



PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN
HUMANIDADES

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

***Elementos para la crítica de la teoría del
acontecimiento político***

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTOR EN HUMANIDADES

PRESENTA

Mtro. Raúl Reyes Camargo

ASESOR DE TESIS:

Dr. Jorge Velázquez Delgado

Ciudad México, febrero de 2018

Agradecimientos

Se agradece al CONACYT el otorgamiento puntual de la beca doctoral sin la cual no hubiera sido posible la elaboración de este complejo profundo trabajo de investigación

Agradecimientos personales

La vida en sus diferentes tonalidades es un misterio, el cual se recorre siempre en compañía de personas enigmáticas y únicas. Ellas hacen que la vida tenga infinitas tonalidades en las que el espíritu se recrea. La andanza por este camino nombrado vida no sería posible sin quienes que nos rodean, por ello agradezco infinitamente a:

mi padre: Raúl; mi madre Juanita; mi hermana Blanca;

mi pareja: Luz Mimiantzi

mis amigos: Grisel, Carlos Ham, Ricardo Chaparro, Ricardo Pílon;

mis amigos singulares, (autodenominados *mampos*) Ing. René Domínguez, Rubén Barrera, Ing. Ignacio Barrientos, José Luis Caballero, Juanito y Víctor Sánchez;

Se hace especial mención al asesor de este trabajo: Jorge Velázquez que siempre planteó una crítica a las pretenciones de esta investigación.

Elementos para la Crítica a la teoría del acontecimiento político histórico.

Raúl Reyes Camargo.

Introducción

I.- Antecedentes del problema

El problema del acontecimiento en cuanto tal ha sido desarrollado por autores contemporáneos tales como Heidegger, Deleuze¹, Badiou, Derrida². Cada autor ha tratado dicho problema desde diferentes latitudes del pensamiento y desde diferentes dispositivos teóricos. Por ejemplo, Heidegger a lo largo de su pensamiento desde *Ser y tiempo*, donde trata sobre el “Da-sein”; hasta sus *Aportes a la filosofía acerca del evento*³ aborda el problema del acontecimiento de la existencia, pero en todo caso es un pensamiento ontológico inspirado en la poética. Derrida situará a los acontecimientos desde la escritura y la problemática que ésta implica, si se buscara asir qué es el acontecimiento en dicho autor se podría decir que es aquella huella que se sustrae a la a escritura.⁴ Mientras que

¹ Prácticamente el problema del acontecimiento se encuentra en toda la obra de Deleuze. Pero Resulta interesante los libros de Mauricio Lazzarato y Luis Franco Garrido. Lazzarato se inspira en la obra de Deleuze para tratar las operaciones políticas que se generan alrededor del acontecimiento, una de sus consideraciones importantes es que reconoce una relación del concepto de Revolución con el de acontecimiento, pero sin preguntarse por el ser del evento (Lazzarato Mauricio, *Políticas del acontecimiento*, trad. Pablo Estaban Rodríguez, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006, p. 52.) Mientras que Garrido, se centra en el acontecimiento y sus efectos en el sentido, de ahí que piense el acontecimiento desde “la creación de conceptos”, puerta claramente abierta por Deleuze y Felix Guattari (Cf., Franco Garrido Luis Franco, *Acontecimiento y sentido*, Ediciones Antígona, Madrid 2011)

² El texto donde aborda explícitamente el problema del acontecimiento es el siguiente (Derrida Jacques, La posibilidad imposible de decir el acontecimiento, *Decir el acontecimiento es posible, et al*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Arena libros, 2006, pp. 79-100)

³Cf., Heidegger Martin, *El Ser y tiempo*, Trad. José Gaos, Fondo de Cultura económica México, 1971, Heidegger Martin y *Aportes a la filosofía acerca del evento*, trad. Dina V. Piccotti C., Buenos Aires, Biblos, 2006. Claude Romano relanza críticamente el pensamiento del acontecimiento heideggeriano, muestra las paradojas del Dasein como existenciario presto al acontecimiento y al plano del existir como posibilidad del acontecimiento (Cf. Romano Claude, *El acontecimiento y el mundo*, trad. Fernando Rampérez, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012, pp. 26-42)

⁴ Derrida Jacques, La posibilidad imposible de decir el acontecimiento, *op. cit.*, p. 79-100.

