aprehender el rol decisivo que ha impreso a la forma moderna de conocer lo público y lo privado. No se trata de enmendar o corregir el conocimiento del derecho subjetivo, sino de reconocer en él una de las sedes privilegiadas en las que ha tenido lugar —y quizá no deje de tenerlo— la construcción concertada del derecho público moderno como espacio de la política soberana y del derecho privado moderno como espacio del intercambio de los bienes.

El dispositivo Savigny. Relaciones jurídicas y derecho patrimonial

El derecho subjetivo es el nombre de un desorden lógico y, al mismo tiempo, de uno de los más sublimes tentativos de la ciencia jurídica occidental de organizar las relaciones sociales. Este empeño teórico ha encontrado sin dudas su intérprete más exigente en Friedrich Carl von Savigny. En *System des heutigen römischen Rechts* (1840), su mayor obra, están señalados los objetivos especulativos que no han cesado de agitar el derecho privado moderno. Por un lado, se expone toda la ambigüedad de la construcción del derecho subjetivo: la copresencia y la solución ausente de la relación entre derecho objetivo y subjetivo está en el corazón de la teoría de la relación jurídica (*Rechtsverhältnis*); por el otro, se impone, con efectos destinados a revelarse como duraderos, la sutura entre derecho subjetivo y derecho de propiedad, al punto de trazar los confines del derecho patrimonial (*Vermögensrecht*).

Lo que es necesario tener presente de manera preliminar es el hecho de que la teoría de los derechos subjetivos nace en crisis: sus contradicciones no son efectos evitables o preterintencionales, sino que coinciden con la teoría hasta confundirse con ella (Orestano, 1978). El derecho subjetivo es aquella invención filosófica subvertida del siglo XVIII gracias a la cual fue posible —racional y metafísicamente— pensar una protección que preservase a los individuos de lo arbitrario, que los dotase de una malla capaz de volverlos inalcanzables por los poderes heterónomos. El derecho subjetivo es lo que, finalmente, constituye el verdadero y más indudable índice de humanidad, pero su suerte será diferente una vez que sean los juristas los que se ocupen de ella, y ya no los filósofos del derecho natural. La cuestión central que atraviesa el proyecto teórico de Savigny es, en efecto, la composición del derecho subjetivo con la anterioridad y la autoridad del derecho objetivo. Se trata de entender cómo mantener unida esta película —innata, racional, esencialmente humana— de derecho que pertenece a un individuo singular,

y solamente a él, que lo precede, mediatizándolo y garantizándolo, a todo encuentro con el mundo, con la naturaleza, con los otros, a través de la precedencia lógica —y la necesidad histórica— de un ordenamiento positivo. En suma, se trata de componer dialécticamente la cuestión de una prioridad lógica y de una no-derivación jurídica. Una vez que los derechos subjetivos son huéspedes de un «sistema», pierden necesariamente su carácter «trascendental» y devienen la condición para que el sujeto individual sea eventualmente su efecto y su reflejo. La libre, autónoma, incoercible voluntad individual ya no pueda ser la premisa del sistema, so pena de su subsistencia. Esta debe estar integrada de un modo.

La idea del derecho como sistema de las relaciones es para Savigny una respuesta a este rompecabezas especulativo. Una respuesta, es oportuno subrayarlo, que tiene en sí una cantidad de contradicciones que están destinadas a explotar una vez propuestas. En el fondo, este es justamente el carácter más típico del sistema de los derechos subjetivos: su imposible fundación. Puede funcionar solamente a través de un montaje de retracción de lo objetivo sobre lo subjetivo que desdice aquello que ha puesto, e impone aquello que ha quitado. La institución de Savigny está custodiada en la formidable idea según la cual la voluntad individual no es fuente del derecho sino, y más bien, de las relaciones jurídicas. En efecto, se trata de implantar lo subjetivo (la voluntad) en lo objetivo (las relaciones) confundiendo los registros lógicos según el modo de la recursividad: la autonomía está expuesta, desde siempre, a la heteronomía. Está, como es lógico, antes, pero solamente para confundirse con lo otro de sí: pone, sí, pero para ponerse debe exponerse en las relaciones; de este modo, se altera inmediatamente. El derecho, poder o facultad, es subjetivo y depende de la voluntad individual, pero en realidad es solo un rostro de una relación jurídica con la que no puede confundirse. Toda relación jurídica tiene, en efecto, un rostro material y uno formal: la libertad de la voluntad presupone siempre una relación jurídica y una regla que la configura.

Esta misma paradoja entre relación jurídica y derecho subjetivo, entre voluntad individual y derecho objetivo, o bien ordenamiento, se reduplica en el programa de Savigny cuando se trata de componer las relaciones entre la ciencia jurídica y la obra del legislador, entre los juristas y el Estado. La teoría del instituto jurídico propone nuevamente, como la de la relación jurídica que en buena parte integra, esta misma serie de contradicciones. La ciencia jurídica no es, en efecto, solamente intuición del derecho objetivo, sino que desarrolla una función dialéctica crucial en la determinación de una regla de derecho. Se trata, entonces, de una compleja triangulación que liga el derecho objetivo (a su vez imbricación de derecho subjetivo y relaciones jurídicas), los institutos

jurídicos (producidos e instituidos por la ciencia) y la regla jurídica verdadera. La mediación del instituto no hace más que mostrar, bajo distintas formas, la paradoja de un derecho que debe preceder a las reglas que lo gobiernan. En este caso, los protagonistas son las relaciones jurídicas, por un lado, y la regla jurídica, la ley, por el otro, mediatizados y articulados por el instituto. Es decir, por esa «tipología» abstracta, extraída e intuida por el jurista cuando pone las relaciones jurídicas objetivas. La vida del derecho objetivo es la materia prima del jurista que, gracias a la intuición de los institutos, constituye de manera jurídica una regla. Diremos, por lo tanto, que la normatividad positiva está atravesada y condicionada por una reserva de derecho objetivo que la precede y, virtualmente, la subsigue. Esta objetividad fundamental del instituto, su relación de mediador evanescente entre relación y regla, constituye un fósil de aquella inseparabilidad entre momento objetivo y subjetivo que parece ser la marca más típica de todo el trabajo de Savigny. Objetivo y subjetivo en realidad no se mediatizan jamás, e incluso cuando parecen extinguirse uno en el otro conservan una virtualidad que vuelve impracticable e indecible el reconocimiento de la prioridad de uno o del otro.

Esta densa textura de inherencias encuentra en la teoría del negocio (*Rechtsgeschäft*) un ulterior y quizá decisivo lugar de prueba. La teoría de las relaciones jurídicas y la reducción del sistema del derecho privado a la medida y la gramática del derecho patrimonial se confiesan entrelazadas como en una cinta de Moebius. Se trata, en efecto, de componer la objetividad de las formas del intercambio —las relaciones jurídicas que hubiesen tenido lugar «naturalmente» en el mundo de la vida— con su necesaria formalización. La relación de inmediatez que anuda, hasta confundirlos, una descripción de la sociabilidad y de los medios técnicos utilizados para organizarla, está en el origen de aquel efecto de naturalización, lógicamente irreparable, y solo criticable por el materialismo que ha hecho del derecho privado moderno un derecho de los patrimonios. Esta tarea, al mismo tiempo histórica y sistemática (Wilhelm, 2003; Mazzacane, 1976), en la que la traducción del objetivo se cristaliza en un sistema de derechos subjetivos en el contexto del ordenamiento histórico y positivo, no ha cesado de generar contradicciones y de exhibir, como un tatuaje, sus propias marcas ideológicas.

Lo hemos dicho: el derecho subjetivo existe siempre en un marco de relaciones. El derecho subjetivo es, por lo tanto, solamente uno de los lados de las relaciones jurídicas que conforman un prisma con más rostros —materiales y formales—. El negocio es aquella relación jurídica que activa la dinámica de los patrimonios: en este, autonomía y ordenamiento se confunden radicalmente. El derecho patrimonial es el conjunto de los derechos sobre las cosas y sobre las acciones de los otros sujetos, la extensión del poder

de un individuo. Tanto los derechos obligatorios como los derechos propietarios son definidos por su cuantificación económica, es decir, por la posibilidad de transformarse en una cierta suma de dinero. El propietario dispone, en efecto, antes que nada, del *valor* de las cosas, es decir del valor de intercambio. El hecho de que obligaciones y propiedad sean relaciones de intercambio y pasibles de ser traducidos y cuantificables según la medida del dinero es aquello que fundamenta, en última instancia, la unidad del derecho patrimonial. Todas las relaciones mediatizadas por el dinero son recompuestas en la pareja conceptual, puramente formal, de la libertad y del dominio. El derecho objetivo tiene como tarea la garantía de la libertad —disciplinando las formas sobre su declaración— y la tutela del dominio sobre las cosas. Incluso en este caso, el derecho objetivo regula la forma de la relación y no ya su contenido material. Es por ello por lo que, en un negocio, una voluntad declarada, y solo por el hecho de serlo, es vinculante. El derecho objetivo, no hay otra manera de decirlo, «objetiva» las formas jurídicas del intercambio. La voluntad es, de hecho, libre solamente de objetivarse en aquellas formas jurídicas que el derecho objetivo ya ha predispuesto. El intercambio y el mercado tienen, por lo tanto y al mismo tiempo, un carácter de libertad y de objetividad. Los institutos, «instituyendo» la espontaneidad del circuito que articula la declaración y la acogida, no hacen más que formalizarlo.

El libro II del *System* de Savigny ofrece uno de los vértices especulativos en los que se opera una integral consumación del derecho privado en el sistema de formalización del intercambio, y la propiedad adquiere el rol de derecho subjetivo epónimo y absoluto. La naturalización del intercambio y la institución de la forma lógica de la obligación como fundamento no concluyente del derecho privado moderno, como modelo general de las relaciones, encuentra en esta relación entre derecho subjetivo y derecho objetivo su lugar más propio. La capacidad de orquestar la dialéctica entre los poderes individuales y el sistema de relaciones define el contorno de una libertad *en* el intercambio que configura institucionalmente el perfil de un mercado. El derecho privado moderno deviene, por lo tanto y solamente, el plano de la dinámica de los patrimonios. No obstante, para que pueda funcionar, para que la circulación de los bienes subsista y se reproduzca, este estará siempre atravesado por una dialéctica insuperable entre subjetivo y objetivo que justamente ha podido fundarlo. Del mismo modo, cuando su forma devenga una muy distinta «objetividad» de las relaciones (productivas), también podrá ponerlo en crisis. Y podría decirse que no ha cesado jamás de hacerlo.

Desventuras del derecho subjetivo

La mastodónica tarea de Savigny no deberá esperar demasiado para comenzar a ser enmendada, glosada y rescrita de varias maneras. Se podría sostener sin dificultad que la Escuela histórica no ha hecho más que enfrentar, mayormente complicándolos hasta extenuarlas, a todas las paradojas y las contradicciones lógicas que se habían anidado en las páginas del *System*. El derecho como sistema de relaciones, o el *chassé-croisé* que este impone al registro subjetivo y objetivo, deviene la verdadera puntuación con la que se medirán todos los mayores juristas entre la mitad del siglo XIX y los primeros años del siglo XX. A partir de entonces, finalmente, la idea de poder tocar una música distinta comenzará a hacerse camino entre muchísimas vacilaciones e innumerables tomas de posición.

El derecho subjetivo es el más voluminoso de los fósiles iusnaturalistas. Dotado de un consistente coeficiente histórico y metafísico de insubordinación a las pretensiones de todo absolutismo, impone a los juristas una medida que se revelará rápidamente como irreconciliable con las exigencias tanto del sistema como del ordenamiento. Si, en efecto, la sistematización jurídica de las cualidades —poderes, atributos, facultades, predicados— del individuo se debe necesariamente traducir en una teoría de las instituciones jurídicas, los derechos subjetivos, una vez traspasados al plano de la positividad no podrán más que chocar con la objetividad. La potestad del querer, el poder de la voluntad individual, no pueden ser imaginados como exteriores al plano de la historia, como su condición y condicionamiento. De premisa, límite y margen, racional y no deducible, del ordenamiento positivo, estos deben devenir sus ingredientes. La objetivación del derecho subjetivo colorea con la historia —siempre, bien entendido, *sub specie formale*— las teorías del contrato, en las que el ordenamiento se limitaba a funcionar como una sobria caución y como un vigilante y garante de la libertad individual de la que, en última instancia, este mismo derivaba su propia legitimación. La imposibilidad de deducción de los derechos subjetivos y la omnipotencia de la voluntad individual se destruyen en la dureza del derecho objetivo. El orden lógico de los elementos de la teoría debe ser radicalmente rectificad: el derecho objetivo está, lógicamente e históricamente, antes que los derechos subjetivos que de este, de una manera u otra, deben depender.

Si bien Savigny ha sido el autor de la composición más audaz de este *qui pro quo* lógico y jurídico, también es cierto que su teoría de la relación jurídica y de la del negocio

conservan una tasa elevadísima de contradicción y ambigüedad: la voluntad autónoma e individual está junto, y al mismo tiempo, exaltada y frustrada. Este es el *dossier* candente que, alrededor de 1850, se trata de enfrentar una vez más. El nudo por romper es el que define y determina la medida y el grado de dependencia del derecho subjetivo respecto del derecho objetivo. Las formulas adoptadas para describir y organizar este verdadero rompecabezas serán innumerables. Cada una de estas, según su propio estilo, buscará compaginar la relación de derivación y dependencia del derecho subjetivo y del derecho objetivo, que genéticamente deviene la fuente. Cuando Jhering (1865) definirá el derecho como un interés jurídicamente protegido, acuñará el monograma de este *telescope*: el derecho subjetivo y el derecho objetivo son uno la prolongación del otro, y la dependencia y la anterioridad van acomodándose en las formas de una máquina sofisticada que exhibe los trazos más típicos de la «topología moderna».

La traducción que resulta posible comenzar a operar explícitamente es, en efecto, la que deja transcurrir la articulación de la relación entre derecho subjetivo y derecho objetivo en aquella, especular en todo aspecto, entre derecho privado y derecho público. La paradoja del derecho subjetivo puede verse así consumada: si en su versión iusnaturalista se alzaba contra el derecho objetivo, este terminará transformándose en el más sólido basamento de su sistema. El modelo ius-privatista que fundaba la teoría del derecho como sistema de relaciones —y que tenía por protagonistas dos sujetos privados— se encuentra ahora transcrito y traducido en el derecho público. Esta vez la relación es la que se desplaza entre un individuo y el Estado. Aquello que finalmente se trata de determinar es en qué relaciones ellos deben encontrarse y si, por lo tanto, también el derecho subjetivo (privado) debe considerarse otorgado por la omnipotente, y dotada de gracias, voluntad estatal. Seguramente es gracias a Karl von Gerber —con sus *Über öffentliche Rechte* (1852) y los *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrecht* (1865)— que, a través de la personificación del Estado, y por lo tanto el reconocimiento de la voluntad de este como fuente del derecho público, se debe una sistematización destinada a influenciar de manera decisiva sobre los añosos debates que surgirán en la segunda mitad del siglo XIX. La idea gerberiana se funda en la distinción de los derechos subjetivos entre privados y públicos: los segundos son, por lo tanto, aquellos derechos —y obligaciones— que el Estado reconoce como parte de cada ciudadano; derechos que, por decir de alguna manera, «socializan» al individuo. La confusión es máxima, por lo tanto, entre derechos subjetivos públicos y privados, por un lado, y derecho público y privado, por el otro. En Gerber, público y privado se neutralizan mutuamente, del mismo modo que la soberanía y la libertad, el dominio y la autonomía. Si en lo social el interés individual

es siempre también interés general, lo mismo sucede, invirtiendo puntualmente las determinaciones, en el Estado. La «topología moderna» —atravesada completamente, uno a uno, por la forma lógica de lo individual— está finalmente en movimiento.

El paroxismo de esta distinción es, quizá, el corazón secreto del funcionamiento de la «topología». El derecho objetivo admite la existencia de los derechos ciudadanos hacia el Estado solamente bajo la forma de un —pálido o generoso— reflejo (*Reflexrechte*). Jhering, por un lado, y Jellinek (1892), por el otro, no harán más que extraer las consecuencias del esquema que había preparado Gerber: uno, distinguiendo entre derechos y efectos reflejos, reduciendo así el número de derechos públicos subjetivos reconocidos por el Estado; el otro, haciendo del derecho subjetivo nada más que el producto de un ejercicio de contención que el Estado impartiría desde sí mismo. La relación entre soberanía ilimitada del Estado y libertad individual obligará a conceptualizar los derechos de libertad nada más ni nada menos que como el residuo de la autolimitación del Estado.

Con distintas esfumaciones, lo que ahora está en juego es determinar si la historia de los derechos reflejos, y con ello lo que refiere a la emergencia de los derechos subjetivos como fruto de una limitación que el Estado se autoimpondría, se limita a aislar a una familia especial de derechos —los derechos públicos subjetivos— o termina por no interesarse en los derechos subjetivos *tout court*. Sea como fuere, las desventuras del derecho subjetivo —y la intermediación bizantina y manierista de los derechos públicos subjetivos— ofrecen la imagen de una parábola descifrable claramente a su manera. Herederos de una teoría filosófica del derecho como escudo y protección desde las manumisiones del ordenamiento, los juristas de la Escuela histórica lo pliegan y lo doblan hasta implantarlo en el derecho objetivo. La tarea es tan desesperada y el candidato tan despiadado, que su acontecimiento jurídico se concluye en una verdadera pulverización de su carácter subjetivo en la objetividad del ordenamiento. Desde el máximo de la subjetividad, el derecho se desplaza hacia un grado paroxístico de objetivismo. En cada estación de esta jurídica y laica pasión, las contradicciones se multiplican, pero raramente explotan. En todo caso, la mediación imposible entre subjetivo y objetivo se replica; la “topología” se produce en sus prestaciones más típicas porque logra componer público y privado imponiéndoles la misma lógica. La personificación que gobierna el primero y el voluntarismo que domina el segundo están cosidos con el mismo hilo: la forma lógica de lo individual. Si el derecho subjetivo es el modo eminente de subjetivar el derecho objetivo es porque los atributos que definen al individuo son los mismos que organizan el Estado. La historia de la objetivación del derecho subjetivo es, por lo tanto,

una mascarada especulativa: el individuo puede encontrarse a sí mismo en el Todo y viceversa. La lógica es implacable, y una vez puesta, no puede ser quitada. A menos que se decida fabricar otra.

Subjetivo, objetivo y trans-subjetivo

Podría sostenerse, con justicia, que las más influyentes teorías del derecho de comienzos del siglo XX no constituyen más que modos de negociar el agotamiento de la teoría del derecho como sistema de relaciones. El derecho social, el institucionalismo y el normativismo, cada uno según sus propios cuadros conceptuales, no harán otra cosa más que demostrar la bancarrota, teórica e ideológica, del modelo de Savigny y, especialmente, la dificultad de mantener en pie aquella infinita y proliferante glosa que este había tenido el poder de generar. La teoría de los derechos subjetivos —y especialmente la de los derechos públicos subjetivos— es el objetivo polémico de autores tan diferentes como León Duguit, Maurice Hauriou, Santi Romano o Hans Kelsen. En cada uno de estos autores se podrá leer un trasfondo de tesis, hipótesis y argumentos alineados contra la «topología moderna» y su lógica.

El crítico más radical del derecho como sistema de relaciones es, sin dudas, Duguit (1901). Este profundiza la idea que sostiene que el derecho subjetivo no es más que una emanación del derecho objetivo, al punto de que no sería necesaria otra cosa más que desembarazarse definitivamente de este último. Todas las tesis que sostiene pueden ser leídas como una compacta batería contra-argumental de la teoría de los derechos subjetivos: desde la contestación de la personificación del Estado a la crítica de organicismo y voluntarismo, hasta la idea —antes de Gerber y luego de Jellinek— de hacer del Estado un sujeto de derecho. En suma, aquello que está en juego es, justamente, el sistema de los derechos públicos subjetivos y, con ello, la idea misma de derecho subjetivo reducido al rango de ficción e hipóstasis. El derecho objetivo devora todo residuo de subjetivismo: la hipótesis de autolimitación estatal como el origen de los derechos individuales ha sido reemplazada por la hipótesis según cual la regla del derecho —no soberano— es la fuente de la organización social. Por lo tanto, los derechos no son ni objetivos ni subjetivos, el derecho no es ni público ni privado: este es, totalmente, derecho objetivo. Coincide sin restos con la solidaridad. Es la regla, empíricamente recuperable, que ordena toda la sociedad. El objetivismo de Duguit tiene una pureza y una radicalidad absolutas. Aún así, este, más allá del rechazo categórico de suscribir a la «topología moderna», termina

de alguna manera siendo atraído a su órbita. La idea de servicio público que descende desde la solidaridad como regla del derecho objetivo está fatalmente en el origen de una idea de Estado social providencial. La radical inmanencia de su derecho objetivo es fácilmente invertida en una nueva trascendencia: la de un Estado que no tiene otra tarea más que la reproducción de una sociedad con la que termina por coincidir. El derecho objetivo está expuesto a la más extrema y formidable de las naturalizaciones: operante desde siempre, es incapaz de concebir la mutación y de hospedar el conflicto si no es bajo la especie de la patología y de la anomia. El fondo monista y defensor de lo público de Duguit tiene como resultado la confusión radical de política y derecho que culmina en la hipótesis, altamente costosa, de un Estado de la sociedad.