Badiou localiza al acontecimiento desde la meta-ontología y la lógica trascendental inspirada en la teoría de conjuntos y en la topología⁵. Así, se puede sostener que el acontecimiento es un problema filosófico con diferentes variantes e incluso en cada autor se encuentran diferentes versiones de qué es un acontecimiento. Pero lo que interesa aquí es el acontecimiento político entendido como una subversión, lo que no necesariamente se responde desde los autores mencionados, más que de éste último.

En su obra hay tres etapas del acontecimiento y en cada etapa se va modificando su definición, así se desarrolla sus trabajos. La primera etapa la constituyen tres textos, *De la contradicción*, *De l'ideologie y Théorie du Sujet*; en la segunda, *L'être et l'événement*, *Peut-on penser la politique? Conditions*, *Abregue de Metapolitique*; en la tercera, *Logiques des mondes*, *La republique de Platon*, *Second Manifeste pour la philosophie*. Sólo por mencionar algunas de las obras más representativas de cada período.

Planteamiento del problema

La teoría de Badiou lanza al pensamiento filosófico un problema complejo, éste consiste en sostener que hay cuatro tipos de acontecimiento y cuatro procedimientos de verdad, uno de ellos es el acontecimiento político. La reflexión sobre este evento lo desarrolla de la siguiente forma.

En los primeros años de la década de 1980 *Théorie du sujet* trata de responder la pregunta ¿Cómo surge el efecto de sujeto? Él⁶ surge de un acontecimiento político que se teje en el calor de la Revolución, en esta etapa acontecimiento y Revolución son sinónimos. La Revolución plantea lo suplementario, por ello hace falta forzar su discernimiento teórico, puesto que ha permanecido velado, de ahí que:

⁵ Badiou Alain, *L'être et l'événement*, París, Le Seuil, 1988, *Logiques des mondes*. *L'être et l'événement 2*, París, Le Seuil, 2006.

⁶ Aunque Badiou reconoce que el origen del sujeto es el acontecimiento en esta obra, su tema central es el sujeto, posteriormente a partir de *L'être et l'événement* postula que el acontecimiento es el término más importante. Entonces, ha de entenderse que se habla del sujeto porque implica el acontecimiento político. E incluso en las demás obras de Badiou el acontecimiento implica el sujeto.

Nous adoptons donc, telle quelle, la maxime de Lacan: le réel, c'est l'impossible? Oui, sans problème aucun. *Le réel du marxisme, c'est la révolution*. Que nomme la révolution? *La seule forme d'existence historique du rapport de classe, de l'antagonisme, laquelle s'avère la destruction de ce qui n'était pas*.

La révolution est l'existentiel de l'antagonisme. Elle est donc le nom de l'impossible propre du marxisme.

Est-ce à dire que les révolutions n'existent pas? Tout au contraire! D'être réelles leur vaut, précisément, d'exister, et c'est tout. *Le statut marxiste des révolutions est l'avoir-eu-lieu, réel d'où se prononce au présent un sujet politique*. Rien n'a eu lieu que la révolution. *C'est un événement impossible, comme tous les vrais événements (verdaderos acontecimientos), et dont, en conséquence, le marxisme assure la garantie subjective par la rétroaction de son concept*.

«Commune de Paris», «Octobre 17», «Révolution culturelle» ne sont pas des configurations empiriques dont un quelconque historien «marxiste» proposerait le récit. Ce sont des concepts du marxisme, *quoi nous parvenons à penser le rapport du sujet politique au réel, c'est-à-dire à l'impossibilité existante des révolutions*.

Ces concepts sont autrement cruciaux et fondateurs que ceux où l'on s'égarait d'imaginer qu'ils sont pour Marx primitifs, comme «mode de production», «travail productif», et autre «plus value».⁷

El problema es: el lugar en que se juega el acontecimiento es en el de lo imposible, en este caso compara el imposible del acontecimiento con “lo real” (*le réel*) de Lacan. No sólo se retoma a Lacan en *Théorie du sujet*, sino que el grueso de la obra badiouana abreva de los *Seminarios* lacanianos. Lo “real” se define en sinergia con simbólico e imaginario⁸,