No son muy diferentes las cosas para Maurice Hauriou (1986) y Santi Romano (1897). Ambos mantienen una relación conflictiva con la herencia de la teoría del derecho como sistema de relaciones y con el sistema de derechos subjetivos. En el caso de ambos, la respuesta no será la del derecho objetivo sino la de la institución. El institucionalismo opone, por lo tanto, un esquema sofisticado al derecho como sistema de relaciones. La hipótesis es una dialéctica articulada entre norma e institución. Incluso en este caso, el monismo y el punto de vista de lo público no logran reducir las trampas de la «topología moderna»: la intención de hacer de la institución —como del derecho objetivo— el medio para romper la fundación individualista del derecho moderno, termina en realidad por investir aquellos caracteres que, en el interior del dispositivo puesto a punto por la misma «topología», distinguían el derecho público. El elemento «colectivo» —que disloca la biunivocidad de la relación entre individuo y Estado— fuertemente presente en Duguit, Hauriou y Romano permanece aún preso en las mismas condiciones lógicas que han precedido la fundación de la «topología». El problema del institucionalismo es como hacer un balance con el objetivismo estatalista de Jellinek o, de otro modo y dicho más brutalmente, con el rol del Estado que continúa fatalmente proponiéndose, ya sea como objeto de polémica, ya sea como de punto de llegada. Cuando Santi Romano rechaza el derecho como sistema de relaciones y no suscribe a la idea del derecho como sistema de normas, termina traduciendo la oposición entre subjetivismo y objetivismo en la de pluralismo y monismo. El horror de una contaminación privatista de la teoría general obliga a usar el derecho objetivo como un arma contundente contra el derecho subjetivo, sin aprehender el dato más saliente: que uno y otro, en ese marco ontológico, contribuyen de manera diferente a una sola y única prestación. El colectivismo y el objetivismo jugados contra el individualismo y el subjetivismo —reproduciendo de hecho un conflicto entre caracteres «publicistas» y «privatistas» del derecho— esconden la

persistencia de una lógica que atribuye los mismos caracteres y las mismas propiedades a los sujetos opuestos solo en apariencia, pero termina en la realidad por reproducir especularmente el esquema y la lógica.

Portadores de una teoría general del derecho emancipada de la hegemonía dogmática del derecho privado, y artífices de muy jóvenes derechos públicos y administrativos nacionales, Duguit, Hauriou y Romano han visto la dicotomía, pero no la «dipolaridad» de la «topología moderna». Parecen obligados a jugar el objetivismo (aun cuando este sea convenientemente separado del Estado) contra el subjetivismo, pues utilizan los mismos recursos discursivos y lógicas de la «topología» para modelar sus argumentos. El resultado es, fatalmente, el de un enésimo *match*, aunque sofisticado, entre el derecho público y el derecho privado, entre la técnica del contrato y la de la persona. El colectivo juega, sin dudas, el rol de término medio, y aún es absorbido, de un modo u otro, en la órbita del derecho público, que termina perjudicando —y reafirmando en un cuadro y en una escala distintas la primacía de la forma lógica de lo individual— sus programas. De alguna manera, incluso, la necesidad de oponerse a la teoría del derecho como sistema de relaciones los obliga a identificar aun más de cerca el polo subjetivo de la dicotomía con el del derecho privado, y el objetivo con el del derecho público: su positivismo ideológico los condena a un monismo que, en lugar de enfrentar la necesidad de transitar todo el planteo categorial de la «topología moderna», repite inconscientemente su propia lógica.

Las dificultades para adelantar respuestas que constituyen alternativas genuinas a la «topología moderna» residen en la imposibilidad de resolver las contradicciones de las que se alimenta en el plano de la lógica que ella misma dispone. Solamente desembarazándose de su infraestructura formal individualista será posible alcanzar un plano de consistencia jurídico verdaderamente nuevo. Un autor que, debido a su mismo eclecticismo, parece ofrecer líneas en este sentido es Widar Cesarini Sforza (2018). Su compromiso teórico está completamente absorbido por la intención de construir un modelo jurídico capaz de recomponer el sistema de relaciones y el derecho objetivo. Llamará a esta hipótesis «el derecho de los privados». En esta fórmula tan singular y afortunada está custodiado solamente un bosquejo, una hipótesis de trabajo. Se lee así: liberarse de la «topología moderna» quiere decir reconocer la intimidad de la construcción lógico-formal del derecho público y del derecho privado. En otros términos, se trata de deshacer las lógicas que, manteniéndolos en una relación, gobiernan uno y otro: la soberanía y la patrimonialidad. El registro para poder dar curso a un proyecto semejante debe, por lo tanto, ponerse como objetivo la superación, no solo de la dicoto-

mía público-privado, sino, y especialmente, la exhibición de la «dipolaridad» entre subjetivo y objetivo. La lógica que gobierna el derecho de los privados —que quiere decir, indistintamente, derecho público no soberano y derecho privado no patrimonial— es consecuentemente trans-subjetiva.

El problema deberá ponerse, por lo tanto, más allá de los términos de la oposición individual-colectivo, es decir, en la distinción entre unidad y multiplicidad. Toda la obra de Cesarini hace referencia a este espacio intermedio que yace entre Estado e individuo, público y privado, individual y general. Este dominio de lo trans-subjetivo es justamente aquello que la «topología» había tenido que exceptuar para poder fundarse, y por ello los modos de su recuperación no podrán ser más que circunstanciales, aproximativos e inverificables. El carácter de estos derechos —que Cesarini sigue llamando, *faut de mieux*, «colectivos»— se distingue, en primer lugar, porque están dotados de un tenor que no es general y de una consistencia que no es particular. Esta doble negación recorta un espacio y una función muy singular que, para poder expresarse y ser comprendida correctamente, implica ya e inmediatamente una contestación a aquella lógica que impide la correcta articulación. Un derecho que es de más de uno, pero no es de todos, circunscribe temporalmente un sujeto que no es ni el individuo ni el Estado: un colectivo que no es una persona y que se identifica en virtud de la emergencia de un interés que rechaza ser formalizado según las lógicas de lo uno y lo Uno. El interés colectivo es verdaderamente mío porque es también de otros, pero no es de todos aún. Esta lógica espuria obliga a pensar en la relación entre singularidad y colectivo en los términos de la multiplicidad y de lo común. Solamente imaginando que pueda existir una colectividad que está constituida por muchos sujetos singulares, pero que no se reduce a su sumatoria, se podrá apreciar la consistencia lógica de un derecho de muchos que no es de todos, pero que tampoco es de uno solo. La operación es quizá aun más compleja y delicada: se trata, por un lado, de demostrar la existencia de los derechos que son más que individuales y menos que públicos y, por el otro, de demostrar que, contrariamente a lo que se muestra aparentemente, los derechos individuales y los derechos públicos, en verdad, poseen la misma forma lógica. El interés general y el interés individual se confiesan indiscernibles cuando un interés trans-subjetivo deshace la solidaridad de su plano de consistencia lógica.

Por lo tanto, los intereses trans-subjetivos son al mismo tiempo derechos subjetivos y derechos objetivos. Son el principio que se opone a esta división y la reorganiza desde la cima hasta el fondo. Ni públicos ni privados, ni subjetivos ni objetivos, en sentido estricto. Los derechos trans-subjetivos son los derechos de un colectivo que coincide

integralmente con las singularidades que lo componen y que al mismo tiempo no lo agotan. Contrariamente a los intereses públicos que no se dan sin la persona que es titular de estos, los derechos trans-subjetivos existen con independencia de un ente, de un todo, de un Uno que debería ser el titular en última instancia. La «topología» está deshecha en un sentido radical: la homología entre los derechos subjetivos y el derecho público clásicamente mediatizada por el reconocimiento de la voluntad como fuente de obligaciones está rota desde la raíz. Esta posición ya está rasgada: hay otra objetividad del derecho más allá de aquella puesta y garantizada por el ordenamiento. Esta objetividad no es, sin embargo, la figura, *en creux*, de un derecho subjetivo omnipotente —un derecho privado que sería más público que el derecho emanado por el Estado—, por el contrario, no es otra cosa es más que la producción normativa de colectivos conformados por privados, de singularidades en común, de la autonomía común. Este derecho trans-subjetivo es, por lo tanto, un derecho objetivo no estatal que tiene como fuente el negocio jurídico; la composición —que es también el agotamiento— de la polaridad entre subjetivo y objetivo es flagrante: el derecho del que hablamos no es, en rigor, ni público ni privado.

El ordenamiento jurídico de los colectivos reinscribe el sentido mismo de la autonomía: esta existe solamente porque es extravertida en la cooperación. No puede reconducirse ni a los esquemas privatistas del contrato, pero tampoco puede ser cancelada en los esquemas personalistas del derecho público. Por lo tanto, no es —con el debido respeto de Cesarini— la premisa a un derecho corporativo. Una vez puesta en el campo, la hipótesis de un derecho trans-subjetivo, su reticencia a ser ordenado de manera pública es tan fuerte como la imposibilidad de reducirlo dentro de los esquemas contractualistas. Las parejas dicotómicas, una vez intuido su carácter dipolar, confiesan ser hechas todas con la misma tela: público, privado; objetivo, subjetivo; individual, general. Lo colectivo (común, múltiple, trans-subjetivo) las corta sagitalmente, las agota y las abre a un uso diferente. Separando lo privado de lo subjetivo y de lo individual, y exonerando lo público de lo objetivo y de lo general, exhibe la posibilidad de un derecho genuinamente «común».

El derecho de los privados, si se lo considera en toda radicalidad, indica un camino declaradamente alternativo al invocado por la «topología moderna». No se limita a jugar a favor de uno de los dos polos que la hacen funcionar contra el otro, y tampoco a cambiar de roles. No es una solución dialéctica de la dicotomía. El derecho de los privados desactiva y depone la lógica que permite el funcionamiento y así, liberando el derecho público de la soberanía y el derecho privado de la patrimonialidad, exonera a uno y otro de su relación. Por ello, a pesar del nombre, «derecho de los privados», es un

sinónimo del derecho civil mucho más de lo que lo es el derecho privado (especialmente si en esta fórmula se sigue propagando el eco del derecho público). Este restituye el derecho a su prestación más típica: ofrecer la infraestructura de lo social, conceder a los colectivos su propia dotación normativa.

Los derechos trans-subjetivos son verdaderos contra-derechos (Menke, 2015; Fischer-Lescano, Franzki y Horst, 2018), principios que deshacen —una vez accionados, una vez que surgen— las lógicas del derecho moderno y lo exponen a las novedades de los modos y de las maneras que las formas de vida escogen para vivir y producir riqueza juntas. Estos son los modos de recoger lo múltiple sin hacerlo Uno. Si la «topología moderna» fue la forma que había organizado un capitalismo del intercambio en el mercado, lo común como modo de producción la vuelve inservible hoy. Esto pone en evidencia las tentativas de restauración de lo público, o bien del *maquillage* de lo privado en un nuevo público —ambos dotados de la única tarea de formalizar y regular actividades que coincidirían natural y objetivamente con las relaciones sociales en cuanto tales—, como fórmulas grotescas y equívocas. En una época en la que incluso el uso de las metáforas del mercado y del intercambio para describir los modos de extorsión del valor de las prestaciones cooperativas del trabajo vivo parecen pertenecer fatalmente al pasado, hay necesidad y urgencia de un derecho capaz de instituir las formas de la cooperación social. La autonomía de la cooperación, los procesos de autovalorización, demandan una autonomía normativa, una organización de lo común. Un derecho privado trans-subjetivo —un genuino derecho de los privados— es aquel derecho capaz de ofrecer las formas, las técnicas y las operaciones para que la cooperación se reapropie de lo común que esta produce. Es decir, un modo u otro para «hacer lo múltiple» (Deleuze y Guattari, 1980, p. 13).

Referencias

- Cesarini, W. (2018). *Il diritto dei privati*. Macerata: Quodlibet.
- Cohen, M. (1927). Property and Sovereignty. *The Cornell Law Quarterly*, 13, 8-30.
- Cohen, M. (1933). The Basis of Contract. *The Harvard Law Review*, 46(4), 553-592.
- Deleuze, G., y Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux*. París: Les Éditions de Minuit.
- Duguit, L. (1901). *L'État, le droit objectif et la loi positive*. París: Fontemoing.
- Fischer-Lescano, A., Franzki, H. y Horst, J. (2018). *Gegenrechte: Recht jenseits Subjekts*. Tübingen: Mohr Siebeck.

- Gerber, K. (1852). *Über öffentliche Rechte*. Tübingen: Laupp.
- Gerber, K. (1865). *Grundzüge eines Systems des deutschen Staatsrecht*. Leipzig: Tauchnitz.
- Hale, R. (1923). Coercion and Distribution in a Supposedly Non-Coercive State. *Political Science Quarterly*, 38(3), 470-478.
- Hauriou, M. (1986). *Aux sources du droit. Le pouvoir, l'ordre et la liberté*. Caen: Centre de philosophie politique et juridique.
- Jhering, R. (1865). *Der Geist des römischen Rechts*. Leipzig: Breitkopf und Härtel.
- Jellinek, G. (1892). *System der subjektiven öffentlichen Rechte*. Tübingen: Mohr.
- Mazzacane, A. (1976). *Savigny e la storiografia giuridica tra storia e sistema*. Napoli: Liguori.
- Melandri, E. (2004). *La linea e il circolo. Studio logico-filosofico sull'analogia*. Macerata: Quodlibet.
- Menke, C. (2015). *Kritik der Rechte*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Negri, A. (2017). Il comune come modo di produzione. En A. Quarta y M. Spanò (Eds.), *Rispondere alla crisi. Comune, cooperazione sociale e diritto* (pp. 31-41). Verona: Ombre Corte.
- Orestano, R. (1978). *Azioni, diritti soggettivi, persone giuridiche*. Bologna: il Mulino.
- Romano, S. (1897). La teoria dei diritti pubblici subbietivi. En V. Orlando (Ed.), *Primo trattato completo di diritto amministrativo italiano* (pp. 109-220). Milano: SEL.
- Savigny, F. (1840). *System des heutigen Römischen Rechts*. Berlín: Veit.
- Solari, G. (1971). *Storicismo e diritto privato*. Torino: Giappichelli.
- Spanò, M. (2018). Istituire o regolare? Le autorità private e la crisi della “topologia moderna”. En P. Sirena y A. Zoppini (Ed.), *I poteri privati e il diritto della regolazione* (pp. 29-38). Roma: Roma Tre University Press.
- Spanò, M. (2019). “Changer de soleil”. Le droit privé comme infrastructure du commun. En C. Laval, P. Sauvêtre, y F. Taylan (Eds.), *L'alternative du commun* (pp. 115-126). París: Hermann.
- Wilhelm, W. (2003). *Zur juristischen Methodenlehre im 19. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

ARTÍCULOS

Giulio Goria is Researcher Fellow of Theoretical Philosophy at Vita-Salute San Raffaele- Milano. His primary research fields are classical German idealism, Kant and Hegel in particular, and the issue of philosophical method from the mid-17th to the 20th century. He also has a long-standing interest in the Italian political and juridical thought. He is the author of *Il fenomeno e il rimando* (Ets) and the editor of *Diritto. L'invenzione della forma. Il pensiero* (2/2019).

Contact: goria.giulio@hsr.it

ROMANO AND THE MEANING OF INSTITUTION¹

Giulio Gorla

Università Vita-Salute San Raffaele di Milano

Abstract

This paper objective is to discuss Romano's concept of institution and the identity proposed with the idea of legal order. Firstly, I will examine the definition of institution, the critique that Romano (1857-1947) addresses to the conception that establishes the primacy of the normative field. Then, I will try to identify the logical structure that, in *The Legal Order*, concerns the arrangement of the order as unity. This article therefore has two main purposes: the first one is to trace a profile of Romano's institutional thought by taking advantage of some Hegelian principles that seem to be coherent with the definition of legal order suggested by Romano. The second aim is to show that Romano achieves his point about identity between legal order and institution by means of a logic of self-foundation. In this sense, it is possible to point out a stable tension in the theoretical framework of *The Legal Order* between the pluralism of institutional process and the plurality of several institutions.

Keywords

Santi Romano, legal system institution, Pluralism.

1. Reception date: 1st February 2020; acceptance date: 6th March 2020. This article is the result of research activities held at the Università Vita-Salute San Raffaele di Milano.

Resumen

Mi objetivo, en este artículo, es investigar el concepto de institución de Romano (1857-1947) y la identidad propuesta con la idea de ordenamiento jurídico. En primer lugar, examinaré la definición de institución, la crítica que Romano dirige a las teorías normativas que sitúan la sanción como único elemento formal verdadero a la hora de determinar si una norma tiene o no carácter jurídico. Luego, trataré de identificar la estructura lógica que, en *El Ordinamiento jurídico*, se refiere a la disposición del ordenamiento como unidad. Por lo tanto, este artículo tiene dos propósitos principales: el primero es trazar un perfil del pensamiento institucional de Romano aprovechando algunos principios hegelianos que parecen ser coherentes con la definición de ordenamiento jurídico sugerida por Romano; y el segundo es mostrar que Romano logra su punto de identidad entre el orden legal y la institución mediante una lógica de auto-fundación. En este sentido, es posible señalar una tensión estable en el marco teórico de *El Ordinamiento jurídico* entre el pluralismo del proceso institucional y la pluralidad de diferentes instituciones.

Palabras clave

Santi Romano, ordenamiento jurídico, institución, pluralismo.

Introduction

The conflict between norm and nature is the deepest and most difficult issue to reconcile that modern thought has faced. This is the authoritative opinion of John Mcdowell (1996), who also traced it to the origin of the main crux of western philosophical thought, namely the dualism between ‘mind’ and ‘world’, to which, for example, both Hegel and Heidegger gave a central position (p. 95).

Mcdowell does not fail to add that modern philosophy, reduced to its focal point, is nothing but the attempt to bridge dualistic gulfs between the normative plan of “Ought” and the natural one of “Being”, albeit with little success. The problem, at least according to the American philosopher, would lie not so much in the dualistic trend of modern philosophy, but rather in its constructive ambition; this has led to a shift in perspective between the normative and the natural viewpoints without ever really questioning the epistemological constitution of either of them.

This thesis concerns not only the field of philosophy. For example, by gazing even to the regulatory crisis affecting the contemporary State, it can be noted that the focal point lies precisely in the law’s ability to embrace actions and facts of the social world.² In this sense, according to Kelsen (1960), legal qualification has an intrinsic power to ascribe the legal quality to certain acts; normative proposition is the tool through which it is possible to fill the gaps between rule and the social world of action³. Nevertheless, it is possible to find different perspectives along the fundamental divide between normativism and institutionalism. The point of the debate stands on a different nature for norms. For the former, norms embody the constitutive principles of social reality, for the latter they are nothing but a legal expression of the institutional field from which they are informed. By demonstrating a deep understanding of this problem, Santi Romano (1983), in his ‘Fragment of a legal dictionary’, in order to describe the legal system, uses the image of a building which, although having foundations, walls and roofs to ensure its stability, has doors, windows and pipes that keep it open to the world

2. For a detailed analysis of the crisis of law which primarily invests the state in «that field of transit» which is the twentieth century, see Grossi (2012).

3. For the issue of “legal qualification”, Kelsen is an inescapable reference; in the *Reine Rechtslehre* in fact his main focus is about the legal propositions as hypothetical judgments: if it is A, it must be B. This relationship of imputation, as Kelsen defined it distinguishing it from causality, indicates that the terms of the legal proposition are terms of qualification. This means that the illegal act does not exist in itself, but is qualified as such, at the moment in which the legislator imputes certain consequences to the occurrence of certain events, which in turn are classified as sanctions. A. Catania (1987) summed up this connection by writing that “the terms of a legal proposition are [...] terms of qualification [...]. There is no crime in itself, but only acts qualified as illegal by the legislator exist” Catania (p. 86). In this regard, see also Paulson (2014, p. 26 ff.)