⁷ Badiou Alain, *Théorie du sujet*, París, Éditions du Seuil, 1982 p. 146. Entonces, nosotros adoptamos tal cual la máxima de Lacan: lo real ¿Es lo imposible? Sí, sin problema alguno. Lo real del marxismo es la revolución. ¿Qué nombra la Revolución? La sola forma de existencia histórica de la relación de clase, del antagonismo, el cual se confirma la destrucción de aquello que no fue. / La revolución es el existencial del antagonismo. Entonces, ella es el nombre de lo imposible propio del marxismo. / Es decir ¿Las Revoluciones no existen? ¡Todo lo contrario! Son reales, precisamente ese es su valor. El estatuto marxista de las revoluciones es el haber tenido lugar, real donde se pronuncia el presente de un sujeto político. Nada tuvo lugar mas que la Revolución. Es un acontecimiento imposible, como todos los verdaderos acontecimientos, y entonces, en consecuencia, el marxismo asegura la garantía subjetiva por la retroacción/ “Comuna de París” “17 de octubre”, “Revolución cultural” no son configuraciones empíricas de un cualquier historiador marxista, propusiera lo relatado. Estos son conceptos del marxismo, para que nosotros vislumbremos el pensar la relación de sujeto político a lo real, es decir, a la imposibilidad existente de las revoluciones. / Estos conceptos son también cruciales y fundadores que aquellos que se pierden al imaginar que son primitivos para Marx, como “modo de producción”, “trabajo productivo”, y otro “plus valor”

⁸ Cf., Lacan Jacques, *Écrits*, París, Éditions du Seuil, 1966, p. 68.

es aquello que escapa a lo simbólico y a lo imaginario, por ello está fuera del lenguaje, no obstante, lo simbólico y lo imaginario siempre median lo real, bien se podría decir, que lo real e-xiste, pero el lenguaje no lo expresa. Lo “real se le empata con lo imposible”⁹. Sí existe, pero no es presentable por el lenguaje, entonces se puede entender como una causa ausente. De igual forma en una situación X el acontecimiento no está presente hasta que ocurre, pero no se le puede presentar con los recursos de la situación.

Por ello, para Badiou la Revolución tiene la estructura de lo imposible, problema que enfrentó el marxismo. No obstante, permanece el reto teórico sobre la escritura de lo imposible y de la Revolución con las categorías marxistas. Lo imposible de la Revolución estaría mediado por la “lucha de clases” que conlleva al problema de la destrucción, pues una subversión busca abolir el antiguo orden existente, entonces, plantea el problema qué tan radical tiene que ser el cambio para que el nuevo orden realmente sea justo y no sea como el anterior del cual se sublevó. Así, un cambio revolucionario implica la presencia del concepto de lo “nuevo”. En suma, el problema del acontecimiento político por lo menos en esta etapa tiene dos cauces problemáticos, uno que es el de la estructura de lo real, lo imposible; otro que versa sobre la destrucción que implica una subversión política.

Con ello se puede entrever que el acontecimiento es complejo y cifra muchos problemas filosóficos. En una metáfora se podría decir que el hilo conductor del acontecimiento político en la obra de Badiou tiene varias hebras problemáticas, una de ellas es el sujeto. Esta hebra comienza a enredarse por el siguiente camino. En su concepción del marxismo el nombre de lo imposible es la Revolución¹⁰, pues lo esencial de ella es el antagonismo entre el proletariado y la burguesía, además de las contradicciones propias de las clases sociales. Como lo real y su imposible no e-xiste, la Revolución es un todo en el que conjura un sujeto político, ahí donde nada ha tenido lugar emerge la Revolución. Ella es un acontecimiento imposible, como cualquier acontecimiento, se lee más arriba, pero es detectable por el surgimiento de un sujeto político que está operando los efectos de un acontecimiento. Por ello, la Revolución en el marxismo es la garantía subjetiva por lo retroacción de su concepto.

⁹ Cf., *Ibidem*; y Cf., *Ibid.*, p. 520.

¹⁰ El término imposible en la obra tratada tiene muchos significados, el que interesa es el que lo define el marxismo como la no relación entre proletariado y burguesía, se puede sobre entender que la causa es que la burguesía siempre explota al proletariado. Por ello la Revolución es el existencial del antagonismo.

Esto se refiere a que la Comuna de París, el 17 de octubre y la Revolución cultural, no sólo sería nombres de hechos históricos, sino que son conceptos que apuntan hacia la subversión. Cada uno de ellos señala el sujeto político que se teje en el acontecimiento, pero éste a su vez está suturado a la imposibilidad existente de las Revoluciones.