(p. 86). The law is not a finite system, but instead an order where unity does not conflict with the possibility of changes and social life's dynamism. Such a dimension declares Romano's intent to build a legal point of view able to explain the potential of social complexity (Croce, 2017, p. 845). Behind the thesis of the institution as unity —according to the terms of S. Romano— there lies a speculative principle that reveals itself to be essential for thematizing the form of law. Furthermore, this principle is entirely involved in that course of contemporary thought which, according to McDowell, does not restrict itself to receiving dualism between norm and nature from tradition, but it is also able to renovate its terms.

This article therefore has two main purposes: the first one is to trace a profile of Romano's institutional thought by taking advantage of some Hegelian principles that seem to be coherent with the definition of legal order suggested by Romano. The other aim is to show that Romano achieves his point about identity between legal order and institution by means of a logic of self-foundation. This operation has a dual effect: to weaken the dualistic separation between "Ought" and "Being" by turning it into a simple distinction within the same concrete dimension of institutional order. And, secondly, to attribute a potential character to Romano's view of pluralism between effective legal orders.

Institution as unity

The theoretical profile of Romano's *The Legal Order* continues to be the subject of an intense debate, frequently approached from themes and categories specific to the general theory of law, between exponents of legal normativism, constructivism and evolutionism.⁴ It is possible to attend such a discussion, even with an eclectic intent between different theoretical perspectives.⁵ This article has more limited ambitions, for it intends to orient itself on the theoretical profile of Romano's notion of institution as autonomous unity; the basic mark of this characteristic – according to the Italian jurist – can be portrayed differently, more thoroughly and more precisely than from the viewpoint of Maurice Hauriou who maintains that institution approximates an ensemble of things. In so doing, Hauriou primarily wanted to underline the objective profile of institution;

4. Concerning the composition of Romano's main work, see Cassese (1972, pp. 244-283) and also Fioravanti (1981, pp. 169-219).

5. A great discussion about the issues typical of institutionalism by comparison with social sciences is Barberis (2011, pp. 349-360; 2018, pp. 130-142).

but, according to Romano, it does not imply that both institution and legal order are to be considered as given “objects” at all (Romano, 1977, p. 33).

A relevant footnote contained in *The Legal Order* helps to clarify what exactly are the aims and the horizon of Romano’s (1977) point of view. He argues that contemporary jurists consider that law has a positive nature and that its essence can be found in norm. In this way they have not paid attention to certain antecedent features of law, with consequences for a clear concept of legal order. To these criticisms that have rejected his inquiry as not jurisprudential, but pre-juridical and thus sociological, Romano explains: “On my part, I would like to add that it was my aim to include in the legal world a fact of social order that was generally believed to be anterior to the law; to this end, I tried to demonstrate that this mistake is the source of most faults and incongruities of conventional definitions of law” (p. 41, note 30ter). Romano addresses these words to the critics and his primary target is to restore institutional meaning to the fact. Inserting itself into a horizon already outlined by Gierke’s *Genossenschaftstheorie*, Romano defines law through a principle that is not exclusively normative. Legal order cannot be considered as a simple set of norms that govern the coexistence of individuals, but law takes it upon itself to organize constant communities in order to perpetuate particular purposes beyond their natural life (p. 43). In short, the aim is to extend the boundaries of law beyond the normative principle of coexistence, based on a conception of freedom as simple negative principle. This principle, formulated by Kant, maintains that everyone finds the limit of his own free will where the sphere of other’s freedom begins. The strongly anti-Kantian gesture by which Romano extends the concept of law should now be clear.

He attributes twofold meanings to the expression ‘law’; on the one hand, which refers to “a complete and unified order, that is, an institution”; while on the other hand, it indicates a precept or a complex of precepts, gathered and variously assorted, that can be labelled ‘institutional’ in order to distinguish them from the non-legal ones. Thus, it enables the connection they have with the institution of which they are elements to be highlighted (Romano, 1977, p. 27)⁶. This connection in fact points to the legal character to be attributed to them.

It should be clear from this that the formal scheme of Kantian freedom is not enough to bring forth the juridical phenomenon within society. According to Romano (1977),

6. It is worth to mention that, according to Tarello (1988), Romano, by underlining the dynamism of the legal order (in particular with regard to the state), anticipates Kelsen’s distinction between the static and the dynamic system of norms (pp. 186-88).

before it is a norm, in fact, even before it concerns a particular social relationship, the law is “an organization, a structure, a position of the very society in which it develops and that this very law constitutes a unity, as an entity in its own right” (p. 27). The legal order is constituted as a unity of elements such as organization, social context and, at the end, norm. Therefore, mere coexistence of individuals, that is also an institutional product, if considered alone, represents an elementary fact not powerful enough to justify law as an institutional fact.

At this point in Romano, an idea comes to light that was also shared by Hegel and which puts forward a third way with respect to both the voluntarism of the *pactum societatis* and the rationalistic solution of natural law. At the beginning of *Elements of the Philosophy of Right*, Hegel (1991) writes that the system of right is “the world of spirit» produced from within itself as a second nature” (als eine zweite Natur) (p. 35). By using the Aristotelian idea of second nature, Hegel describes a mutual constitution of subjects and the ethical world. On one hand, the “ethical objective element” is the social and political world that has an absolute authority and power over individuals and their representations; on the other hand, these powers “are not something alien to the subject”, for they guarantee a subject’s right to their individuality. Hegel’s aim is to show “the institutional rootedness” of social practices, which law and morality reduce to abstract operations as the acquisition, transferral and restitution of rights and only limit their individual dimension (Kervegan, 2018, p. 336). From this perspective, institutions like marriage, corporations and representative assemblies are the anchorages on the ground from where the law extends its conceptual boundaries beyond the idea of society as mere coexistence.

This point does not mean to reduce the distance between Hegel and Romano, which is moreover clearly highlighted by the Italian jurist discussing the fundamental theme of the role of the State. And there again, for Hegel, the ethical element (*Sittlichkeit*) cannot be reduced to the objective institutions and regulations, for it indicates a subjective disposition of law. While the differences remain valid, however, it cannot be overlooked that even for Romano the identity of the legal order and institution is an articulated relationship, that is, the result of a mutual reference. From this point of view, all social bodies endowed with goals are institutions, even if their autonomy is relative.

It is not surprising then that, according to Romano (1977), “the concept of institution and the concept of a legal order, considered as a unity and as a whole, are absolutely identical” (p. 34). It is worth insisting on this articulation that forms such an identity. The legal order, in fact, exists as a society actually constituted; for that reason, Romano

insists on the social nature of institution, shared by its members, as something that organizes a community and makes it different from a simple group of people. But, at the same time, it should be specified that the order is the position and the result of that collective which the very same order constitutes as a unit and as an entity by itself. It seems that we are facing not only a simple external link between institution and order, but also a real mutual and circular constitution, concerning which the element of common mediation is the unity of both. This unity is simultaneously both what the order constitutes and what the order is made up of. How these terms should be understood, in order to avoid the situation where their relationship does not simply represent a vicious circle, is the crucial question that Romano's legal theory raised. It has been conveniently highlighted that for Romano "there is a link between law and fact that goes beyond the terms of the mere priority of one over the other" (Palombella, 1990, p. 374). The same can be said again about the connection between institution and order: the unity of institution, that is what that guarantees its very individuality (different thus from another institution), is not something that only comes first, as if it were a cause/effect relationship. According to Romano, the main characteristic of legal order is its self-reflective character, starting from which the phenomenon of legal normativity becomes understandable and justifiable. For every institution that is insisting on its unity - State, church or band of brigands it does not matter - it is necessary that this unity does not come from the outside or from anything other than its own purposes, habits and practices. The social fact originates the legal order, but it is not the only source of its constitution. In fact, once the legal form has been adopted, it is the order that recognizes that fact as its origin. The legal point of view allows, retroactively, to recognize as a legal act what in the first instance had to be considered as a fact extraneous to the legal sphere. Thus, the unity of the order, as a legal unit, is a product of law, and not a datum received from a pre-legal dimension.

Institution and the grounding's logic

The issue involving the relationship between fact and order is a constant in the work of Santi Romano; it can be tracked down, for example, both in the essay titled *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione* (1901) ("The *de facto* establishment of a constitutional order and its legitimacy") and in the section dedicated to legal reality in the other impressive work *Frammenti di un dizionario giuridico*

(“*Fragments of a legal dictionary*”). Here, as is obvious in *The Legal Order*, the main way of reasoning is built from two theoretical elements. Both, however, show clearly that it would certainly be much too shallow to accuse Romano’s perspective of equating, as such, the social sphere and the juridical one.⁷

The first step is given by a principle that we could summarize as follows: it is not the legal order that depends on the norm, but the norm that depends on the legal order. For Romano, it is a matter of extending the law’s horizon beyond the limit conferred on it by normativism, without bringing into question that the legal order creates a set of norms. In this sense, his main commitment is to demonstrate that the reduction of the (legal) phenomenon of normativity in a *règle de droit* (L. Duguit) is a mistake; therefore, integration with other institutional elements becomes fundamental. What governs institutions is not the system of rules, but the mutual acceptance of their normative bind; on this basis it is possible to organize a social collective union. From this point of view, stability and organization are two fundamental indices of the institutional entities, which together also represent a resource and a barrier to reject the thesis (so called *pangiuridicismo*) in accordance to which every social group constitutes a legal order.⁸

From these elements then derives the second point to which we already referred, namely the foundation of the juridical nature of the system. If a legal order were simply depending on a previous fact, within a mechanical causality relationship, and thus lacking any possible legal qualification, the order would be bound to that fact and nothing more. In this case, the whole institutional theory would be likely to become a doctrine of law as fact. However, Romano’s (1977) main purpose is to avoid the equivalence between law and effectiveness. Otherwise, how can we explain Romano’s statement that: “the process whereby a state is formed is pre-legal. But when the state becomes alive, it is already an order comprising the agencies that are granted legislative power. From this moment onward, these agencies possess legal life and all legal directives they issue are legally effective” (p. 60)? This passage leads to the exclusion of the law’s reduction to a natural force, instead pushing towards the logical articulation of the way in which law is interpreted as “first and foremost an arrangement, an organisation of a social entity” (p. 51).

In this sense, the argument used by Romano (1977) regarding international law is meaningful. Everything stands in considering the legal horizon and its logic. As Romano pointed out, the formation of an international community’s structure was something

7. In this regard, see Pietropaoli (2012, p. 63).

8. As everyone knows, this question is articulated and even ambivalent for Romano himself; however, at least in our opinion, his theory is able to preserve the difference between the legal sphere and what is regarding the social regulation; for a different interpretation, oriented towards Romano’s pangiuridicism, see La Torre (1999, p. 132).

that took a long time and was not governed by preceding law. Therefore, it is true that, without the existence of individual states, the international community could not even have arisen; in this sense, international law, like state law, is a clear example of an institutional entity, for it affirms itself “as a necessary product of the interstate organization” (p. 60). However, one thing is a naturalistic connection, the other is a logical relationship: the first follows the temporal succession, the second a different sort of circularity. In fact, Romano claims that the condition of mutual independence between states “from a legal point of view [...] does not pre-exist international law, as it is established by it” (p. 58). The principle by which states cannot be bound except by norms that they themselves have contributed to produce is not a natural condition of fact. It is a condition laid down by a specific legal principle of international law, which therefore, to be effective, must presume it as already established and in force. In short, in order that the order’s social birth has legal relevance, it is not sufficient that it is only what it is, that is to say, a given fact, but it has to be seen, within Hegelian terms, as a presupposed point of legal order and at the same time something posited by the very same order as well. In our opinion, this framework is what represents the fundamental point of Romano’s recommendation. There is no legal order which can exist only as a matter of fact or as a mere product of the agreement between independent natural wills, and therefore only as a mere force without any juridical qualification pertinent to it. The birth of a legal order is not what gives to the very same order its unity. It is the legal order that constitutes itself as an entity and in so doing it is always going to recognize social fact as the element that comes first.⁹ Already in *L’instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale*, the attention of Romano (1969) was directed to the “supreme moment in which a positive law assimilates and absorbs with its power of attraction what is alien or even hostile” (p. 31). The novelty of this point of view means a significant change regarding the legitimation of the state: central to this problem it becomes no longer how a constitutional order is compliant with law, but when it de facto exists. It is concerning the question of the state, namely when it turns into a problem of legitimization rather than legitimacy, that Romano introduces a significant shift of paradigm. However, it is worth saying that in the early decades of the twentieth century the historical reach of this change became increasingly evident in the whole of Europe, albeit in different and sometimes opposite forms.¹⁰

9. In this regard, see Olivari (2016, pp. 74 ff).

10. It seems to us that this historical junction includes a paradigmatic change of point of view with respect to the problem of the State. As far as Romano is concerned, it can be understood as the transition from a perspective oriented only to the State as a lawmaker to one instead oriented to the society. But it is equally relevant to note that primarily the theoretical

There is an expression that is fully demonstrative of this logic: “it exists because it exists, and it is a legal order because it exists and from the very moment it comes about” (Romano, 1977, p. 50). This means that the relationship between fact and legal order, between ground and grounded, is a sort of reflective relation of ground. Below the tautological, or rather pseudo-tautological, surface of this expression stands something more; in fact, the second “it exists” contains, in addition to the factual existence, the reason for that fact. It is worth expanding on this point.

This way of presenting “institutional entity” seems to me to be quite close to a conception of ground, as “complete ground”, that Hegel (2010) in the *Science of Logic* introduced as relation of relations (p. 407). Hegel’s point is that the essential determination (called “real ground”) does not suffice to ground its own unity with that for which it is essential. The main example, for Hegel, is the natural field; no deductive procedure, in fact, makes it possible to progress from the laws of nature to the empirical determinations of natural entities. But it is not so different if we consider the juridical field, so much so that, with regard to the logical way to consider the concept of punishment, Hegel said that the one determinant which is assumed as punishment’s ground (as retribution, as deterring threat or as a contribution to the self-awareness of the culprit) does not amount to the whole punishment. Hegel takes into account that no essential determination grounds the relationship. Rather, the relation in which the totality of the determination of a thing is thought is what grounds the essential determination and its relations to inessential determinations. In fact, if it is only the essential determination that exercises the grounding action, this activity is incomplete. In this case, it would remain detached from the real constitution of the thing and it will collapse in an inevitable *regressum in infinitum* between all the determinations that can assume the role of ground. For this reason, according to Hegel, the unity must be thought of before the respective roles of the determinations can be considered (p. 531).¹¹

In Romano (1977), the legal system, as well as the ground in Hegel, is a self-production, for its unity characterizes the reciprocal efficacy of each real determination (social fact, organization and norms) as defined not only in itself but by virtue of the relation-

framework of these issues is transformed. Furthermore, Romano is not the only author who observes this paradigm shift. In the same period, between 1912 (*Gesetz und Urteil*) and 1921 (when he published the essay about the Dictatorship), Carl Schmitt also came to pose at the constitutional level the problem of the law’s implementation when the law no longer guarantees certainty and stability. Also in this case, what was previously a question related to the legal sources gets changed, becoming an issue about the relationship between a material constitution and a constitution formally in force, but that no longer guarantees an order for the rules that the legislator has established; in this regard see Fioravanti (2011, pp. 88 ff.) and Lanchester (2011, pp. 5 ff.).

11. Béatrice Longuenesse (2007) provided an original interpretation of the Hegelian concept of foundation with reference also to twentieth-century philosophy, specifically to the notion of over-determination introduced by Althusser (p. 105).

ship with the others. The result is a set of conditions performing the legal order, which is finally constituted as an entity in its own right (p. 27).¹²

From this point of view, we can now understand why Romano highlights so intensively the relevance of unity as an index of a legal entity; the reason lies in the fact that institution primarily means the process of institutionalization of the juridical. It is this evolving unity, which the Italian jurist calls an entity, that distinguishes a multitude of people, perhaps even united by a shared but still external element (for example, a queue at the post office), from a collective which is a process of organization formed from the mutual aims and practices of the members.¹³

In this sense, stability as a main characteristic of the institution is not merely synonymous with permanence over time; rather, it should be understood as regulated behaviour, that is to say a *form* of life informed by an internal normativity recognizable from the practices in which it is inscribed. It is useful to observe that in a similar way H.L.A. Hart insisted that law is a set of primary rules and secondary rules, the latter which establish how the primary rules should be issued, applied and amended. From this perspective, the rule of recognition is a sort of rule already woven by the social fact of observing it.

On the ground of the thread followed in these pages, it is useful to observe a difference between the Romanian institution and the concrete order of Carl Schmitt. In the essay titled *On the Three Types of Juristic Thought* (1934), Schmitt (2004) underlines a *trait d'union* with Romano: both the jurists agree in connecting the phenomenon of legal normativity to the order as a concrete entity (pp. 57). Without prejudice to this shared intention, however, the reading of the institutional process changes in a significant way. For Schmitt, it maintains both historical and theoretical centrality in the role assumed by the concrete figures of the order, starting from the Guardian of the constitution, they represent in fact the elements that give effective substance and legitimacy to the institution, by making it an autonomous entity. In the case of the constitution's guardianship, according to Schmitt, it is a concrete political act that originates from a disconnect between law and politics and therefore requires an interpretation oriented to its removal. In this sense, Carlo Galli (2015) has noted that in

12. Recently T. Gazzolo (2018) proposed a reading of these passages of *The Legal Order* in continuity with the Hegelian logic (pp. 118 ff).

13. With the purpose to clarify the notion of organization, which according to him remained much too vague in *The Legal Order*, Bobbio used Hart's concept of "secondary rules", namely those kinds of rules governing the recognition, modification and conservation of primary rules (Bobbio 1977, p. 27). The main aim of this interpretation is clear: to make free the focal point of normativism present in Romano from the reduction of the norm to a simple imperative order.

the late nineteen twenties and early thirties, Schmitt uses all his historical and juridical analyses to declare the death of the liberal form of the Weimar Republic in order to keep alive the notion of a substantial and democratic legitimacy (pp. 18-19). On the contrary, according to Romano, the main character of the institution is represented by the dynamic process of the order's constitution; it is in that process that an institution achieves independence of its singular elements. Interpreting Romano's concept of legal order, the Italian scholar, Alfonso Catania (1987) highlights that the fundamental junction must be identified "in the inseparable connection between *ius involontarium* and organization" where it becomes clear "the distance from an author such as Carl Schmitt who builds his political-juridical thought on the gulf between order and decision" (p. 152-153). This point seems to us very relevant, because for Romano the institutional process does not rely on any substance separated from norms; rather, it can be said that the normative framework is the ground to know social practices within the collective and that mutually social practices are the ground of existence for the normative structure. Also, for this reason, once the reference to a previous substance has ceased, the grounding activity of the institution becomes a process of self-grounding.

Pluralism and plurality: a tension in the concept of order

According to consolidated opinion, Santi Romano represents a basic reference point of modern legal pluralism.¹⁴ The reasons for this lineage now deserves specific attention. According to Barberis, three ideas make Romano the pioneer of any following kind of legal pluralism (Barberis, 2011, p. 357). The first is undoubtedly the thesis concerning the plurality of legal systems. On the base of the equation between legal order and institution, Romano undermines the thesis of the statehood of law and recognizes forms of infra-, over-, inter- and even anti-state law.

The second idea, in consequence of the first one, deserves more space, because it refers to the Romano's rejection of the principle of exclusivity of the legal system. The question is based on the complex relationship, which is made up of similarities, analogies but also differences impossible to avoid, between the concept of sovereignty and that of autonomy concerning the legal systems. What the latter, in particular, represents, before being a key notion for the debate on the European Community law's issues, is

14. For an updated analysis of contemporary legal pluralism, see the issue entirely dedicated to it by *Jura Gentium*, 11, edited by M. Croce, A. Vassalle and V. Venditti (2014).

a way to enter the folds of Romano's institutionalism. Autonomy and sovereignty have different and not mutually adaptable traits; as Merkel and Gierke have already noted, legal autonomy points to a kind of normative power different from that of the state). By explaining the features of this concept, Romano in *The Legal Order* affirms that autonomy must not be absolute, but can only be relative; its conception results only from certain points of view, which are intended to change. The attention paid to it by Romano stems from his desire to highlight the factual instances of institutional autonomy, emphasizing what makes them similar to the sovereignty of the State, although conceptually distinct and unmistakable (Iztcovich, 2006, p. 74). All of that topic is about autonomous orders, phenomena of social and administrative auto-organization, and special laws. Autonomy and sovereignty should not be confused with each other, but Romano puts them in contact. Furthermore, the identification between order and institution involves another step in this direction. If sovereign power, as much as autonomy, has limitations, for it involves only what is part of a certain institution, then the boundary between autonomy and state sovereignty is inevitably destined to be thinned out. From this point of view, it is possible to define as autonomous not only a secondary order, but also a sovereign one in so far as it is considered from the outside, namely from the perspective of a different sovereign order.