La operación efectiva del marxismo sería aquella que “hace política de las masas” tanto en su parte teórica como en la práctica, sería aquel experimento que intentó detentar la subjetividad de una política. Es decir, el marxismo fue una subjetividad que teorizó sobre la subversión y la llevó a la práctica, capta la Revolución y por ello soporta el proceso revolucionario:

Le marxisme est le propos expérimenté de soutenir l’advenue subjective d’une politique. Quelle expérience ? J’approuve la définition que Lacan donne de la praxis : « Qu’est-ce qu’une praxis? (...) C’est le terme le plus large pour désigner une action concertée par l’homme, quelle qu’elle soit, qui le met en mesure de traiter le réel par le symbolique» (s XI, 11).

Le marxisme vise à changer le réel des révolutions par la prise symbolique dont il assure le sujet politique d’un tel réel – sujet auquel, on le sait, il réserve le nom de « prolétariat », ce qui est ni plus approprié, ni moins, que le mot (douteux) d’«inconscient».

C’est aussi là que le marxisme doit ordonner sa torsion. ¹¹

Se conjura a Marx y a Lacan para dar cuenta de lo que es el acontecimiento, éste adviene en la evocación de lo real, de lo imposible, pero en otro momento se abreva de Hegel. Dichos llamamientos teóricos no son suficientes para emplazar el acontecimiento en el terreno teórico. También se conjura la obra de Hegel para dar cuenta, pues son muchos los problemas que enfrenta toda teoría que postule un acontecimiento.

Como se dijo arriba sólo hay sujeto cuando hay acontecimiento, tesis que contradice a Althusser cuando sostuvo que no hay sujeto?¹². El sujeto sólo es localizable en tanto

¹¹ Badiou Alain, *Théorie du sujet, op. cit.*, pp. 146-147. El marxismo es el propio propósito experimentado de sostener el advenimiento de una subjetividad política ¿Cuál experiencia? Apruebo la definición que da Lacan de la praxis “Qué es una praxis (...) es el término más largo para designar una acción concertada por el hombre, cualquiera que sea, que lo pone en la medida de tratar lo real por lo simbólico. (Seminaro 11, p. 11) / El marxismo ve cambiar lo real de las revoluciones por la prisa simbólica por asegurar el sujeto político de un real—Como se sabe, aquel sujeto se le reserva el nombre del “proletariado”, aquel que no es ni más apropiado, ni menos, que la palabra (dudosa) de “inconsciente”- / También, es ahí donde el marxismo debe de ordenar su torsión.

¹² Cf., Althusser Louis, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et lénine devant Hegel*, François Maspero, París, 1972, p. 67-89. Althusser recorre el problema de la apropiación de Marx de la dialéctica

tiene lugar lo imposible, pero ese lugar también difiere de los lugares normales —aquellos que posibilita la situación según la situación vigente. Por lo que no sería el sujeto que niega Althusser, pues él rechaza un sujeto trascendente, el cual termina siendo un término metafísico como lo sería el concepto de Dios que interviene en la historia de los hombres.

El lugar que ocupa el sujeto que se teje a partir de un acontecimiento justifica la existencia de un lugar distinto al lugar donde ocurren los hechos cotidianos, diferencia descrita por los conceptos *esplace* y *horlieu*¹³ que sitúan lo excepcional del sujeto político diferente de los hechos cotidianos. Entre dichos conceptos hay una dialéctica que da cuenta del sujeto político, pero esta dialéctica ya había sido elaborada por Hegel, por lo que sería necesario regresar a la *Ciencia de la lógica* para localizar los lugares del sujeto.

El acontecimiento político es detectable a partir de que hay un sujeto, este proceso dispone de la situación (lugar) de una forma que no era posible en la situación, la incorporación de la dialéctica hegeliana, serviría para pensar esa distorsión del lugar acontecimental y subjetivo.

Si bien a un acontecimiento político se llega por la acción, ésta es llevada a cabo por una fuerza, el sujeto revolucionario necesita de fuerza, ella sólo se hace patente en lo imposible, pero forzar lo imposible y lo real, tiene efectos en los lugares que acontece, la fuerza subjetiva no se localiza fácilmente. En los pasajes de la *Ciencia de la lógica* hay elementos que localizan la fuerza subjetiva, la fuerza del sujeto se teje en la topología de lo interior y exterior, creando así en la acción subversiva una torsión que crea una suerte de banda de Möbius, la cual no tiene reflejo en el espejo, lo que convierte a la acción del sujeto en una metáfora de lo no localizable por los recursos de la situación, pero sí existente. La acción del sujeto revolucionario advenido por el acontecimiento no se puede calcular porque no pasa por el tamiz de lo cuantitativo. Fuerza y lugar han de ser las

hegelina, en una parte de esa discusión postula que Hegel dice que no hay sujeto sin proceso, tesis que será polémica, porque en *Ideología y aparatos ideológicos del Estado* (trad., reducido por Alberto J. Pla, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1974. p.40-71) se sostendrá que no hay el Sujeto trascendente. Aunque la crítica al Sujeto trascendente de la filosofía no es exclusiva de Althusser, por mencionar dos ejemplos: Heidegger crítica al sujeto cartesiano en *El Ser y tiempo* (Fondo de Cultura económica México, 1971, p. 37), y la crítica al sujeto trascendente de Kant, pero en esta tesitura la discusión en torno al sujeto es Badiou versus Althusser, en el cuarto capítulo se presentan los detalles de la discusión.

¹³ *Esplace*, quiere decir la plaza, o bien qué un término de una situación le corresponde un lugar determinado según sus atributos. *Horlieu* designa un lugar ocupado por la fuerza (la fuerza del sujeto político revolucionario) y que ocupa un lugar topológico a-estructural. Cf. *Ibid.*, p. 28.

coordinadas para localizar al sujeto, en *Théorie du sujet* dos matrices dialécticas en Hegel de las cuales se puede ahondar en la contradicción de un proceso que se va escindiendo y las consecuencias de la acción subjetiva en el *buclaje* dialéctico.

El sujeto que se mantenía en un *horlieu*, en una ausencia, en un acontecimiento, en un marco que postula la existencia de lo inasible, de lo inexistente, de lo indiscernible, ahora se presenta de forma contundente. *Théorie du sujet* presenta teóricamente al acontecimiento y otros conceptos de linaje paradójico, aunque haya una advertencia sobre la impotencia del mismo lenguaje para poder asir lo inasible, lo real está del lado de lo imposible y no se apresura por lo simbólico, reconociendo que el lenguaje es simbólico por antonomasia. Si se trata de apresar lo inasible (imposible) mediante lo “asible”, en realidad es asible, entonces, lo inasible en realidad permanece en un punto paradójico que conduce al cuestionamiento de la existencia de lo inasible. Se podría decir que lo inasible es una metáfora de lo asible, pues entre el lenguaje y la metáfora circula esa posibilidad. Badiou piensa que es posible escapar de este laberinto, mediante la incorporación de la teoría de conjuntos. En torno a esta posibilidad rondó Lacan para hablar del sujeto, pues trató de elaborar un discurso *hors sens*, es decir, una escritura que escape a la operación del sentido, de ahí que más adelante se centre en las matemáticas para describir su teoría, pero los esfuerzos del psicoanalista no serán suficientes, pues localizar el sujeto del acontecimiento difiere en varios puntos del sujeto que se encuentra en el padecimiento del ser hecho de lenguaje.

El problema del acontecimiento político desde *L'être et l'événement*

Se desarrolla sistemáticamente en *L'être et l'événement (El ser y el acontecimiento)* cuatro conceptos generales que se consideran entrelazados con el acontecimiento, el ser-en-tanto-que-ser, las situaciones al borde del vacío, el sujeto y el proceso de verdad. Sin ellos no se puede entender la potencia de dicha teoría. El acontecimiento es aquello que no es el ser-en-tanto-que-ser y que es su propio advenimiento y conjura un proceso genérico de la verdad, el cual es operado por un sujeto, dicho proceso es suplementario en la situación que arriva, es decir, la lógica misma de la situación no dicta que ocurra el acontecimiento. Desde *Théorie du sujet* se sostenía que las Revoluciones son el acontecimiento donde surge el sujeto y tienen ninguna necesidad de ser, pero ocurren, de ahí que la Revolución fuera un concepto importantísimo para Marx.