This concept of autonomy is the basis for giving a new profile to the exclusive character of the legal order. In a footnote from *The legal system*, in fact, we read: "the principle that every original order is always exclusive, is to be understood in the sense that it can, not that it necessarily has to, reject the legal value of other orders" (Romano, 1977, p. 146, note 95bis). The keystone of this definition stands in the non-exclusive nature of the relationship between legal orders. At this point the concept of *legal relevance* plays a decisive role. It should not be confused with the importance that an order could have with regard to another, but it means the necessity that "the *existence* or the *content* or the *effectiveness* of an order has to be conditional on another order on the ground of a legal title" (p. 145). On this pivot revolves the concept of autonomy in as much as the state order recognizes a secondary order as an institutional entity. This order should not be confused with the original one (state order): it remains different by virtue of its own relevance and at the same time its norms are not simply assumed, integrated or nationalized by the norms of the original legal order; also for the point of view proper to the state, it is possible to outline an order as a "foreign" law deriving from an independent source, while it remains applicable and relevant for the regulation of specific political conflicts.

The third and final idea, through which the influence of Romano on legal pluralism can be evaluated, concerns the hierarchy of legal sources. Here, according to Barberis, the most appropriate interpretative framework for a legal theory is a network, where the relationships between the legal sources are determined not by formal hierarchies, but, in case of conflicts of interpretation, through the prevalence of one or the other source. In this view, that is a sort of theoretical *realism*, it is not then the superior norm that prevails over the inferior one, but it results that the superior norm is the one which the Courts consider prevailing in the case of conflict between several norms.

This short, but incisive sketch has the objective of illustrating why institutional theory has been such an issue in the last three decades concerning the debate about what it is that founds the supremacy of the state.¹⁵ These reasons are included in the inclination of legal pluralism to coordinate autonomous institutions and to ensure a fair balance between exclusive validity claims and potentially conflicting principles.

As for Romano, however, there is something more, which concerns one of the most significant part of his thought. In particular, this is the fact that the institution has no reality except through the process of institutionalization. This is a process essentially devoid of a sovereign-subject to whom it must be assigned, but it is constituted by a set of practices and mechanisms through which positions, status and relationships are defined. Therefore, this open and plural regulation does not hinge upon a further meta-order, nor does it require a legitimization by a *de facto* power. What matters instead *it* is that this social fact is realized as an arrangement of the law, and not as an external source. And so, the organization shows itself to be an internal element of the order. For this reason, the idea, suggested by Bobbio, to clarify its concept with the notion of “secondary rule” does not seem to be an exaggeration. After all, even for Romano the problem was to refer what regulates, modifies and delimits the order to the field of the same order (as an inner rule). This *reflective* kind of question is what allows us to eliminate the distance between norm and social practice and, thus, to build a unitary plexus between social collective, organization and norm. From all this there is an immediate consequence concerning the legal order and the theme of pluralism. In fact, if the institutional process is a production of the order as a unity, it is this formal structure

15. The issue of the *institution* has a relevance that goes beyond the disciplinary boundaries of the juridical field. In these pages we have tried to offer some reasons for philosophical reasoning should be interested in this sort of issue; but it is evident that it is a theme that deserves a much more detailed treatment. It is a political, anthropological and ontological perspective that has recently had a fruitful rediscovery in the Italian debate, in particular see R. Esposito, *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica* (Einaudi, 2020); and E. Lisciani Petrini & M. Adinolfi (Eds.) *Discipline filosofiche - Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche*, 29(2), Italy: Quodlibet.

that opens a place of interaction, integration and therefore of shared communication, with no possibility of exhausting its capacity. No legal order can claim for itself the monopoly of legitimacy over other orders. Therefore, the law ends up drawing a field of communication between a potentially infinite number of orders. From a similar perspective some scholars had spoken of the *operationalization* of pluralism (Croce 2018, p. 22); according to this point of view, Romano's concept of "relevance" intends to be a legal way "to depoliticizes inter-institutional conflicts" and to give attention to the effects produced by the institutional entities on each other, rather than to look for the traits defining the nature of an institution. But this way to consider the legal order's theory cannot cloud the intrinsic contradiction that belongs to it and that really represents its very productive element.

From Romano's point of view, in fact, the form and the language of law does not result in the exclusive availability of a specific order, not even the state one, because they are instead the horizon into which each institution enters by producing its own legal unity. Therefore, in the page of the *Frammenti*, mentioned at the beginning of this article, the legal order is described as a building closed by foundations and walls, but equipped with doors and windows through which it is open to the influences, especially of other orders. In this sense, the order, as the subject of the process, does not own its unity at the beginning and for that reason its identity is going to correspond only with the immanent activity of the very same process. In other words, it is not possible that any legal order exists without an institutional process producing its unity. But on the other side, when Romano proposes a set of relations between different kinds of legal orders, he is concerned about the order as a unity already constituted, and not during the activity of constitution. The same concept of relevance, in fact, is possible on the base of legal orders already completely formed. In this case, their unity is not considered as an effect of the institutional activity, but as a given property belonging to the legal entity. What does it mean for the structure of the legal order? The problematic question is that these twofold aspects cannot be mutually corresponding but quite the opposite: they risk being alternative. From one perspective, the law is conceived through a processual kind of logic and, by speaking in strict terms, it will not be possible to consider the law as a (defined) legal order. The alternative viewpoint is that in which the unity belongs to the order and the law is a matter of relations between different legal entities. This is a sort of tension that probably cannot be resolved with only the tools made available in *The Legal Order*. The *plural* coexistence of the orders is not assimilable at all to the *pluralism* that the order's grounding involves. However, this is the dilemma Santi

Romano left as an inheritance to the philosophical and juridical debate. It is true that starting from the 1930s, an attenuation of Romano's pluralistic theses can be glimpsed in the interest of a greater centrality given to the nation state's role. In any case, to testify that that choice was not dependent only on internal affairs, lies the fact that, as soon as the experience of fascism ended, Romano decided to republish, without any consistent variation, *The Legal Order*. In this choice we can probably identify his awareness that the problem of pluralism, disclosed years earlier at its highest conceptual level, was far from being resolved.

References

- Barberis, M. (2011). Santi Romano, il neoistituzionalismo e il pluralismo giuridico. *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 41(2), 349-360.
- Barberis, M. (2018). Dopo Romano. Istituzioni, razionalità, populismo. *Jura Gentium*, XV, 2, 129-142.
- Bobbio, N. (1977). Teoria e ideologia nella dottrina di Santi Romano. In P. Biscaretti di Ruffia (Eds.), *Le dottrine giuridiche di oggi e l'insegnamento di Santi Romano*. Milano: Giuffrè.
- Cassese, S. (1972). Ipotesi sulla formazione dell'Ordinamento giuridico di Santi Romano. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 1(1), 243-283.
- Catania, A. (1987). *Il diritto tra forza e consenso. Saggi sulla filosofia giuridica del Novecento*. Napoli: Esi.
- Croce, M. (2017). Il diritto come morfologia del sociale. Il pluralismo giuridico di Santi Romano. *Diritto pubblico*, 3(23), 841-860.
- Croce, M. (2018). La tecnica della composizione: il pluralismo operativo di Santi Romano, *Jura gentium*, 2(15), 19-26.
- Esposito, R. (2020). *Pensiero istituyente. Tre paradigmi di ontologia politica*. Torino: Einaudi.
- Fioravanti, M. (1981). Per l'interpretazione dell'opera giuridica di Santi Romano: nuove prospettive di ricerca. *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 10, 169-220.
- Fioravanti, M. (2011). La crisi dello Stato liberale di diritto. *Ars interpretandi*, 16(1), 81-93.

- Galli, C. (2015). *Janus's Gaze. Essays on Carl Schmitt*. Durham and London: Duke University Press.
- Gazzolo, T. (2018). Santi Romano e l'ordinamento giuridico come unità. *Jura Gentium*, 15(2), 115-128.
- Grossi, P. (2012). *Introduzione al Novecento giuridico*. Roma: Editori Laterza
- Hegel, G.W.F. (1991). *Elements of the Philosophy of Right* (A.W.Wood, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hegel, G.W.F. (2010). *The Science of Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kelsen, H. (1960). *Reine Rechtslehre*. Wien: Verlag Franz Deuticke
- Kervègan, J.F. (2018). *The actual and the Rational. Hegel and the Objective Spirit*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Itzcovich, G. (2006). *Teorie e ideologie del diritto comunitario*. Torino: Giappichelli.
- Lanchester, F. (2011). Santi Romano e le ideologie giuridiche italiane nella transizione allo Stato di massa. *Rivista AIC*, 4, 1-10.
- La Torre, M. (1999). *Norme, istituzioni, valori. Per una teoria istituzionalistica del diritto*. Roma-Bari: Laterza.
- Lisciani Petrini E., & Adinolfi M. (Eds.). (2019). *Il problema dell'istituzione. Prospettive ontologiche, antropologiche e giuridico-politiche. Discipline filosofiche*, 24(2).
- Longuenesse, B. (2007). *Hegel's Critique of Metaphysics*. New York: Cambridge University Press.
- McDowell, J. (1996). *Mind and World*. Cambridge and London: Cambridge University Press.
- Olivari, A. (2016). *Romano ontologo del diritto*. Milano: LED.
- Palombella, G. (1990). L'istituzione del diritto. *Materiali per una storia della cultura giuridica*, 2(20), 367-401.
- Pietropaoli, S. (2012). Ordinamento giuridico e *konkrete Ordnung*. Per un confronto tra le teorie istituzionalistiche di Santi Romano e Carl Schmitt. *Jura Gentium*, 2(9), 49-63.
- Romano, S. (1969). *L'instaurazione di fatto di un ordinamento costituzionale e la sua legittimazione*. In *Lo stato moderno e la sua crisi*. Milano: Giuffrè.
- Romano, S. (1983). *Frammenti di un dizionario giuridico*. Milano: Giuffrè.
- Romano, S. (1977). *L'ordinamento giuridico* (III ed.). Firenze: Sansoni
- Romano, S. (2017). *The Legal Order* (M. Croce, Ed.). London: Routledge.
- Schmitt, C. (2004). *On the three Types of Juristic Thought*. Connecticut: Praeger.
- Tarello, G. (1988). *Cultura giuridica e politica del diritto*. Bologna: Il Mulino.

NOTAS Y DISCUSIONES

Sobre el

Platform Labour in Urban Space

**Some Side Notes Starting
from the First Results of the
European Research Project Plus/H2020***

* The research reported in this paper was funded by European Union, Horizon 2020 research and innovation programme, “Platform Labour in Urban Spaces: Fairness, Welfare, Development” (<https://project-plus.eu>), Grant Agreement No. 822638. The views and opinions expressed in this publication are the sole responsibility of the author(s) and do not necessarily reflect the views of the European Commission/Research Executive Agency.

DEBATING PLATFORM CAPITALISM INTRODUCTION

Manuela Bojadžijev

(Leuphana University of Lüneburg)

Sandro Mezzadra

(Università di Bologna)

The following text represents one of the first results of a collective knowledge production of two partners in a European-wide research project on Platform Labour in Urban Spaces. The research aims not only to empirically examine the rise of the “gig economy” in European cities, which, overall, has been little studied and even less in comparison between European cities, but moreover to suggest as to how we can conceptualize this rise and the changing living and labour conditions in urban space within the context of an emerging platform urbanism. We assume that an understanding of this rise is unthinkable without a privileged perspective on the changing working conditions, making platform labour a central entry point to understanding the global transformations in times of platform capitalism.

During this work, which began in early 2019, we found ourselves unexpectedly and quite suddenly in a global political landscape, which was interspersed with the measures taken in the wake of the COVID 19 pandemic, and from which a global economic crisis is now emerging. Even before that, the rise of the gig economy was on everyone’s lips, and a transition to what some have come to call a digital capitalism was conceivable. There were also already clear signs of conflict in the field: sometimes successful strikes by courier drivers, YouTubers organizing in a trade union or individual and collective resistance practices carried out in countless forms, in which they directed themselves against the invisible “ghost work” that they carried out on their home computers on a daily basis (for example, in the context of their work on Amazon Mechanical Turk or

other crowd-working platforms worldwide). First discussions in trade unions and first transnational connections like in the Fairwork Foundation debated what “good work” may be in the platform economy, often in cooperation with platforms themselves - which seems to be a very “German model” of compromise search. In many parts of the world the self-organization and struggles of riders have challenged such a model, opening up new political spaces and even raising the question of a democratization or social appropriation of the huge power accumulated by platforms. Multifarious experiences of “platform cooperativism” have also tackled this question from a peculiar angle.

As a result of the C-19 crisis, it quickly became clear that previous decades of austerity measures had undermined health provision in many countries around the world, and particularly so in Europe, and that the measures taken in government responses to the spreading virus —at least in many parts of Europe— had to do with the partial or imminent collapse of this health care system. At the same time, the public anger about this did not initially take on a particularly strong character due to the measures taken to combat the pandemic, which were able to reduce the number of deaths and cases of infection. Positive attitudes towards governments and their measures were therefore quite widespread. These attitudes, now flanked by enormous and also astonishing national and European interventions and mobilization of resources, have hardly been interrupted, even if here and there, as in Italy, strikes have taken place and mobilizations around such topics as education and health are spreading or, as in Germany, the anger against the restrictions and their everyday and economic implications briefly flared up in right-wing, anti-state protests, only to be overshadowed in the meantime by demonstrations of solidarity with the protests against the police assassination of George Floyd in the US – and a strong critic of racist policing.

However, with regard to the gig economy in the six European cities (Barcelona, Berlin, Bologna, Lisbon, London, Paris, Tallinn) that we are investigating, our research relatively quickly revealed how the period of the lockdown could be maintained relatively comfortably for some, while for others it led to enormous risks. Those who were allowed to stay at home were dependent on a segregated workforce that continued to maintain care and comfort in the city: for example, in care and household, at home with laptops or as courier drivers, they struggled daily to secure their income, not to be driven out of their homes and against the potentially deadly virus. Those employed in the gig economy in particular were disproportionately pushed into precarious jobs. Although it was initially claimed that the virus did not discriminate under the conditions of this pandemic, the social dimensions quickly became apparent with regard to the degree of infection and lethality.

It was precisely the labour that suddenly appeared to be “systemically relevant” and moved into the public domain that proved to be particularly vulnerable, precisely because the formal status of work is formally determining access to health care —and less so where —like in the Gig Economy— so called self-employment comes as standard.

At the same time, the way in which tech companies made huge gains on the stock markets during the COVID-19 crises —and even though companies like Palantir were uninvited to use their software offerings for the city’s infrastructure due to protests—, the influence of tech companies such as the Gates Foundation (which coordinates educational initiatives) or ex-Google CEO Eric Schmidt (in the transformation of New York’s communications and government organization) paints a frightening picture of the surprisingly even faster rise of what is called Big Tech. It is precisely the disruptive function of the platform model that the following texts take as their starting point. And such disruptive character appears even harsher as the Covid-19 crisis. Far from merely offering “neutral” infrastructure by collecting data and providing services platforms prompt a reconfiguration of labour and life (not only) in our cities, in which the spatial hierarchization and the valorization of real estate are just tips of the iceberg for a reorganization of urban lives.

The research project, from which the following discussions on the concept of platform capitalism and especially of platform labour emerge, asks “from the perspective of labour” how these economic developments are to be understood —with the aim of considering what kind of urban spaces we will need and envisage in and for the future. By looking at platform labour, we believe, we search for (in-)appropriate forms and practices of daily life and work when the platformization not only of labour but also of urban spaces become the new normal. What we find is not only that labour is algorithmically organized and controlled, but also how this is also always already contested by those working in the Gig Economy. While platform labour with all its precarious (pre) conditions seems part of the tendency to disenfranchise not only labour but also social rights by challenging given employment standards (where they exist) and welfare states (where they exist), they make it even harder to secure the social reproduction needed. Hence, it promotes a political economy and social relations that we cannot pursue if we do not want to continue sliding from one crisis into the next.

Although we use such terms as sharing and gig economy, we are convinced that the concept of “platform capitalism” enables a more accurate gaze on the topics at stake in the pages that follow. An analysis of the operations of platforms cannot ignore their deep enmeshment in the fabric of contemporary capitalism. Platforms are driven by the logic of valorization and accumulation of capital, they are constantly seeking out “new

avenues for profit, new markets, new commodities, and new means of exploitation” (Srnicsek, 2017, p. 3). The analysis of platform labor and platform urbanism that we pursue in our research project is meant to map the further entrenchment of the rule of capital that is connected with such processes. And at the same time, it aims to shed light on the spaces and opportunities to contest such rule that emerge from the embodied experience of workers and “users” that deal with platforms on a daily basis. Far from embracing a kind of “negative” critique of technology, we are interested in the multifarious ways in which algorithms and the very technological core of platforms become sites of struggle —in a way foreshadowing a different use of platforms.

Looking at what is often termed sharing and gig economy from the angle of platform capitalism leads us to ask relevant questions regarding the “source of value” in these domains of economic activity. Our research on “platform labor” points to the persistent relevance of labor from this point of view, which also means to the persistent relevance of exploitation. At the same time, in platform capitalism processes of labor exploitation run parallel to processes of extraction and manipulation of data, which build a second fundamental source of value. From Nick Srnicsek (2017) to Shoshana Zuboff (2019) several scholars have underscored the relevance of this extractive moment for the working of platform and “surveillance” capitalism. There is therefore a need to look for innovative ways to combine struggles against exploitation with struggles against dispossession in platform capitalism. The extraction of data is indeed a form of dispossession of something that we produce in common. Taking back the control of data builds a crucial field of struggle in platform capitalism, which invokes a combined action at the urban, national, and transnational level. Needless to say, the European dimension is for us particularly important in this regard.

Stressing the extractive dimension of the operations of platforms allows establishing connections with other domains of contemporary capitalism —for instance with finance. More generally an investigation of platform capitalism is relevant today even beyond the boundaries of the “sector”. Our research project joins indeed a growing body of investigations that invite to look at platform capitalism, platform labor, and platform urbanism to discern trends that are reshaping capitalism writ large. The blurring of the boundary between work and life, the spread of algorithmic forms of control across the world of labor and urban spaces, the entrenchment of a logistical rationality within the social fabric are just a couple of those trends. Focussed on “platform capitalism,” our research project has therefore wider implications for a general theory of capitalism and society in the present. The pieces that follow are just the first outcomes of a work that will go on for a long time.

PLATFORM, SHARING OR GIG? AMBIGUITIES AND AMBIVALENCES OF THE DIGITALIZATION OF THE ECONOMY

Federico Chicchi

(Università di Bologna)

Mattia Frapporti

(Università di Bologna)

Marco Marrone

(Università di Bologna)

Maurilio Pirone*

(Università di Bologna)

The rapid growth of the debate around the crucial transformations that our economy is having through the development and public diffusion of digital technologies seems to have a consequence: the confusing multiplications of words and concepts regarding labour and the following difficulty in formulating univocal definitions. Thus, such ambiguity often impedes to focus the real extent that the impact of digital technologies is having on our society. While in its initial stage their potential in reshaping the organization of services provision has attracted optimist comments from scholars and commentators, especially after workers started to organize and struggle, a flourishing critical literature has later emerged.

* The chapter is the result of a common work, only for formal issues it is possible to attribute the drafting of the paragraph "Platform as disruptive business model" to Marco Marrone and the drafting of the paragraph "Contradictions in sharing and gig economy" to Mattia Frapporti.

In this article we want to frame a potential critical point of view on these transformations, focusing on some specific configurations they assumed: the platform business model and the so-called gig and sharing economy. We will start by scrutinizing the concept of platform. At first glance, platform is a business model allowing for the creation of new market places for the exchange of labour power, resources and assets, but they are also responsible of reconfiguring working processes and labour relations towards an algorithm-based exploitation. Secondly, we will move towards sharing economy and gig economy, which represent emerging sectors that, on the other side, condense larger socio-economic transformations.

Our aim is to show how these concepts represent a contested terrain between long term innovations, digital technologies and labour struggles.

Platform as disruptive business model

Platforms have often been associated with a neutral imaginary in which they function as a digital infrastructure intended to facilitate the interaction between demand and supply of goods and services provided by private entities (Gillespie, 2010). However, things are much more complex than this. Firstly, as Sundarayan (2016) underlines, they emerged as a distinct organizational model containing both the characteristics of a horizontal marketplace and the typical hierarchy of private companies. Secondly, platform seems to have become a new buzzword, covering various transformations happening in the global economy which are not easy to distinguish and classify (Plantin et al., 2016). In this regard, Gillespie (2010) writes of a general tendency towards a platformization¹ of the economy in which companies of all kinds are restructuring by using the possibilities offered by digital technologies aiming to avoid legal and labour limits to their initiative. In any case, we could highlight three main features of platform

1 Despite the variety and the ambiguity characterizing digital platforms, there have also been attempts to classify them. Firstly, according to their mission, differentiating between for-profit and non-profit platforms (Schor and Attwood-Charles, 2017) and free or paid services (Schuckert, Peters, and Pilz, 2018). Secondly, according to their functions, differentiating between crowdwork platforms providing services remotely, such as in the case of Amazon Mechanical Turk, and on-demand platforms providing services on-site like Deliveroo or Uber do (De Stefano, 2015; Huws et al., 2018).

However, a noteworthy classification comes from Srnicek's book *Platform Capitalism* (2016). Here, he classifies platforms according to their relationship with data management, which he considers as the real core of platforms representing their main distinctive feature. In this sense, similarly to what fossil fuels has represented for the old manufacturing industry: platforms do not simply use big data, but they are based on their ability of collecting and classifying them in the most efficient possible way.

business model (Parker, Van Alstyne and Choudary, 2017): the shift from the property of commodities to the governance of processes; the opening towards external interactions more than a closed productive process; the creation of an ecosystem of prosumers.

This complexity is reflected into the evaluation of platform impact on labour and economy. At the beginning of the phenomenon, a more optimistic understanding of platforms emerged from the notion of sharing economy, in which the role of digital platforms in overcoming private property and rigid employment relationships has been emphasized (Gold, 2004; Pais and Provasi, 2015; Sundarajan, 2016; Schor, 2016). Nevertheless, a more critical conceptualization of platforms developed alongside with the worldwide rise of platform workers' struggles, which have highlighted the strict relationship this model has with long term socio-economic transformations (Huws, 2014, 2019; Graham, Hjorth, and Lehdonvirta, 2018; Stanford, 2017). Thus, while platforms on the one hand present the same tendency to avoid regulation and responsibilities which characterized network capitalism debate during 90s (Boltanski and Chiapello, 1999), on the other they have benefited from the social conditions that neoliberal policies have produced by undermining the welfare state, reducing wages and downsizing workers' rights. Both, in fact, have motivated an increasing number of individuals towards gig or sharing economy, becoming a crucial factor for the rise of platforms (Srnicsek, 2016; Scholz, 2017).

In this article, we want to focus particularly on so-called lean platforms (Srnicsek, 2016) that offer the possibility of hiring a specific asset for a time provided by a private third party. The problem in this latter case is that it often outsources costs and risks of the business on individuals. Moreover, rather than neutrally facilitating market transactions between private entities, they seem to make profit through a process of "infrastructurization" in which they encourage and instill to their users' specific attitudes and behaviors (Bruni and Esposito, 2019). By becoming infrastructures (Plantin et al., 2016), platforms develop a dependence of users towards them, emerging as a central actor around which economic life, especially in urban spaces, is organized. Therefore, the necessary conditions for such platforms to operate include a large network around which they organize business activities (Arvidsson and Colleoni, 2012; Andreassen et al., 2018). However, the mere ability to establish networks is not the only factor for lean platforms to make profits. Indeed, algorithms are crucial to provide the possibility to govern them (Rosenblat and Stark, 2016 Popescu, Petrescu, and Sabie, 2018). For this reason, the propriety of algorithms represents a key component of platform economy, transforming digital technologies into a sort of black box that platforms staunchly

protect. Furthermore, algorithms are also used to rapidly process data (Srnicsek 2016), “learning” and allowing platforms to quickly adapt to what is needed to preserve their position in the market (Domingos, 2015; O’Neil, 2016). This is a crucial skill in the scenario of “Great War of Platforms” (Srnicsek, 2016), where they compete to achieve a position allowing them to survive to the monopolistic tendency characterizing their market. In other words, it is the private property of algorithms and big data which allow platforms to extract and concentrate in their hands the greatest part of the value produced in the network they establish.

Contradictions in sharing and gig economy

In few words, we could frame platforms as a socio-economic² actor characterized by the creation of an ecosystem of prosumers and its algorithmic governance, the development of a digital infrastructure, labour deregulation. On the other hand, we may frame sharing and gig economy as particular sectors where the lean typology has been adopted in an extensive and intensive way to embed a large set of activities and to trigger a rapid growth of income and investments. In other words, if platform can be considered either as a digital device and a business model, sharing and gig are the content operating within that framework. Anyway, in some cases it is difficult to distinguish between gig employments and sharing activities —so much that some phenomena are often labelled with one or the other term. Newness and informality seem to be their features and we are going to explore them.

Far from adopting the idea that sharing economy is a new kind “that emerged, almost out of nowhere” (Huws, 2017)³, this contribution relates all of the main features emerged to longer-term transformations started at the end of 20th century and continued until the current one. However, the debate on sharing economy started much before 2014, giving birth to what is now a solid literature on this topic. We may relate the origin of this label to the so-called Californian ideology, which is usually intended as

2 We must add that platforms could be observed from the angle of the political and legal implications of their operations too. Benjamin Bratton’s (2015) notion of ‘platform sovereignty’ is a particularly important and influent instance of this trend, which tests the notion of government, governance, and governmentality from an original geopolitical angle. Referring to Benjamin Bratton (2015), we could also add another dimension, distinguishing the emerging of a distinct “geopolitics of platforms”. The role of China and the diffusion of platforms in other Asian countries, clearly show not only how digital platforms are not just a Global North phenomenon, but emerging countries, for instance China or Russia, play a crucial role in this global competition, conflict and cooperation.

3 Huws’ subject is actually platforms, but this “suggestion” is valid for the “sharing economy” too.

an optimistic and technology-driven approach depicted as a combination between “the free-wheeling spirit of the hippies and the entrepreneurial zeal of the yuppies” (Barbrook and Cameron, 1995). However, it is especially after “digital capitalism” (Schiller, 2000) became a popular topic that a more concerned consideration of the potential impact of sharing economy in the future of our societies has emerged. For example, in 2004 Yochai Benkler (2004) stated that this new kind of economy would be the very core of the most advanced economy. The year after, instead, Michel Bauwen’s (2005) focus shifted to P2P⁴ economy, which he sees as it “gives rise to the emergence of a third mode of production, a third mode of governance, and a third mode of property”. Despite these pioneering works, sharing economy exploded after 2007 financial crisis (Belk, 2007; Huws, 2017). Since then, a bloom of publications shored up the theoretical and political meanings of sharing economy, boosting from 2013, when a “paradigm shift”, “a new era of manufacturing and logistics” became clear (Löffler and Tschiesner, 2013). Nonetheless, the sharing perspective did not properly take shape. According to authors like Trebor Scholz (2016) not only sharing economy wasn’t supposed to be this way, but it became a “Trojan horse”, seducing an increasing number of people with slogans such as What’s mine is yours, providing us instead a “Jurassic form of labour”. Again, Sundararayan underlines how this was clear since the very beginning: “the infusion of venture capital and the emergence of platforms with large corporate investors lead many to believe that any ideals associated with a pre-2010 sharing economy cannot be sustained” (p. 26).

Something similar characterize the critical debate on gig economy, divided between those supporting the idea of its longer history and those who instead emphasize the disruptive role of digital technologies in making it popular. Actually, the idea that domestic labour (Flanagan, 2019) and —more generally— non-standard (Stanford, 2017) or informal labour (De Nicola, 2019) are the main source for gig economy’s development is fairly shared among scholars. In this sense, some of these authors have highlighted how the growth of gig economy should be considered an evolutive outcome of the expansion of contingent work within general employment structures (Bertram, 2016; Sargeant, 2017; Dunn, 2017). More specifically, as for example Gerald Friedman (2014) points out, gig economy developed in the United States much before the spread of digital labor (Fuchs, 2016) —especially in the construction sector and in agriculture, for instance— and for this reason it should not be overlapped neither limited to digital platforms. According to this interpretation, the spread of ‘gigging’ it depends on the succession

4 Peer-to-Peer economy is a model where people do business among each-other with no intermediations by third parties.

in the last period of phases of economic recession and of consequent de-regulation of forms of employment, more than to the development of new technologies of intermediation. Therefore, gig economy rather than heralding the emergence of a new, more flexible and dynamic work culture, in a context of unintentional and widespread situations of both employment-related and economic difficulty going at least since 90s, it has affirmed as a repository of last resort opportunities for the supply of work. On the other hand, it should also be stressed that it is when new forms of labour organization based on digital platforms have developed (Flanagan, 2019), alongside the progressive erosion of standard employments (Stanford, 2017), that those sectors mostly characterized by gig employments have been transformed into some of the most promising economies at a global level (Manyika et al., 2016; Crouch, 2019).

In both cases, it is quite clear as these sectors do not emerge from nothing but condense some long-time processes thanks to the implementation of platform business model. Furthermore, both sharing and gig lead a different concept of labour to the standard one: in the first case, it is presented as a peer-to-peer activity enriching all the participants; in the second one, labour is downgraded to a leisure and casual activity. Moreover, gig economy immediately presents itself as deeply intertwined with the concepts of sharing and platform economy (Ravenelle, 2018). This immediately poses the question of how gig and sharing economy could be conceptualized, resulting in a common difficulty in categorizing these activities as labour or not labour. In particular, legal approaches to this debate have especially focused the status of workers, debating whether they should be considered as employees, autonomous or independent (Friedman, 2014; Stewart, Stanford, 2017). Antonio Casilli (2019) has pointed out that from this point of view, digital labour in gig and sharing economy should be interpreted as the rise of a generalized regime of marchandage —a concept indicating how the decline of standardized, salaried, contract-based employment, intimately linked to the organizational model of the traditional company, enables the reappearance of old-fashioned forms of sale and lease of work. This labour conceptualization has effects also on social protections (Manyika et al., 2016; Wood et al. 2019). among them, we may also include gender discrimination or discrimination 3.0 (Barzilay and Anat Ben-David, 2017; van Doorn, 2017), resulting in salary and wage gaps, work-and-life unbalance and weakness of labour protections (including threats to privacy and increased risk of sexual harassment) to just mention few of the consequences of its expansion.

Finally, the focus on public policy intervention in the gig and sharing economy has turned the spotlight onto the potential role of new and old union practices of collective

bargaining (Johnston and Land-Kazlauskas, 2018). This, especially in light of an evident difficulty of agitating labour activism within such a fragmented and often not spatially contiguous working context. Moreover, the efficacy of unions and industrial relations is also related to workers' employment status and so it is undermined by the fact that many companies - either digital platforms or not - do not hire gig and sharing economy workers as standard employees. On the other hand, many of these workers are demanding the same labour rights and welfare benefits as standard employees (Prassl, 2018), often successfully contesting this classification. Therefore, despite difficulties, unions' activities are emerging as a driving force in the development of social and labour protections for those working in the gig economy (Johnston and Land-Kazlauskas, 2018), providing the necessary social pressure for both elaborating and possibly adopting new regulatory policies.

Conclusions

In the previous pages, we have sketched a critical frame for increasingly popular concepts such as platform, sharing and gig economy. We have highlighted how they are the result of having become a contested terrain, where its critical aspects have emerged following workers which have worldwide broken the enthusiastic narrative lying at its origins.

Therefore, we intend the contesting platform worker as a paradigm able to clarify and reveal not only what is usually hidden to workers, meaning the peculiar exploitation they suffer, but also the impact digital platforms have on the rest of the society. The disattending of sharing economy promises and the rise of a scenario where the spread of digital platforms lead to an expansion of casual and unprotected working opportunities, not only challenge traditional employments and welfare states, but also the same possibility for individuals to fill their basic reproductive needs. In other words, platform capitalism is not only disrupting the way in which these sectors used to operate - absorbing in global capitalist accumulation activities which were once peripheral and informally conducted - but this is corresponding to an increasing demand for individuals to move resources from their reproductive sphere in order of supporting this labour regime.

Without the long-term consequences of neoliberal policies in relaxing employment protections and undermining welfare protection —particularly enhanced in the context of 2007 austerity policies— platforms simply could not achieve such a popularity. They, in fact, not only have provided the ideal legal and ideological environment to avoid their

responsibilities towards workers, but they also contributed in pushing an increasing number of individuals to casual working opportunities. More than being the mere result of technological development, in fact, digital platforms seem to be the result of thirty years of global neoliberal policies which have opened to platforms and their investors the possibility of using technologies to exacerbate the extractive tendencies of capitalism. In this perspective, digital platforms are not giving birth to any new economy of a disinterested sharing of goods and services, but they very much resemble old-fashioned economic dynamics based on dispossession and exploitation.

Nonetheless, digital platforms are also a breakthrough with the past. Even if digital technologies could not be considered as the only factor boosting platform economy, this does not mean that they have a marginal role. Indeed, algorithms and data properties are key in guaranteeing the possibility to fully control not only their workforce, but the whole network they establish in urban contexts. Thus, even if digital technologies may significantly benefit both workers and the society, they are instead used as a black box able to darkened what happens within platforms.

References

- Andreassen, T. W., Lervik-Olsen, L., Snyder, H., Van Riel, A. C., Sweeney, J. C., & Van Vaerenbergh, Y. (2018). Business model innovation and value-creation: the triadic way. *Journal of Service Management*, 29(5), 883-906.
- Arvidsson, A., & Colleoni, E. (2012). Value in informational capitalism and on the internet. *Information Society*, 28(3), 135-150.
- Barbrook, R., & Cameron, A. (1995, September 1). The Californian ideology. *Mute Magazine*. Retrieved from <http://www.metamute.org/editorial/articles/californian-ideology>.
- Barzilay, A.R., & Ben-David, A. (2017). Platform inequality: Gender in the gig-economy. *Seton Hall Law Review*, 47(393), 393-431.
- Bauwens, M. (2005). The political economy of peer production. *Post-Autistic Economics Review*, 37, 33-44.
- Belk, R. (2007). Why not share rather than own? *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 611(1), 126-140.
- Benkler, Y. (2004). Sharing nicely: on sharable goods and the emergence of sharing as a modality of economic production. *The Yale Law Journal*, 114(2), 273-358.

- Bertram, E. (2016). The Political Development of Contingent Work in the United States: Independent contractors from the Coal Mines to the Gig Economy. *E-Journal of International and Comparative Labour Studies*, 5(3), 1-34.
- Boltanski, L., & Chiapello, E. (1999). *Le nouvel esprit du capitalisme*. Paris: Gallimard.
- Bratton, B. (2015). *The stack: On software and sovereignty*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Bruni, A., & Esposito, F. M. (2019). It Obliges You to Do Things You Normally Wouldn't: Organizing and Consuming Private Life in the Age of Airbnb. *Partecipazione e Conflitto*, 12(3), 665-690.
- Casilli, A. (2019). *En attendant les robots - Enquête sur le travail du clic*. Paris: Le Seuil.
- Crouch, C. (2019). *Will the gig economy prevail?* Oxford: Polity Press
- De Nicola, A. (2019). Il Platform Capitalism di fronte all'Economia Informale. *Sociologia del Lavoro*, 154, 79-95.
- De Stefano, V. (2015). The rise of the just-in-time workforce: On-demand work, crowd-work, and labor protection in the gig-economy. *Comparative Labor Law & Policy Journal*, 37(3), 471-504.
- Domingos, P. (2015). *The Master Algorithm. How the Quest for the Ultimate Learning Machine Will Remake Our World*. London: Penguin.
- Dunn, M. (2017). Digital Work: New Opportunities or Lost Wages? *American Journal of Management*, 17(4), 10-27.
- Flanagan, F. (2019). Theorising the gig economy and home-based service work. *Journal of Industrial Relations*, 61(1), 57-78.
- Friedman, G. (2014). Workers without employers: Shadow corporations and the rise of the gig economy. *Review of Keynesian Economics*, 2(2), 171-188.
- Fuchs, C. (2016). Digital Labor and Imperialism. *Monthly Review*, 67(8), 14-24.
- Gillespie, T. (2010). The politics of platforms. *New Media & Society*, 12(3), 347-364.
- Gold, L. (2004). *The sharing economy: Solidarity networks transforming globalisation*. Aldershot: Gower Publishing.
- Graham, M., Hjorth, I., & Lehdonvirta, V. (2017). Digital labour and development: Impacts of global digital labour platforms and the gig economy on worker livelihoods. *European Review of Labour and Research*, 23(2), 135-162.
- Huws, U. (2014). *Labor in the global digital economy: The Cybertariat comes of age*. New York: Monthly Review Press.
- Huws, U. (2017). Where did online platforms come from? The virtualization of work organization and the new policy challenges it raises. In P. Meil & V. Kirov (Eds.), *Policy implications of virtual work* (pp. 29-48). New York: Springer.

- Huws, U., Spencer, N., Srydal, D., & Holts, K. (2018). *Work in the European gig economy: Research results from the UK, Sweden, Germany, Austria, the Netherlands, Switzerland and Italy*. Hatfield: University of Herdfoshire - UNI Europa - Foundation for European Progressive Studies.
- Huws, U. (2019). *Labour in Contemporary Capitalism. What Next?* Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Johnston, H., & Land-Kazlauskas, C. (2018). *Organizing on-demand: Representation, voice, and collective bargaining in the gig economy*. ILO. Conditions of work and employment series, 94.
- Löffler, M., & Tschiesner, A. (2013, June). *The Internet of Things and the future of manufacturing*. Retrieved from: <https://www.mckinsey.com/business-functions/digital-mckinsey/our-insights/the-internet-of-things-and-the-future-of-manufacturing>
- Manyika, J., Lund, S., Bughin, J., Robinson, K., Mischke, J., & Mahajan, D. (2016). *Independent work: choice, necessity, and the gig economy*. Retrieved from McKinsey Global Institute website: <https://www.mckinsey.com/~media/McKinsey/Featured%20Insights/Employment%20and%20Growth/Independent%20work%20Choice%20necessity%20and%20the%20gig%20economy/Independent-Work-Choice-necessity-and-the-gig-economy-Executive-Summary.ashx>
- O'Neil, C. (2016). *Weapons of math destruction: How big data increases inequality and threatens democracy*. Washington: Crown Book.
- Pais, I., & Provasi, G. (2015). *Sharing economy: A step towards the re-embeddedness of the economy?* *Stato e mercato*, 35(3), 347-378.
- Parker, G., Marshall Van Alstyne, W. & Sangeet P. C. (2017). *Platform Revolution: How Networked Markets Are Transforming the Economy and How to Make Them Work for You*. New York: Norton & Company.
- Plantin, J.-C., Lagoze, C., Edwards, P. N., & Sandvig, C. (2016). *Infrastructure studies meet platform studies in the age of Google and Facebook*. *New Media & Society*, 20(1), 293-310.
- Popescu, G. H., Petrescu, I., & Sabie, O. M. (2018). *Algorithmic labor in the platform economy: Digital infrastructures, job quality, and workplace surveillance*. *Economics, Management, and Financial Markets*, 13(3), 74-79.
- Prassl, J. (2018). *Humans as a service: The promise and perils of work in the gig economy*. Oxford: Oxford University Press.
- Ravenelle, A. (2018). *Hustle and gig: struggling and surviving in the sharing economy*. Berkeley: University of California Press.

- Rosenblat, A., & Stark, L. (2016). Algorithmic labor and information asymmetries: A case study of Uber's drivers. *International Journal of Communication*, 10, 3758-3784.
- Sargeant, M. (2017). The gig economy and the future of work. *E-Journal of International and Comparative Labour Studies*, 6(2), 1-12.
- Schiller, D. (2000). *Digital capitalism: Networking the global market system*. Boston: MIT Press.
- Scholz, T. (2016). *Platform cooperativism. Challenging the corporate sharing economy*. New York: Rosa Luxemburg Foundation.
- Scholz, T. (2017). *Uberworked and underpaid: How workers are disrupting the digital economy*. Oxford: Polity Press.
- Schor, J. (2016). Debating sharing economy. *Journal of Self-Governance and Management Economics*, 4(3), 7-22.
- Schor, J. B., & Attwood-Charles, W. (2017). The "sharing" economy: labor, inequality, and social connection on for-profit platforms. *Sociology Compass*, 11(8).
- Schuckert, M., Peters, M., & Pilz, G. (2018). The co-creation of host-guest relationships via couchsurfing: a qualitative study. *Tourism Recreation Research*, 43(2), 220-234.
- Srnicek, N. (2016). *Platform capitalism*. London: Polity Press.
- Stanford, J. (2017). The resurgence of gig work: Historical and theoretical perspectives. *Economic and Labour Relations Review*, 28(3), 382-401.
- Stewart, A., & Stanford, J. (2017). Regulating work in the gig economy: What are the options? *Economic and Labour Relations Review*, 28(3), 420-437.
- Sundarajan, A. (2016). *The sharing economy: The end of employment and the rise of crowd-based capitalism*. Boston: MIT Press.
- van Doorn, N. (2017). Platform labor: On the gendered and racialized exploitation of low-income service work in the 'on-demand' economy. *Information, Communication & Society*, 20(6), 898-914.
- Wood, A. J., Graham, M., Lehdonvirta, V., & Hjorth, I. (2019). Networked but commodified: The (dis)embeddedness of digital labour in the gig economy. *Sociology*, 53(5), 931-950.