Hay cuatro tipos de verdad a partir de lo “genérico”, pues sólo interesan los puntos donde transita lo indiscernible de la situación, y con ello se entiende que hay cuatro tipos de acontecimientos. Tales procedimientos son: la ciencia, la política, el arte y el amor. De estos no interesan los espectros comunes; del amor no interesan los psicologismos, sino el pensamiento de la diferencia¹⁴. En la política no interesa lo que sería la cuestión electoral y el aparato burocrático porque eso sería lo político, lo que le importa es la acción y el pensamiento sobre una máxima justa, es decir, se centra en la “metapolítica”; misma que procede de una irrupción que reúne clases y a la vez se interesa por una actividad militante en pos de una invariable comunista. La metapolítica parte de lo indiscernible, se centra en lo que no coincide con el Estado y tampoco con la sociedad civil; los acontecimientos son subversiones políticas que dan lugar a subjetividades políticas que generan “rupturas históricas”. En el arte y en la ciencia los acontecimientos son las grandes mutaciones estéticas y conceptuales. Así, la filosofía no genera ningún tipo de verdad, sino abreva de los cuatro procedimientos mencionados¹⁵.

Ahora el acontecimiento se define a partir de la ontología conjuntista. Él no es el ser, pero tampoco es el no-ser, es lo otro que el ser de tal forma que ya no se está en el terreno de la ontología, de ahí que se diga que el acontecimiento se define desde una meta-ontología porque habla del ser del acontecimiento, pero no del ser-en-tanto-que-ser. Por ello ¿Acaso puede existir algo diferente al ser y no ser? Así, se vislumbra las paradojas del acontecimiento, pero en todo caso el acontecimiento es una excepción a nivel ontológico que es detectable porque hay un procedimiento de verdad que implica un sujeto. En suma, se habla del ser del acontecimiento, del ser de la verdad, del ser del sujeto desde la meta-ontología.

Nous poserons qu'un événement est politique, et que la procédure qu'il engage relève d'une vérité politique, sous quelques conditions. Cettes conditions s'attachent à la matière de l'événement, à l'infini, au rapport à l'état de la situation et à la numericité de la procédure.

1.- Un événement est politique si la matière de cet événement est innattribuable autrement qu'à la multiplicité d'un collectif. “Collectif” n'est pas ici un concept numérique. Nous disons que l'événement est ontologiquement collectif pour autant que cet événement véhicule une

¹⁴ Véase: Reyes Camargo Raúl, “*El concepto del amor en la obra de Alain Badiou*”, México, UNAM, 2011.

¹⁵ Badiou Alain, *L'être et l'événement*, París, Le Suel, 1988 p. 375

réquisition virtuelle de tous. “Collectif” est immédiatement universalisant. L’effectivité de la politique relève de l’affirmation selon laquelle “pour tout x, il y a de la pensée”¹⁶.

Si bien en *Théorie du sujet* se sostiene que el acontecimiento político por definición es una Revolución, en *L’être et l’événement* se ofrece un esquema donde el acontecimiento político consistiría en una subversión, la cual no necesariamente es armada ni plantea una Revolución, pero sí una insurrección colectiva que articulará un procedimiento de verdad, la insurrección llama el advenimiento de lo infinito de la situación¹⁷. Es la lucha por una justicia inexistente en la una situación. La lucha de Espartaco por la libertad de los esclavos reclamaba la libertad inexistente.

El acontecimiento político en *Logiques des mondes*

Si bien en *L’être et l’événement* se estudiaba el ser-en-tanto-que-ser, el ser del acontecimiento, el ser de la verdad, el ser del sujeto, ahora se pasa del terreno del “ser” a la meseta del “aparecer”, una cosa es el ser del ente y otra cómo aparece el ente, en la segunda etapa se habla del aparecer del ente, por decirlo con términos clásicos. Toda la ontología desarrollada en *L’être et l’événement* arrastra un problema que se remonta a la época griega. Aristóteles dotó de un pseudo-ser a las entidades matemáticas, no eran mas que construcciones de los hombres, mientras que para Platón tienen un estatuto superior en el estudio del ser. En este sentido, se retoma a Platón; la matemática sería la ontología por excelencia, pues es la única que sabe exactamente de qué habla. Además, hay nuevos descubrimientos matemáticos que ponen en jaque al lenguaje de la metafísica y se

¹⁶ Badiou Alain, *Abrégé de Métapolitique*, París, Seuil, 1988, p. 155. Se propone que un acontecimiento es político, y que el procedimiento obliga el relevo de una verdad política, bajo algunas condiciones. Estas condiciones se vinculan a la materia del acontecimiento, al infinito a la relación al estado de la situación y a la numericidad del procedimiento.