PLATFORM LABOUR: CONTINGENT HISTORIES AND NEW TECHNOLOGIES

Valentin Niebler

(Leuphana University of Lüneburg)

Moritz Altenried

(Leuphana University of Lüneburg)

Jude Macannuco

(Leuphana University of Lüneburg)

The rise of the platform economy has had enormous influence on the world of work in the recent decade. Despite its often relatively small size in the overall labour market, its paradigms have served as inspiration or laboratories of experimentation for the transformation of workplaces and management in various industries. It is therefore important to describe and contextualize the logics of platform labour, and the ways workers deal with these circumstances⁵. To provide a thorough account of this phenomenon, it is essential to interrogate both the technological and political features that permit it. On the one hand, the labour arrangements of platforms like Uber or Helpling have been made possible by new algorithmic technologies. On the other hand, they have been enabled by broader economic and social transformations on a global level in the wake of the crisis of Fordism and the rise of Post-Fordist regimes of labour and accumulation.

Amongst other things, these turbulent crises and transformations have brought about a loosening of the worker rights and labour market regulations that had been

5 Research has employed different terms for work on digital platforms, among them 'crowdwork' (Ross et al. 2010; Berg et al. 2019), 'digital labour' (Scholz 2012) or 'gig-work' (Crouch 2019; Gandini 2019). However, the explanatory power of these terms appears limited as they only describe specific aspects of platform-mediated work. We therefore employ the term platform labour in order to capture the full range of activities possible through these business models.

established in the post-war period in Europe and North America. The period between 1945 and 1973 was marked by a „normative model” of labour in which most occupations were defined as full-time, permanent and backed up by access to social security systems. While this normative model has always been a reality only for a certain segment of the working class (stratified by vectors such as gender and race), it served as a „powerful aspiration” for workers and a normative model for the understanding of labour in Western societies (Huws, 2016). The rise of platform labour has to be located in the demise of this normative model through the multiple crises shaking the global economy since the 1970s up to the economic and financial crises that became visible in 2007. These crises and the consequent reconfiguration of labour relations are the context in which we observe both a rise of multiple forms of contingent work and the use of new technologies in order to re-organize and intensify the labour process resulting in profound and global processes of the re-composition of class. Platform labour and its specificities have to be discussed accordingly in the context of these re-composition including both the rise of new technologies (as many of its characteristics rely on digital technology) and fiercely contested the decade-long reconfiguration of labour relations. While the global economic and financial crises after 2007 plays a crucial role in the rise of platform labour it is important to also situate it in the long history of contingent labour, which is, to a great extent, also a history of migrant and female labour.

A crucial characteristic of platform labour is the implementation of digital technologies to organize, supervise and automate control over the labour process in the combination with flexible and contingent contractual arrangements. The latter is not only a tool employed by companies to keep labour costs and risks low, but is also crucial for the everyday management of its workers. An analysis of the labour process in digital platforms must accordingly look not only at the ways digital technology is used to manage labour, but also at the crucial function of flexible contractual arrangements. Arguably, it is only this very combination that makes platform labour possible and efficient (Altenried, 2017).

Technology and the Labour Process

This section concentrates on the labour process in digital platforms with a focus on Uber, Deliveroo, Helpling and, to a lesser extent, Airbnb. Many of the arguments can, however, be extended to other labour platforms (both offline and online) and other

forms of contingent work. The analysis is oriented on the framework of Labour Process Theory (LPT), which aims to describe the interplay of labour, technology and management within and beyond the capitalist workplace (Thompson, 1990). Main issues from this angle are the function of labour at the point of production, the role of worker's skills in this process, managerial control mechanisms and the relations between capital and labour. The section starts with the role of digital technologies, moves on to argue how these can only enact themselves in combination with flexible forms of employment and closes with a short view at the conflicts that have arisen around the specific features of platform labour.

The use of digital technology to organize the labour process and control workers is a crucial feature of practically all platform companies. Digital technology allows for the systematic registration, ordering, and aggregation of large quantities of data and the almost automatic incentivizing and directing of workers via the apps they use to connect to the platforms (Schreyer and Schrape, 2018). It also streamlines the transaction process between users of the platforms and workers. The software architectures employed by the platforms allow for the organization of the labour process increasingly with little or no direct oversight of human managers, a form of automated management often referred to as “algorithmic management” (Lee et al., 2015). This term strives to describe algorithms that take on “managerial functions”. In the case of food delivery, Ivanova et al. (2018) analyze “application-based management” in order to underline the importance of the applications that platform companies provide their workers, who need to have access to them on their personal smartphones. From the perspective of Labour Process Theory, it can be argued that the point of production in platform labour resides, at least partly, in the app itself, translates consumer demand into orders for the worker, organizes the execution of tasks and oversees a worker's performance and often determines the amount of payment (Gandini, 2018, p. 7) —see also (Veen, Barratt and Good, 2019)—.

While human management is still important in many cases and the extent and precision to which the singular working steps are organized by digital technology vary greatly across different platforms, it has to be underlined that the role of software architectures in organizing, managing and controlling labour is absolutely crucial to most digital platforms (Ivanova et al., 2018, Rosenblat, 2018, Schreyer and Schrape, 2018). Software allows for a great number of things, from (automated) shift planning and communications to the tracking, tracing and rating of workers. These new methods of organizing, monitoring, and measuring labour allow for tight control of platform workers across, even if their workplace is out of the direct sight of management. In this

way, digital technology allows for the extension of forms and practices of organization and control into urban spaces hitherto only conceivable in the disciplinary spaces of factories (Altenried, 2019).

As the software organizing the labour process is controlled by the platforms, both workers and customers can at best only partially understand its workings, as the software remains “black-boxed” (Rossiter, 2016). For example, as Rosenblat and Stark (2016) show in the case of Uber, information asymmetries are normally inscribed in the software architectures of digital platforms and serve as an important tool for the control of labour. Information about routes, payment or rating systems are kept from platform workers in order to shape workers’ behavior across different platforms (Waters and Woodcock, 2017; Veen, Barratt and Good, 2019). Moreover, platforms can change algorithms at will (which happens regularly in many platforms) without informing workers, allowing for swift and unexpected implementation of the platform providers’ wishes without worker consent or input (Degner and Kocher, 2018). These information asymmetries also allow for forms of incentives or nudging, which can be understood as “soft control”. For example, Uber’s algorithms will at times generate „surge price” zones based on the supply and demand of a particular area, where fares for drivers are higher (Guda and Subramanian, 2019; Rosenblat and Stark, 2016). The app thus directs drivers toward this area via algorithmic management in order to fill the lack of supply to meet customer demand. However, drivers do not necessarily benefit from this surge pricing for a variety of reasons, such as subsequent oversupply of drivers in a particular area, or from traveling long distances to reach a surge area only to discover that the surge has since ended. Thus, Uber can dynamically manipulate and redirect its labour pool via algorithms.

Surge pricing constitutes a part of what Rosenblat and Stark (2016) deem “soft control”. Other methods of soft control include heat maps, incentives, and frequent messaging. These incentives and frequent messaging, generated via algorithms, include predictions of possible surge pricing and nudging drivers to stay online via the Uber app itself, in the event that surge pricing does occur in a driver’s vicinity. Deliveroo employs similar tactics in the management of their workers. As with Uber, the nexus of these managerial tactics lies within the Deliveroo app itself. The managerial options and software used varies according to country and time, as Deliveroo is experimenting with different forms of payment, incentives and control. Most importantly, access to shifts and therefore to further possibilities to earn money is based on performance metrics thus serving as a powerful tool of soft control. In some places,

Deliveroo riders have received personalized monthly assessments on their average ‘time to accept orders’, ‘travel time to restaurant’, ‘travel time to customer’, ‘time at customer’, ‘late orders’ and ‘unassigned orders’. Deliveroo also responds to unsatisfactory performance, which, because it is algorithmically determined, is often inaccessible to the workers themselves (Gandini, 2018).

Another method that platforms use is discussed as “gamification” (Woodcock and Johnson, 2018). In the context of digital platforms, gamification operates through algorithmic collection and synthesis of the data of workers (Sun, 2019; Schmidt, 2017). In this method, platform algorithms track ranking and rate workers, for example on public leader boards or reward workers with “virtual credit points”, which in turn motivates workers to improve their performance in a competitive, yet playful, manner (Schmidt, 2017). The purpose of gamification in work therefore lies in the attribution of game-like qualities to work tasks, which is thought to increase productivity (Koivisto and Hamari, 2015). By transforming platform labour into a “game,” platform providers add an intrinsic motivational component to this labour, which could increase worker productivity (Sun, 2019). Moreover, it makes workers more competitive amongst themselves by increasing workers’ awareness of their peers’ performances (Schreyer and Schrape, 2018).

In many cases, customer feedback is another tool used to manage and discipline platform labour. In the case of Helpling, where the labour process is much less dependent on digital technology, the customer rating system is a crucial tool to discipline workers. As customer rating is often crucial to secure access to further jobs, workers need to be able to ensure their customers are content with their labour (Bor, 2018). The rating system serves a similarly critical function in the case of Uber (Rosenblat, 2018). The role of Airbnb home renters differs somewhat from Uber, Deliveroo, and Helpling workers in that the former does not constitute a clear labour relation. Airbnb does, however, employ similar forms of algorithmic management to ensure that home renters abide by Airbnb’s standards without directly surveying or managing them. For example, Airbnb hosts must respond within 24 hours to requests from a potential guest, or they risk the deactivation of their account (Ravenelle, 2017). This is similar to the mechanism by which Uber drivers’ accounts are deactivated if they do not accept at least 80% of rides (Ravenelle, 2017). In addition to these parameters, ranking plays a large role in the economic outcomes for Airbnb hosts, who must maintain a high rating in order for Airbnb’s algorithms to display their listings before others (Celata et al, 2020).

Tied to the importance of ratings and rankings in the performance of platform laborers is the issue of emotional labour, understood as the self-management of worker’s

emotional expressions towards a customer or boss (Hochschild, 1983). Airbnb hosts exert emotional energy in order to maintain positive feedback and ratings from their customers. Hosts report that they often have to “suppress their feelings” in order to please their guests and maintain a good rating (Nemer, Spangler and Dye, 2018, p. 247). Hosts also understand that Airbnb’s algorithms rank their properties in some way when displaying them to potential guests, which in turn exerts a constant pressure on hosts to maintain their listing’s top position in the platform’s search engine (Jhaver, Karpfen and Antin, 2018). By accumulating good ratings and hosting experiences, hosts acquire a degree of prestige capital, which can eventually translate to economic capital for the host (O’Regan and Choe, 2017). Hosts are aware that the more positive ratings, and thereby prestige capital, that they accumulate, the higher they can price their listings (Ikkala and Lampinen, 2014). Hosts recognize the role of their performance in their future economic prospects, and thus constantly strive to maintain their precarious position in Airbnb’s platform. Similar questions arise in the cases of Uber and Helpling, where customer feedback plays an important role managing workers by determining their access to further jobs.

The Role of Self-employment and Emerging Platform Struggles

While the possibilities of digital technology organising and distributing workers are one important aspect of platform labour, the way in which it is formally regulated represent another significant facet to the platform labour process. Many platforms, such as Uber or Deliveroo, consider their workers as “independent contractors,” which in turn deprives them of the protection of standard employment, including those of their position (Poon, 2019, Schmidt, 2017). The independent contractor legal status is closely bound up with a digital renaissance of a seemingly outdated wage relation: the piece wage, once described by Karl Marx (1990) as “the form of wage most appropriate to the capitalist mode of production” (p. 698). Payment by the piece is a common system in platform labour, for example, workers from Uber and Deliveroo are normally paid by singular “drops” or “rides”. These constructs are not only a means of creating a flexible and scalable workforce, but also crucial tools in organising and disciplining living labour (Altenried, 2017). This form of contract and wage is not only functional by providing flexibility for employers, but also as a method to organize labour process in the absence of managerial oversight. Duration and intensity of labour are directly

reflected in the amount of income a worker is able to generate, which serves as an incentive for workers and pushes costs for downtime, insurance, and work equipment onto the workers themselves. As there is no basic cost for their workers, platforms, on the other hand, often accept more workers than necessary, which often leads to harsh competition for shifts and serves as another tool to discipline labour and make it more efficient (Ivanova et al., 2018, Altenried 2019).

The result is a form of contingent labour pushing most of the entrepreneurial and social risks onto the platform workers. These forms of precarity are precisely what have been challenged by numerous struggles of platform workers in Europe and around the globe, the different conditions for struggles faced by casualized workers notwithstanding. The paradigms of platform work described above render collective resistance of platforms more difficult than in most conventional industries. Three forms of worker's fragmentation appear to be combined: organizational, technological and spatial. The prevalence of self-employment excludes workers from integration into the corporation and also from entitlements to social and legal security, including the right to organize in many jurisdictions. The ubiquity of algorithmic management through the digital tracking, rating and 'soft control' technologies laid out above leads to the atomization of workers, who are pitted against each other on the platform's market infrastructure. With the ability of algorithmic management to assess and discipline worker's beyond geographical limits, platforms can command tight control of their workplace by maintaining workers spatially separated from each other. For many workers, this means they lack the physical co-presence that factory and service workers usually share, and have only little or no ties to each other when conflicts arise.

Nonetheless, various forms of resistance have emerged. Both forms of individual strategies of resistance and refusal (Sun, 2019, Veen, Barratt and Good, 2019) as well as forms of collective action (Marrone and Finotto, 2019; Degner and Kocher, 2018; Woodcock, 2016; Animento, Di Cesare and Sica, 2017) have emerged. Platform companies have reacted in various ways to the protests of its workers. Some have simply tried to ignore them, as was the case with Berlin's Deliver union, which has received little public acknowledgment from Deliveroo. On the other hand, there are many successful protests and strikes such as in 2016 in the UK when Deliveroo withdrew its intended changes to compensation in London after Deliveroo riders held a strike in protest (Waters and Woodcock, 2017). Other platforms, like Uber, have also faced protests, strikes, and lawsuits from workers. The protest, especially carried by food delivery riders, but also other platform workers, have been going on for several years

and entered into a new phase in the context of the global Covid-19 crisis. During the contagion emergency, both risks and precarity, as well as the often-crucial social functions of platform workers and infrastructures, became evident. Even before the pandemic, platform labour was in an early, experimental and increasingly contested stage, and its future will accordingly be tied up more than ever with the outcome of these new labour and social conflicts.

References

- Altenried, M. (2017). Die Plattform als Fabrik. Crowdwork, Digitaler Taylorismus und die Vervielfältigung der Arbeit. *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 47(2), 175-192.
- Altenried, M. (2019). On the last mile: logistical urbanism and the transformation of labour. *Work Organisation. Labour & Globalisation*, 13(1), 114-129.
- Animento, S., Di Cesare, G., & Sica, C. (2017). Total Eclipse of Work? *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, 47(187), 271-290.
- Berg, J., Furrer, M., Harmon, E., Rani, U., & Silberman, M. (2019). Working conditions on digital labour platforms. *VOX - CEPR Policy Portal*. Retrieved from <https://voxeu.org/article/working-conditions-digital-labour-platforms>
- Bor, L. (2018, November). Wisch und Weg? Welche Chancen bietet die Online-Plattform Helpling für eine gerechtere Verteilung von Hausarbeit? Retrieved from <https://www.zeitschrift-luxemburg.de/lisa-bor/>.
- Celata, F., Capineri, C., & Romano, A. (2020). A room with a (re)view. Short-term rentals, digital reputation and the uneven spatiality of platform-mediated tourism. *Geoforum*, 112, 129-138.
- Crouch, C. (2019). *Will the gig economy prevail?* Cambridge, UK - Medford, MA: Polity Press.
- Chapman, B. (2019, May 13). Uber drivers in the UK are going on strike today in protest over pay. Retrieved from <https://www.independent.co.uk/news/business/news/uber-drivers-strike-london-birmingham-glasgow-nottingham-pay-rights-a8898791.html>
- Degner, A., & Kocher, E. (2018). Arbeitskämpfe in der „Gig-Economy“? Die Protestbewegungen der Foodora- und Deliveroo-„Riders“ und Rechtsfragen ihrer kollektiven Selbstorganisation. *Kritische Justiz*, 51(3), 247-265.

- Gandini, A. (2018). Labour process theory and the gig economy. *Human Relations*, 72(6), 1039-1056.
- Guda, H. & Subramanian, U. (2019). Your Uber Is Arriving: Managing On-Demand Workers Through Surge Pricing, Forecast Communication, and Worker Incentives. *Management Science*, 65(5), 1995-2014.
- Hochschild, A. (1983). *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.
- Huws, U. (2016). Logged labour: A new paradigm of work organisation? *Work Organisation, Labour & Globalisation*, 10(1), 7-26.
- Ikkala, T., & Lampinen, A. (2014, February). Defining the price of hospitality: networked hospitality exchange via Airbnb. In *Proceedings of the companion publication of the 17th ACM conference on Computer supported cooperative work & social computing* (pp. 173-176).
- Ivanova, M., Bronowicka, J., Kocher, E., & Degner, A. (2018). The App as a Boss? Control and Autonomy in Application-Based Management. *Arbeit | Grenze | Fluss - Work in Progress Interdisziplinärer Arbeitsforschung*, (2).
- Jhaver, S., Karpfen, Y., & Antin, J. (2018). Algorithmic Anxiety and Coping Strategies of Airbnb Hosts. *Proceedings of the 2018 CHI Conference on Human Factors in Computing Systems - CHI 18*. doi:10.1145/3173574.3173995
- Koivisto, J., & Hamari, J. (2017). The Rise of Motivational Information Systems: A Review of Gamification Research. *SSRN Electronic Journal*, 45, 191-210.
- Lee, M. K., Kusbit, D., Metsky, E., & Dabbish, L. (2015). Working with Machines. *Proceedings of the 33rd Annual ACM Conference on Human Factors in Computing Systems - CHI 15*. doi:10.1145/2702123.2702548
- Marrone, M., & Finotto, V. (2019). Challenging Goliath. *Informal Unionism and Digital Platforms in the Food Delivery Sector. The Case of Riders Union Bologna. Partecipazione e conflitto*, 12(3), 691-716.
- Marx, K. (1990). *Capital. A critique of political economy*. London - New York: Penguin Books in association with New Left Review.
- Nemer, D., Spangler, I., & Dye, M. (2018). Airbnb and the Costs of Emotional Labor in Havana, Cuba. *Companion of the 2018 ACM Conference on Computer Supported Cooperative Work and Social Computing - CSCW 18*. doi:10.1145/3272973.3274066
- Poon, T. S. (2019). Independent Workers: Growth Trends, Categories, and Employee Relations Implications in the Emerging Gig Economy. *Employee Responsibilities and Rights Journal*, 31(1), 63-69.

- Ravenelle, A. J. (2017). Sharing economy workers: Selling, not sharing. *Cambridge Journal of Regions. Economy and Society*, 10(2), 281-295.
- Regan, M. O., & Choe, J. (2017). Airbnb and cultural capitalism: Enclosure and control within the sharing economy. *Anatolia*, 28(2), 163-172.
- Rosenblat, A. (2018). *Uberland: how algorithms are rewriting the rules of work*. Oakland: University of California Press.
- Roelofsen, M. (2018). Performing “home” in the sharing economies of tourism: The Airbnb experience in Sofia, Bulgaria. *Fennia*, 196(1), 24-42.
- Rosenblat, A., & Stark, L. (2016). Algorithmic labor and information asymmetries: A case study of Uber’s drivers. *International Journal of Communication*, 10, 3758-3784.
- Ross, J., Irani, L., Silberman, M., Zaldivar, A., & Tomlinson, B. (2010): Who are the crowdworkers? In E. Mynatt (Ed.), *CHI ‘10 Extended Abstracts on Human Factors in Computing Systems. the 28th of the international conference extended abstracts* (p. 2863). Atlanta - New York: ACM.
- Rossiter, N. (2016). *Software, Infrastructure, Labor: A Media Theory of Logistical Nightmares*. New York: Routledge.
- Scholz, T. (Ed.). (2012): *Digital labor. The Internet as playground and factory*. New York: Routledge.
- Schmidt, F. (2017): *Digital Labour Markets in the Platform Economy: Mapping the Political Challenges of Crowd Work and Gig Work*. Bonn: Friedrich Ebert Stiftung.
- Schor, J. B., & Attwood-Charles, W. (2017). The “sharing” economy: Labor, inequality, and social connection on for-profit platforms. *Sociology Compass*, 11(8).
- Schreyer, J., & Schrape, J. F. (2018). *Plattformökonomie und Erwerbsarbeit: Auswirkungen algorithmischer Arbeitskoordination—das Beispiel Foodora* (No. 087). Working Paper Forschungsförderung.
- Sun, P. (2019). Your order, their labor: An exploration of algorithms and laboring on food delivery platforms in china. *Chinese Journal of Communication*, 12(3), 308-323.
- Thompson, P. (1990): *Crawling from the Wreckage: The Labour Process and the Politics of Production*. In D. Knights (Ed.), *Labour process theory* (pp. 95-124). Basingstoke: Macmillan.
- Van Doorn, N. (2017). Platform labor: on the gendered and racialized exploitation of low-income service work in the ‘on-demand’ economy. *Information, Communication & Society*, 20(6), 898-914.

- Veen, A., Barratt, T., & Goods, C. (2020). Platform-Capital's 'App-etite' for Control: A Labour Process Analysis of Food-Delivery Work in Australia. *Work, Employment and Society*, 34(3), 388-406.
- Woodcock, J. & Johnson, M.R. (2018). Gamification: What it is, and how to fight it. *The Sociological Review*, 66(3), 542–558.
- Woodcock, J., (2016, November 11). Deliveroo and UberEATS: organising in the gig economy in the UK. Retrieved from <http://www.consessioniprecarie.org/2016/11/11/deliveroo-and-ubereats-organising-in-the-gig-economy-in-the-uk/>.
- Waters, F. & Woodcock, J. (2017, September 20). Far from Seamless: a Worker's Inquiry at Deliveroo. Retrieved from <https://www.viewpointmag.com/2017/09/20/far-seamless-workers-inquiry-deliveroo/>.

CITIES BETWEEN DIGITAL INNOVATION AND PLATFORM LABOUR

Valentin Niebler

(Leuphana University of Lüneburg)

Moritz Altenried

(Leuphana University of Lüneburg)

Maurilio Pirone

(Università di Bologna)

In this final section we will consider the impact of digital technologies on urban spaces. On one side, this means how high tech giants and platform firms are establishing in urban spaces as infrastructures for data accumulation and services' development, influencing not only urban planning but also economic and social fabric. On the other side, several urban actors —from municipalities to dwellers— move towards entrepreneurialism often using platforms and data. These processes pose new challenges to local governance in terms of regulation and participation that we are going to explore in this paper.

In the first paragraph, we will frame the relationship between urban spaces and digital technologies referring to the concept of smart city. In the second, we will focus on a specific subjectivity emerging in such background, the so-called urban entrepreneur. In the third, we will sketch challenges and potentialities for local governance in regulating such phenomena.

Becoming a Smart City

The increasing relevance of knowledge and ICT for urban economies raises questions about their spatial dimension and the specific processes of urbanization that infor-

mational technologies have undergone (Shaw and Graham, 2017). Located in between of “planetary urbanization” (Brenner, 2018) and the exponential spread of digital technologies, the concept of smart cities⁶ has emerged regarding⁷ the technological, social, political, economic and cultural dimensions of both phenomena. They connect “the physical infrastructure, the IT infrastructure, the social infrastructure, and the business infrastructure to leverage the collective intelligence of the city” (Harrison et al., 2010, p. 2), managing enormous amounts of data. Thus, the discourse about “smart city” is strictly related to the expansion of digital platforms in the private sector.

Historically, the term “smart city” was firstly used in the mid-1990s to define cities built from scratch in Australia and Malaysia. Such cities were “smart” in the sense that their ICT infrastructure was meant to “steer the functioning of the city” in its totality (Söderström et al., 2014, p. 310). A second and crucial moment in the diffusion of the concept of the smart city was after 2008, as private companies from the IT sector decided to invest in urban services as a way out of global recession. At the forefront of such developments was IBM, which started closing full-scale contracts with city governments across the world, promoting campaigns like “Smarter Cities Challenge”, in which experts were world-wide sent for free consultancy (McNeill, 2015). Finally, it is following 2007 global financial crisis that financial capital has increasingly flowed into the digitalization of the urban fabric, fueling the development of technological and informational infrastructures (McNeill, 2015).

From a spatial and geographic perspective, smart cities constitute a global phenomenon. However, while in the Global North this has mainly indicated infrastructural improvements in existing cities —mainly in the neoliberal sense— in the South it has been intended as a state-led urbanization aiming to formalize the vast informal sector (Morozov and Bria, 2018, p. 9). Large projects such as the Indian “Smart Cities Mission” (Datta, 2018) or the construction of Songdo city (Halpern et al., 2013), have spread across the Asian continent, highlighting their attempts to govern urbanization with flows of people moving into cities from the countryside.

⁶ “The chapter is the result of a common work, only for formal issues it is possible to attribute the drafting of the paragraph “Becoming a Smart City” to Maurilio Pirone.

While it has been critically defined as the bearer of a “techno-utopian fantasy” (Datta, 2018) and as the mirage of “technological solutionism” (Morozov, 2013), it has discursively superseded the concept of “sustainable” (Joss, 2019:1) and established itself as the dominant “floating signifier” able to subsume imaginaries of the “intelligent” (Komminos, 2002), or even “creative” (Florida, 2003) city.

⁷ Discourse analyses of the literature on smart cities have highlighted that there is a “socio-technical bifurcation”, according to which smart cities are seen as either predominantly defined by their relationship to technology or as essentially “social endeavors” (Joss et al., 2019, p. 16).

Therefore, this introduces a political-economic perspective on the rise of smart cities. According to Srnicek (2019), there are three main reasons why companies started to invest in digital urban infrastructures: data extraction, geopolitical competition and new opportunities for profit and power. In this perspective, he underlines that “cities are being reimagined, quite literally, as an extension of the data extraction apparatus of the larger platforms”. Moreover, the rise of smart cities should be placed within the context of late neoliberalism, where cities must compete for international rankings on innovation and technology in order to attract investments, embracing an urban entrepreneurialism (Harvey, 1989; Morozov and Bria, 2018, p. 9).

In this scenario, a more specific discourse on the rise of digital platforms may be developed. Companies such as Uber and Airbnb have gained enormous relevance in cities across the globe. On one hand, they enable urban residents to obtain income differently from standard employment, either because they generate income via rent exploitation or because they lower the barriers for accessing the labour market. On the other hand, more and more citizens become users of these platforms to improve management of everyday life (Morozov and Bria, 2018). Furthermore, the generation, collection and commodification of data is their key business and they can use them to gain a privileged position in negotiations with municipalities and public institutions at both national and EU-level —see e.g. Haar (2018) for the case of Airbnb—.

Urban Entrepreneur

The territorialization of digital technologies into urban spaces it is also matching with labour transformations. Self-employment in urban spaces has both spread and diversified, with people often mixing both dependent and independent employments in their income strategies (Welskop-Deffaa, 2018). Conversely, digital platforms not only offer the possibility of expanding access to income, but it provides a self-styled entrepreneur narrative leveraging on the assets they own or have access to. In platforms, people can make money using their assets, whether it be a bicycle, an apartment, or a skill, offering them on a variety of platforms. This process takes place both through waged relations (as in Helpling, Uber, or Deliveroo) or through rent valorization (as in the case of Airbnb). The concept of “urban entrepreneur” (Cohen and Muñoz, 2016), in fact, refers both to the ongoing and world-wide process of urbanization and to the role that self-employment and entrepreneurialism play in urban economies. According to Cohen

and Muñoz, who conducted a study of 24 platforms —including Airbnb and Uber— operating primarily in the USA and Europe, digitalization and “sharing economy” is the nexus between both trends.

However, it is also important to underline how food delivery, short term rentals or care work have not been invented by digital platforms, but they are traditionally part of the informal sector⁸. Digital platforms operating in cities promise to guarantee trust and reciprocity not through social networks as it was in informal economy, but rather via algorithms, resulting in de-personalizing economic transactions. However, far from de-habilitating social networks, platforms re-organize new ways of trust-building, such as rating and ranking, which are co-produced by both providers and consumers. More precisely, as Ursula Huws has recently argued, platforms displace ties and networks, bringing workers under the discipline - in terms of surveillance, time management, dictation of labour processes, dictation of pay rates etc. - of global capitalism while, by taking a fee (typically 20%-25% of the total customer expenditure), they effectively expropriate a large part of the value that would otherwise remain in local economies (Huws, 2019).

In digital capitalism, the urban informal economy represents a crucial field of accumulation, where digital means are used to absorb earlier forms of social networking in the supply and demand of labour (Huws, 2019). In this perspective, the concept of “urban entrepreneur” seems to be strictly related to platform companies deliberately seeking to disrupt urban economies in order to obtain new territories (especially informal economies) for capital accumulation. The concept of urban entrepreneur renders opaque⁹ a huge internal variety of income, working conditions, diverse prospects, and degrees of precarity. Previous studies have often described informal economy as a way in which “people [take] back in their own hands some of the economic power that centralized agents sought to deny them” (Feige, 1990, p. 158). The resources available in urban spaces, in fact, allowed individuals to escape the effects of economic centralization produced by both companies and the state. This is not the case with digital platforms, which consolidate control over such resources. Thus, despite the formalization that they

8. The concept of informal economy originated around the 1970s in scholarly literature on the so-called Third World and was developed by Western authors and institutions conducting studies on African cities (Hart, 1973). Here, the informal economy referred to an “urban way of doing things characterized by (1) low entry barriers in terms of skill, capital, and organization; (2) family ownership of enterprises; (3) small scale of operation; (4) labour-intensive production with outdated technology; and (5) unregulated and competitive markets” (Portes and Haller, 2010, p. 404).

9. Concepts such as “fake self-employment” have emerged in literature and practice to define those practices of freelancing which should be understood as constrained rather than as freely chosen (Mette, 2015). Generally speaking, the self-activation of workers is strictly connected with “demands for intensification, standardization and self-commodification” (Murgia et al., 2016, p. 3).

engender, digital platforms preserve the features of poverty and insecurity that characterize informal employment, particularly through freelancing positions, which disempower both workers and traditional economic urban actors. Thus, by organizing labour process, platforms not only deny workers the benefits of technological development and formalization, but also undermine the necessary collective action to redistribute these benefits.

Local Governance

In few words, we may say that platforms represent a key factor in recent urban transformations because of their ability to combine labour transformations with digital innovations. Thus, platform companies are peculiar urban actors, as they directly activate citizens via digital technologies avoiding formal rules and, more in general, the intermediation of the State. Unsurprisingly, a topical debate on their impact on democracy and on the role of smart technologies in the broader issues of social inequality, has also developed. In this perspective, we may highlight three main tendencies in the analysis of local policies: citizens participations to urban governance, data management, platforms' regulation.

Firstly, several authors have analyzed smart city in the context of power distribution and democratization of urban governance. Recently, Paolo Cardullo and Rob Kitchin have used the concept of "participation ladder" (Arnstein, 1969) to describe a wide range of smart city programs in the city of Dublin where citizens assume roles at the bottom of the ladder, i.e. particularly when they are data-points (data generators), users of applications or consumers of smart technologies (Cardullo and Kitchin, 2018; Shelton and Lodato, 2019). This raises a fundamental issue regarding privacy rights, as well as the accountability of the process surveilling, quantifying and changing their behaviors. Furthermore, the higher citizens are in the ladder towards direct participation in decision-making processes, the higher are the skills required in using digital technologies, making them crucial for the process (Willis, 2019). This has implications for the distribution of the resources, information and power that platforms process and operate in the smart city, as the most vulnerable groups may be excluded from benefiting of smart technologies (Cardullo et al., 2019).

Secondly, the relationship between smart cities and democracy is intrinsically linked to the issue of ownership and valorization of the data produced by and extracted from

citizens. Firstly, in the rapidly changing field of urban mobility and transportation, data on individual movements collected in real time by multinational vehicle manufacturers can be critical to make self-driving vehicles safe. Secondly, data on use of the city by short-term visitors, collected by platforms such as Airbnb, are fundamental for the management of all issues related to tourism. The platforms and companies owning these data hold massive power against local authorities. Authors have suggested that until the algorithms used by ICT companies, as well the algorithms that they operate, remain their private property, the smart city can achieve any democratization of urban societies, neither its citizens achieve their “informational right to the city” (Shaw and Graham, 2017).

Finally, municipalities have been addressed by several urban actors —workers, local committees, associations— to intervene and regulate platform impact on labour and city life. This demand for public intervention testifies the lack of efficient industrial relations in platform capitalism and the need to counter-balance the economic power of platform towards workforce. At the same time, platforms seem to impact in a larger way on urban dimension in terms of space hierarchization, productive fabric and real estate growth; so, groups of citizens started to demand a more effective and fair urban planning including norms and platforms’ compliance with collective and institutional standards.

References

- Al Nuaimi, E., Al Neyadi, H., Mohamed, N., & Al-Jaroodi, J. (2015). Applications of big data to smart cities. *Journal of Internet Services and Applications*, 6(1), 1-15.
- Arnstein, S. R. (1969). A Ladder of Citizen Participation. *Journal of the American Planning Association*, 35(4), 216-224.
- Benjamin, R. (Ed.). (2019). *Captivating technology. Race, carceral technoscience, and Liberatory Imagination in Everyday Life*. Durham: Duke University Press.
- Cardullo, P., Di Felicianantonio, C., & Kitchin, R. (2019). *The Right to the Smart City*. Bingley: Emerald Publishing.
- Cohen, B., & Muñoz, P. (2016). *The Emergence of the Urban Entrepreneur: How the growth of Cities and the Sharing Economy are Driving a New Breed of Innovators*. Westport: Praeger.

- Datta, A. (2018). The Digital Turn in Postcolonial Urbanism: Smart Citizenship in the Making of India's 100 Smart Cities. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 43(3), 405–419.
- Feige, E. L. (1990). Defining and Estimating Underground and Informal Economies: The New Institutional Economics Approach. *World Development*, 18(7), 989-1002.
- Haar, K. (2018). UnfairBnB: How Online Rental Platforms Use the EU to Defeat Cities' Affordable Housing Measures. Retrieved from <https://corporateeurope.org/sites/default/files/unfairbnb.pdf>
- Haid, C. G., & Hilbrandt, H. (2019). Urban Informality and the State: Geographical Translations and Conceptual Alliances. *International Journal of Urban and Regional Research*, 43(3), 551-562.
- Halpern, O., Le Cavalier, J., Calvillo, N., & Pietsch, W. (2013). Test-bed urbanism. *Public Culture*, 25(2), 272-306.
- Harrison, C., Eckman, B., Hamilton, R., Hartswick, P., Kalagnanam, J., Paraszczak, J., & Williams, P. (2010). Foundations for Smarter Cities. *IBM Journal of Research and Development*, 54(4), 1-16.
- Hart, K. (1973). Informal Income Opportunities and Urban Employment in Ghana. *Journal of Modern African Studies*, 11(1), 61-89.
- Harvey, D. (1989). From Managerialism to Entrepreneurialism: The Transformation in Urban Governance in Late Capitalism. *Geografiska Annaler*, 71(1), 3-17.
- Hollands, R. G. (2008). Will the real smart city please stand up? *City*, 12(3), 303-320.
- Huws, U. (2019). *Labour in Contemporary Capitalism. What Next?* Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Joss, S., Sengers, F., Schraven, D., Caprotti, F., & Dayot, Y. (2019). The smart city as global discourse: Storylines and critical junctures across 27 cities. *Journal of Urban Technology*, 26(1), 3-34.
- Komninos, N. (2002). *Intelligent Cities: Innovation, Knowledge Systems and Digital Spaces*. London: Spon Press.
- McNeill, D. (2015). Global Firms and Smart Technologies: IBM and the Reduction of Cities. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 40(4), 562-574.
- Mette, E. (2015). Brennpunkt Scheinselbstständigkeit. *Neue Zeitschrift für Sozialrecht*, 24(19), 721-726.
- Morozov, E. (2013). *To Save Everything Click Here: The Folly of Technological Solutionism*. New York: Public Affairs.

- Morozov, E., & Bria, F. (2018). Rethinking the Smart City. Democratizing Urban Technology, in "Rosa Luxemburg Stiftung". City Series, (5).
- Murgia, A., Maestripietri, L., & Armano, E. (2016). The Precariousness of Knowledge Workers: Hybridisation, Self-employment and Subjectification. *Work Organisation, Labour & Globalisation*, 10(2), 1-8.
- Portes, A., & Haller, W. (2010). The Informal Economy. In N. J. Smelser & R. Swedberg (Eds.), *The Handbook of Economic Sociology* (pp. 403-426). Princeton: Princeton University Press.
- Shaw, J., & Graham, M. (2017). An Informational Right to the City? Code, Content, Control, and the Urbanization of Information. *Antipode*, 49(4), 907-927.
- Shelton, T., & Lodato, T. (2019). Actually Existing Smart Citizens: Expertise and (non) Participation in the Making of the Smart City. *City*, 23(1), 35-52.
- Söderström, O., Pasche, T., & Klauser, F. (2014). Smart Cities as Corporate Storytelling. *City*, 18(3), 307-320.
- Srnicek, N. (2016). *Platform Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Srnicek, N. (2019, January 19). Rethink the smart city. Retrieved from <https://www.barcelona.cat/metropolis/en/contents/rethink-smart-city>
- Welskop-Deffaa, E. M. (2018). Erwerbsverläufe digitaler Nomaden. Hybridisierung der Beschäftigungsmuster in der digitalen Transformation. In A. D. Bührmann, U. Fachinger, & E.M. Welskop-Deffaa (Eds.), *Hybride Erwerbsformen. Digitalisierung, Diversität und sozialpolitische Gestaltungsoptionen*, (pp. 107-129). Wiesbaden: Springer.
- Willis, K. (2019). Whose Right to the Smart City? In R. Kitchen, P. Cardullo & C. di Felicianantonio (Eds.), *The Right to the Smart City*. Bingley: Emerald Publishing.

SOBRE LA REVISTA

Soft Power es una revista que nace del trabajo conjunto de estudiosos del sur de Europa y de América Latina, con el objetivo de solicitar la investigación sobre el nuevo paradigma de poder gubernamental, que hoy organiza el mundo, con especial atención a la zona geopolítica.

En respuesta a la urgente necesidad de repensar las categorías jurídicas y políticas tradicionales de la modernidad, tiene como objetivo el análisis crítico y reflexivo, centrado en resaltar el carácter problemático de actualidad.

Soft Power es publicada semestralmente. Asume un lenguaje interdisciplinario para garantizar la pluralidad de puntos de vista sobre el enfoque temático elegido, dando espacio a las contribuciones de filósofos políticos y del derecho, politólogos e historiadores del pensamiento político, pero también economistas y sociólogos.

La revista también tiene una sección, un *forum* de discusión, que le abre paso a la lectura de un libro de gran resonancia y analiza su tema desde diferentes perspectivas.

ABOUT THE JOURNAL

Soft Power is a review born from the joint work of scholars of the South Europe-Latin America, with the aim of hastening the research on the new paradigm of governmental power, which organizes the world with particular attention to that geopolitical area. Responding to the urgency of a rethinking of the traditional legal and political categories of modernity, it intends its analysis as critical as reflective, focused as it is onto highlighting problems of the present time.

Soft Power is published semi-annually. It adopts an interdisciplinary language to ensure the plurality of perspectives on the theme proposed from time to time, giving room to the contributions of political and law philosophers, political scientists and historians of political thought, as well as economists and sociologists.

The review also has a section, a discussion forum, that moving from the reading of a book of great resonance and importance, and it analyzes its topic from different perspectives.

NORMAS PARA LOS AUTORES DE LA REVISTA

Indicaciones para los artículos

Los artículos deben ser enviados como archivo al correo electrónico softpower.journal@gmail.com. Con cada contribución enviada a *Soft Power Journal* se debe adjuntar una carta donde el autor declara que el artículo no se ha presentado a otra revista y que no lo será mientras que la dirección no haya rechazado su publicación (Declaración de originalidad y de exclusividad). Después de la recepción, el Comité Editorial evaluará si el artículo cumple con las condiciones básicas requeridas por la revista. Posteriormente a este primer proceso interno de evaluación, el artículo se someterá a la evaluación de árbitros anónimos externos con un procedimiento de *blind peer reviewed*. El resultado de la evaluación será comunicado al autor en un período inferior a seis meses de la recepción del artículo. Si se requiere, el autor deberá tomar en cuenta las observaciones del evaluador, aportar los ajustes solicitados y reenviar la contribución correcta en un plazo no superior a los quince días. Al momento de recibir el artículo modificado, el Comité Editorial le informará al autor de su aprobación. Se asume que los artículos tienen el consentimiento de los autores para la publicación a título gratuito. El Comité Editorial se reservará el derecho de decidir en qué número aparecerán los manuscritos aceptados.