1. Un acontecimiento es político si la materia de este acontecimiento es colectiva, o si el acontecimiento es inatribuible, sin embargo, más que la multiplicidad de un colectivo. “Colectivo” aquí no es un concepto numérico decimos que el acontecimiento es ontológicamente colectivo dado que este acontecimiento conduce un requerimiento virtual de todos. “Colectivo” es universalizante inmediatamente. La efectividad de la política se supedita de la afirmación según la cual, “para todo X, hay pensamiento”

¹⁷ Una de las posibles críticas a Badiou consistiría en que en el terreno del acontecimiento político **sí plantearía** una lucha armada en contra de un Estado definido.

convierten en puntos arquimédicos del pensamiento. Esos puntos provocan un profundo pensamiento en el ámbito de la ontología, ya que la matemática misma tiene dos momentos: un primer tiempo lo constituye la decisión axiomática que la funda, y el otro momento su poder deductivo, que se centra en la lógica matemática. Estos dos factores permiten que en *L'être et l'événement* se construya una nueva ontología y una meta-ontología. No obstante, quedan pendientes varios problemas en esa propuesta, los cuales serán resueltos en *Logiques des mondes* con la ayuda de una gran revolución dentro de la misma matemática, iniciada por Groethendieck, se realiza una síntesis de la Aritmética y la Topología alrededor de los dos conceptos cruciales de «esquema» y «topos». Este recurso teórico permite hablar del aparecer del ente, de las multiplicidades paradójicas, mismas que serían claves importantes del pensamiento del acontecimiento.

Así, ya no sólo será importante la teoría de conjuntos sino también la teoría de las categorías, el álgebra y la topología. Las formas reguladas o estructuras que pueden contribuir a la elaboración de otra ontología son las que expone la teoría de los *topoi*¹⁸.

Las investigaciones ontológicas parten de situaciones, de múltiples concretos, como lo es un conjunto, por ello, es una investigación local, una multiplicidad que tiene que ser emplazada en su propia multiplicidad¹⁹. Es necesario pensar el ser-en-tanto-que-ser a través del ser del ente que no es otro que el ser-ahí. Su aparecer es permitido por una lógica que rebasa los meros universalismos, se trata de la lógica del aparecer en todos los universos posibles²⁰. El acontecimiento tiene una huella en el aparecer.

La principal aportación de *Logiques des mondes*:²¹ es dar cuenta del aparecer, siendo éste intrínseco al ser. No hay que perder de vista que esto también fundará dos órdenes distintos: el ser y el existir. Ambos tendrán un nudo soluble en sí mismo, el átomo del aparecer que cristaliza la multiplicidad pura (el ser) expuesta a las leyes trascendentales, del ser ahí, del aparecer. Entonces, el acontecimiento se detecta a partir del aparecer, lo que cambia con el acontecimiento es la intensidad de existencia. Según la tabla siguiente:

¹⁸ Cf., *Court traité d'ontologie transitoire*, París, Éditions du Seuil, 1998, p. 124-125.

¹⁹ Cf., *Ibid.*, p. 191.

²⁰ Cf., *Ibid.*, p. 194. En estas afirmaciones permanece una cuestión importante: el ser-en-tanto-que-ser es multiplicidad pura que no se deja apresar por las cuentas, pero si se piensa el ser dentro de las situaciones, entonces, para la lógica el aparecer será como una dimensión intrínseca del ser

²¹ Badiou Alain, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, París, Éditions du Seuil, 2006.

Vérités	Fond ontologique (A)	Trace événementielle	Corps \mathcal{C}	Présent (local)	Affect	Présent (global)(π)
Politique	État et gens (représentation et présentation) $A < Et(A)$	Fixation de la surpuissance de l'État $\varepsilon \rightarrow (Et(A) = \alpha)$	Oganisation	Nouvelle maxime égalitaire	Enthou- siasme	Séquence

El acontecimiento político se juega en la relación entre el Estado y el pueblo²², éste sólo está presentado con el Estado, pero no representado, todo lo que circula en la representación y no está representado en el Estado ronda el vacío. Por ejemplo, cuando el proletariado es explotado sólo es un número más en las estadísticas en las líneas de producción del capitalista. la concepción del proletariado para el capitalista no existe. La causa de muchas subversiones fue el hecho de la explotación ejercida por los grandes burgueses. La cuestión es: el acontecimiento exhibe lo que no era presente en la situación, el marxismo luchó por los derechos que no eran presentes en el proletariado, las grandes subversiones traen a la situación aquello que no era presente. Por ello, el fondo ontológico es el de la representación cuando hay una fijación de la superpotencia del Estado.