Los artículos enviados deberán respetar los siguientes requisitos:

- El texto no podrá tener una extensión superior a 40/50.000 caracteres (tamaño DIN A4), incluyendo resúmenes, cuadros, gráficos, notas de pie de página y referencias al final de cada artículo.
- El texto irá en letra Times New Roman tamaño 12, a espacio 1,5 líneas; las notas de pie de página irán en letra Times New Roman tamaño 10 a espacio sencillo.
- En la primera página debe figurar el título centrado y en mayúsculas. Más abajo se escribirán, también centrados, el nombre y apellido del autor o autores, así

como el centro o la institución a la que está(n) adscrito(s). En seguida debe figurar un resumen (*abstract*) con una extensión de entre 100 y 150 palabras y una lista de palabras clave (*keywords*) de 3 a 5 términos. Tanto el título como el resumen y la lista de palabras clave deben tener una versión en español y otra en inglés, para facilitar su inclusión en las bases de datos internacionales y en los repertorios bibliográficos.

- El artículo debe venir acompañado de los datos que permitan contactar al autor (dirección de correo electrónico), así como de un breve currículum indicativo (datos académicos, líneas de investigación y principales publicaciones). Se debe especificar el número de líneas o renglones o número de palabras o caracteres.
- Para las citas, estas se entrecomillarán “al comienzo y al final del texto”. Las citas largas (más de tres líneas) deberán ir sangradas dejando una línea en blanco antes y otra después de la cita. No deberá ser así cuando el texto largo venga citado como nota o dentro de ella.

Las citas bibliográficas se basan en pautas establecidas por la American Psychological Association (APA). Los autores deben adecuarse estrictamente al esquema presentado a continuación:

- **Para citar libros (un autor):**

En el texto: (Hart, 1961, p. 15)

Referencia al final de cada artículo:

Hart, H. L. A. (1961). *The Concept of Law*. London: Oxford University Press.

Si el libro tiene más de una edición o volúmenes o se cita algún tomo (t.) o volumen (vol./vols.) en particular, la referencia es la siguiente:

En el texto: (Basadre, 1983, VI, p. 57) que equivale al tomo sexto, página 57, de la obra de Basadre del año 1983.

Referencia al final de cada artículo:

Basadre, J. (1983). *Historia de la República*. 7.^a ed., t. 11. Lima: Editorial Universitaria.

- **Para citar libros (dos o más autores):**

En el texto: (Deleuze & Guattari, 1980, p. 185)

Referencia al final de cada artículo:

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Editions du Minuit.

- **Para citar capítulos de libro, artículos de monografías colectivas, prólogos, epílogos:**
En el texto: (Rosenau, 2004, p. 19).
Referencia al final de cada artículo:
Rosenau, J. N. (1992). Governance, Order, and Chang in World Politics. En J. N. Rosenau & E. O. Czempiel (Eds.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics* (pp. 1-29). Cambridge: Cambridge University Press.
- **Para citar artículos de revistas científicas y de diarios:**
En el texto: (Bazzicalupo, 2016, p. 59)
Referencia al final de cada artículo:
Bazzicalupo, L. (2016). Populismo y liberalismo: la pretensión de la inmanencia. *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, 4(2), 57-70.
- **Para citar documentos de internet:**
En el texto: (Rosanvallon, 2004)
Referencia al final de cada artículo:
Rosanvallon, P. (2004). La democracia en América Latina. En PNUD. *Contribuciones para un debate. Comentarios*. Recuperado de www.ndipartidos.org/es/node/1336.

Eventual indicación del traductor irá al final del texto.

Los artículos que no se adecuen a estas características serán devueltos.

Indicaciones para reseñas y ensayos bibliográficos

Las reseñas y los ensayos deben enviarse como archivo al correo electrónico softpower.journal@gmail.com. El texto, acompañado de los datos que permitan contactar al autor, deberá presentarse a espacio sencillo y en letra Times New Roman tamaño 12; las notas de pie de página, en letra Times New Roman tamaño 10. Las reseñas deben constar de máximo 4 páginas; los ensayos bibliográficos, de un máximo de 10 páginas.

El Comité Editorial evaluará la publicación de los textos y decidirá en qué número se publicarán.

EDITORIAL RULES FOR AUTHORS

Recommendations for articles

The articles shall be sent as an archive file to the e-mail softpower.journal@gmail.com. The authors have to add a paper stating that the article has not been sent to another journal and it will not until the direction will take a decision about the publication (Declaration of originality and exclusivity). After receiving, the Editorial Board evaluates if the article is in line with the basic conditions requested by the journal. After this internal evaluation, the article will be submitted to an external anonymous referee with a process of *blind peer reviewed*. The result will be communicated to the author not later than six months after receiving the article. If requested, referee's remarks shall be taken into account by the author, which shall make corrections and send again the text within fifteen days. When receiving the amended text, the Editorial Board will inform the author about the approval. It is assumed that the publication of the articles is free of charge. The Editorial Board reserves the right to decide the issue in which the article will be published.

The articles shall fulfill the following requirements:

- The text shall not exceed 7.000 words (A4 sheet), including abstracts, tables, graphics, footnotes and bibliography page at the end of each article.
- The text shall be written in Times New Roman, 12 points, 1,5 line spacing; footnotes shall be written in Times New Roman, 10 points, single spacing.
- The title shall appear on the first page, centered and in capitals. Then the name and surname of the author or authors and their affiliation, also centered, shall appear and then an abstract (among 100-150 words) and a list of keywords (among 3 and 5). The title, abstract and the keyword list shall have both a Spanish and an English version, in order to facilitate the inclusion in international databases and bibliographic indexes.
- The articles shall be accompanied by information for contacting the author (e-mail address) and by a short *curriculum* (academic information, research topics and main publications).

- Quotes shall be written in double quotation marks “at beginning and at the end”. Long quotes (more than three lines) shall be preceded and followed by a blank line (not if the text is quoted as a footnote or inside it).

Bibliographic references are based on guidelines established by the American Psychological Association (APA). Authors must strictly adapt to the scheme presented below:

- **Book (one author):**

In the text: (Hart, 1961, p. 15)

Reference to the end of each article:

Hart, H. L. A. (1961). *The Concept of Law*. London: Oxford University Press.

If the book has more than one edition or volume, or a book (bk) or volume is cited (vol./vols.) in particular, the reference will read as follows:

In the text: (Basadre, 1983, VI, p. 57) which means volume six, page 57 of the 1983 work of Basadre.

- **Reference to the end of each article:**

Basadre, J. (1983). *Historia de la República*, 7.^a ed., t.11. Lima: Editorial Universitaria.

Book (two or more authors):

In the text: (Deleuze & Guattari, 1980, p. 185)

- **Reference to the end of each article:**

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980). *Mille Plateaux Capitalisme et Schizophrénie*. Paris: Les Editions du Minuit.

- **Book chapter, articles of collective monographs, prefaces and epilogues:**

In the text: (Rosenau, 2004, p. 19).

Reference to the end of each article:

Rosenau, J. N. (1992). Governance, Order, and Change in World Politics. En J. N. Rosenau & E. O. Czempiel (Eds.), *Governance without Government: Order and Change in World Politics* (pp. 1-29). Cambridge: Cambridge University Press.

- **Articles of scientific journal and newspaper articles:**

In the text: (Bazzicalupo, 2016, p. 59)

Reference to the end of each article:

Bazzicalupo, L. (2016). Populismo y liberalismo: la pretensión de la inmanencia. *Soft Power. Revista euro-americana de teoría e historia de la política y del derecho*, 4(2), 57-70.

- **Internet documents:**

In the text: (Rosanvallon, 2004)

Reference to the end of each article:

Rosanvallon, P. (2004). La democracia en América Latina. En PNUD. *Contribuciones para un debate. Comentarios*. Recuperado de www.ndipartidos.org/es/node/1336.

Any indication of the translator will go to the end of the text.

Articles not fulfilling these requirements will be rejected.

Recommendations for reviews and bibliographical essays:

Reviews and bibliographical essays shall be sent as an archive file to the e-mail softpower.journal@gmail.com. The text shall be accompanied by information for contacting the author and shall be written with single spacing in Times New Roman, 10 points. Reviews shall not exceed 4 pages; bibliographical essays shall not exceed 10 pages.

The Editorial Board will evaluate the publication of the text and will decide the issue in which it will be included.

CÓDIGO DE ÉTICA

Prevenir publicaciones negligentes es una de las importantes responsabilidades del Consejo y del Comité Editorial. Este código describe la política de *Soft Power* para asegurar el tratamiento ético de todos los participantes en la revisión entre pares y en el proceso de publicación. Editores, revisores y autores están invitados a estudiar estas directrices y dirigir cualquier pregunta o duda a los correos: vgiordano@unisa.it o softpower.journal@gmail.com.

Esta guía se aplica a los manuscritos presentados a *Soft Power* a partir del 1.º de enero del 2014 y podrán ser revisados en cualquier momento por el Editor y el Consejo Editorial.

Deberes del Editor

El Editor es responsable del contenido de la revista y de garantizar la integridad de todo el trabajo que se publica en ella.

- **Las decisiones sobre la publicación:** El Editor tiene el derecho de tomar la decisión final sobre si aceptar o rechazar un manuscrito en referencia a la importancia, originalidad y claridad del manuscrito, y su relevancia para la revista.
- **Revisión de los manuscritos:** *Soft Power* sigue un proceso de revisión de “doble ciego”, por lo que los autores no conocen a los revisores y viceversa. El Editor se hace responsable de obtener la revisión oportuna, independiente y anónima de revisores debidamente cualificados que no tienen intereses en competencia de descalificación, de todos los manuscritos enviados a la revista. El Editor se hace responsable de asegurar que la revista tenga acceso a un número suficiente de evaluadores competentes.
- **Justa revisión:** El Editor y el Comité Editorial deben asegurarse de que cada manuscrito recibido por *Soft Power* sea revisado por su contenido intelectual sin distinción de sexo, género, raza, religión, nacionalidad, etc., de los autores.
- **Confidencialidad de la documentación presentada:** El Editor y el Comité Editorial asegurarán adecuados sistemas de control para garantizar la confidencialidad y la protección contra el uso indebido del material enviado a la revista

durante la fase de revisión; la protección de las identidades de los autores y evaluadores; además, se comprometen a adoptar todas las medidas razonables para preservar la confidencialidad de las identidades de los autores y revisores.

- **Divulgación:** El Editor debe garantizar que los manuscritos presentados se procesan de manera confidencial y que ningún contenido de los manuscritos será compartido con nadie más que el autor correspondiente o los revisores.
- **Conflictos de interés:** El Editor debería excluir de considerar manuscritos que tienen un real o potencial conflicto de interés que resulte de las relaciones o conexiones competitivas, de colaboración, financieras o de otro tipo con cualquiera de los autores, empresas o instituciones relacionadas con el manuscrito.
- **Autoridad:** Al Editor pertenece la decisión última y la responsabilidad de la revista. El Editor debe respetar los componentes de la revista (lectores, autores, revisores, equipo editorial) y trabajar para garantizar la honestidad e integridad de los contenidos de la revista y asegurar una mejora continua en la calidad de la revista.

Deberes de los revisores

- **Justa revisión:** Los revisores deben evaluar los manuscritos de manera objetiva, justa y profesional. Los revisores deben evitar prejuicios personales en sus comentarios y evaluaciones, y deben expresar sus opiniones claramente con argumentos de apoyo. Los revisores deben proporcionar revisiones fundamentadas y justas. Estos deben evitar ataques personales y no deben incluir ninguna opinión que sea difamatoria, inexacta, engañosa, obscena, escandalosa, ilegal o de cualquier otra forma objetable, o que infrinja los derechos de autor de cualquier otra persona, derecho de privacidad u otros derechos.
- **Confidencialidad:** La información relativa a los manuscritos presentados por los autores debe ser confidencial y será tratada como información privilegiada. Los revisores no deben discutir del manuscrito con cualquier persona que no sea el editor, ni deben discutir cualquier información del manuscrito sin permiso.
- **Certificación de las fuentes:** Los revisores de los manuscritos deben asegurarse de que los autores hayan señalado todas las fuentes de datos utilizadas en la investigación. Cualquier tipo de similitud o coincidencia entre los manuscritos

considerados con cualquier otro documento publicado de los cuales los revisores tienen conocimiento personal debe ser inmediatamente comunicada al Editor.

- **Puntualidad:** En el caso de que el revisor perciba que no es posible para él/ella completar la revisión del manuscrito en el plazo estipulado, debe comunicar esta información al Editor, de manera tal que el manuscrito pueda ser enviado a otro revisor.
- **Derecho de rechazo:** Los revisores deben negarse a revisar los manuscritos: a) cuando el autor ha formulado observaciones escritas sobre el manuscrito o sobre su versión anterior; b) cuando aparecen conflictos de interés que resulten de relaciones de colaboración, financieras, institucionales, personales o conexiones de otro tipo con cualquiera de las empresas, instituciones o personas ligadas a los artículos.
- **Quejas:** Cualquier queja relativa a la revista debe, en primera instancia, ser dirigida al Editor de *Soft Power*.

Deberes de los autores

- **Originalidad:** Los autores deben garantizar que ninguna parte de su trabajo es una copia de cualquier otro trabajo, ya sea escrito por ellos mismos u otros, y que el trabajo es original y no ha sido previamente publicado en su totalidad o en parte sustancial.
- **La autoría del artículo:** La autoría se limita a aquellos que han dado una contribución significativa a la concepción, diseño, ejecución o interpretación del estudio presentado. Otros que han hecho una contribución significativa deben estar inscritos como coautores. El autor debe asegurarse de que todos los coautores hayan avalado la versión definitiva del documento y acordado su publicación final.
- **El plagio y autoplagio:** El trabajo en el manuscrito debe estar libre de cualquier plagio, falsificación, fabricaciones u omisión de material significativo. El plagio y el autoplagio representan un comportamiento editorial poco ético y son inaceptables. *Soft Power* se reserva el derecho de evaluar los problemas de plagio y redundancia en una base de datos, caso por caso.

- **Reconocimiento de las fuentes y de los conflictos de intereses:** El autor debe indicar explícitamente todas las fuentes que han apoyado la investigación y también declarar cualquier conflicto de interés.
- **Puntualidad:** Los autores deben ser puntuales con la revisión de sus manuscritos. Si un autor no puede cumplir con el plazo establecido, debe escribir a los correos vgiordano@unisa.it o softpower.journal@gmail.com tan pronto como sea posible para determinar la posibilidad de prorrogar la entrega del artículo o su retirada del proceso de revisión.

El Código de Ética de la revista *Soft Power* se basa principalmente en las siguientes fuentes en línea:

- COPE - Committee on Publication Ethics, 2011. Code of conduct and best practice guidelines for journal editors. Accessed February 2014.
- Ethical-Guidelines, 2011. Ethical Guidelines for Educational Research, 2011. Accessed February 2014.

CODE OF ETHICS

The prevention of publication malpractice is one of the most important responsibilities of the Editorial Board. This Code describes *Soft Power*'s policies for ensuring the ethical treatment of all participants in the peer review and publication process. Editors, Reviewers and Authors are encouraged to study these guidelines and address any questions or concerns to the vgiordano@unisa.it or softpower.journal@gmail.com.

These guidelines apply to manuscripts submitted to *Soft Power* starting January, 1, 2014, and may be revised at any time by the Editorial Board.

Duties of Editor

The Editor is responsible for the content of the journal and for ensuring the integrity of all work that is published in it.

- **Publication decisions:** The Editor has the right to make the final decision on whether to accept or reject a manuscript with reference to the significance, originality, and clarity of the manuscript and its relevance to the journal.
- **Review of manuscripts:** *Soft Power* follows a double-blind review process, whereby Authors do not know Reviewers and vice versa. The Editor is responsible for securing timely, independent and anonymous peer review from suitably qualified reviewers who have no disqualifying competing interests, of all manuscripts submitted to the journal. The Editor is responsible for ensuring that the journal has access to an adequate number of competent reviewers.
- **Fair Review:** The Editor and their editorial staff must ensure that each manuscript received by *Soft Power* is reviewed for its intellectual content without regard to sex, gender, race, religion, citizenship, etc. of the authors.
- **Confidentiality of submitted material:** The Editor and the editorial staff will ensure that systems are in place to ensure the confidentiality and protection from misuse of material submitted to the journal while under review and the protection of authors' and reviewers' identities and will themselves take all reasonable steps to preserve the confidentiality of authors' and reviewers' identities.

- **Disclosure:** The Editor should ensure that submitted manuscripts are processed in a confidential manner, and that no content of the manuscripts will be disclosed to anyone other than the corresponding author, reviewers, as appropriate.
- **Conflicts of interest:** The Editor should excuse themselves from considering a manuscript in which they have a real or potential conflict of interest resulting from competitive, collaborative, financial or other relationships or connections with any of the Authors, companies or institutions connected to the manuscript.
- **Authority:** The Editor must have ultimate authority and responsibility for the Journal. The Editor should respect the Journal's constituents (Readers, Authors, Reviewers, Editorial Staff), and work to ensure the honesty and integrity of the Journal's contents and continuous improvement in journal quality.

Duties of reviewers

- **Fair reviews:** Reviewers should evaluate manuscripts objectively, fairly and professionally. Reviewers should avoid personal biases in their comments and judgments and they should express their views clearly with supporting arguments. Reviewers must provide substantiated and fair reviews. These must avoid personal attack, and not include any material that is defamatory, inaccurate, libelous, misleading, obscene, scandalous, unlawful, or otherwise objectionable, or that infringes any other person's copyright, right of privacy, or other rights.
- **Confidentiality:** Information regarding manuscripts submitted by authors should be kept confidential and be treated as privileged information. Reviewers should not discuss the manuscript with anyone other than the Editor, nor should they discuss any information from the manuscript without permission.
- **Acknowledgement of Sources:** Manuscript reviewers must ensure that authors have acknowledged all sources of data used in the research. Any kind of similarity or overlap between the manuscripts under consideration or with any other published paper of which reviewer has personal knowledge must be immediately brought to the Editor's notice.
- **Timeliness:** In the event that a reviewer feels it is not possible for him/her to complete review of manuscript within stipulated time then this information must be communicated to the Editor/Guest Editor, so that the manuscript could be sent to another reviewer.

- **Right of refusal:** Reviewers should refuse to review manuscripts: a) where they have provided written comments on the manuscript or an earlier version to the Author, b) in which they have any conflicts of interest resulting from collaborative, financial, institutional, personal, or other relationships or connections with any of the companies, institutions, or people connected to the papers.
- **Complain:** Any complaint relating to the journal should, in the first instance be directed towards the Editor of *Soft Power*.

Duties of Authors

- **Originality:** Authors must ensure that no part of their work is copied from any other work, either authored by themselves or others and that the work is original and has not previously been published in whole or substantial part.
- **Authorship of the paper:** Authorship should be limited to those who have made a significant contribution to conception, design, execution or interpretation of the reported study. Others who have made significant contribution must be listed as co-authors. The author should ensure that all co-authors have affirmed the final version of the paper and have agreed on its final publication.
- **Plagiarism and self-plagiarism:** All work in the manuscript should be free of any plagiarism, falsification, fabrications, or omission of significant material. Plagiarism and self-plagiarism constitute unethical publishing behavior and are unacceptable. *Soft Power* reserves the right to evaluate issues of plagiarism and redundancy on a case-by-case basis.
- **Acknowledgement of Sources and Conflict(s) of interests:** The author should indicate explicitly all sources that have supported the research and also declare any conflict(s) of interest.
- **Timeliness:** Authors should be prompt with their manuscript revisions. If an Author cannot meet the deadline given, the Author should contact to vgiordano@unisa.it or softpower.journal@gmail.com as soon as possible to determine whether a longer time period or withdrawal from the review process should be chosen.

The Code of Ethics of *Soft Power* draws heavily from the following on-line sources:

- COPE – Committee on Publication Ethics, 2011. Code of conduct and best practice guidelines for journal editors. Accessed February, 2014.
- Ethical-Guidelines, 2011. Ethical Guidelines for Educational Research, 2011. Accessed February, 2014.