El problema es que si bien hay una relación entre el Estado y el pueblo, cuál es la potencia del Estado sobre el pueblo, en un primer tiempo sin acontecimiento se puede decir que la potencia del Estado es mayor que los conjuntos que lo componen. En un segundo tiempo, el Estado es el que preserva la situación, la cuestión es que en un acontecimiento político el Estado encuentra una contrapartida en potencia, era imposible que existiera un elemento tan potente como el Estado o que lo supere en fuerza. Cuando el proletariado luchó por sus derechos logró hacerle frente a la potencia capitalista burguesa derrotando todo su cuerpo ideológico y sus instituciones (el Estado).

El concepto de cuerpo se refiere a la organización colectiva que se teje en una subversión. Según Badiou, la subversión del proletariado hubiera sido imposible sin la Primera internacional. En *L' être et l'événement* se sostiene que el acontecimiento induce un proceso de verdad que es soportado por un sujeto que se encarna en un cuerpo que lo sostiene, es la clave de su localización. Por ejemplo, sin la Primera internacional no se habría podido hablar de subversión en los tiempos de Marx, con lo cual no quiere decir que todo partido político ha de "incorporar una verdad". La máxima igualitaria es un punto donde se concentra el porqué la subversión tiene lugar, en los tiempos de Marx la

²² El pueblo es entendido como aquella pluralidad que está representada por un Estado.

máxima era la igualdad y libertad, que claramente se oponían a la explotación burguesa, pues lo que genera en la práctica el capital es la desigualdad social.

El presente en la política es la lucha que tiene lugar en la actualización de las invariantes por las cuales ha luchado el hombre en su historia: igualdad, justicia y libertad; aunque cambie el contexto histórico son relanzadas para su concreción efectiva, aunque invariantes se actualizan según la situación. Espartaco luchó por la libertad de los esclavos, basado en la idea de la igualdad de los hombres, un estandarte de liberación en la historia de la humanidad. La lucha por la igualdad de los hombres tiene demasiadas variantes en la historia, porque se ha producido en contextos muy diferentes, pero continúan los ideales como el de igualdad bajo una reinención. Una verdad se reiventa.

Tratamiento del problema

La pregunta de la presente investigación no tiene como punto partida el interrogar qué es el acontecimiento en cuanto tal aunque la naturaleza de esta indagación implica necesariamente rondar la pregunta ¿Qué es el acontecimiento? Pues a dicha empresa del pensamiento filosófico ya se han dedicado los autores mencionados y al menos hay un consenso en lo siguiente: el acontecimiento existe y es una excepción, pero plantea un sinfín de paradojas, pero el punto pivote es aquel que permita obtener los lineamientos para realizar una crítica a la teoría del acontecimiento político e histórico, en futuro inmediato.

Del evento político se ofrece un esquema ontológico y lógico trascendental y se dan ejemplos en la historia de la humanidad, por lo que restaría pensar el acontecimiento político en el presente, en pleno escenario capitalista, por dónde circula.

En casi toda su obra Badiou propone varios sucesos históricos como acontecimientos políticos, como lo es la lucha de Espartaco por la libertad de los esclavos, la lucha estudiantil del 68, la Revolución bolchevique de 1917, la lucha de Termidor de 1792-1794. En todos ellos hubo un proceso de verdad que fue soportado por un sujeto, presentando una intensidad de existencia sin paragon con la situación normal. Además de una lucha por un ideal justiciero, como la igualdad o la libertad, lo común de todas estas luchas es que son armadas y se manifiestan contra un Estado concreto.

En todo caso pareciera que hay rasgos mínimos que tienen que cumplir los hechos para ser un acontecimiento político y éste no puede ser distinto de lo que la ontología del

acontecimiento y la lógica de acontecimiento prescriba. Es donde aquí se enfrenta la teoría del acontecimiento a dos flancos. Uno que consistiría en una trampa al sostener que sólo la teoría de Badiou describe el acontecimiento. Y la posibilidad de otro camino.

Se pueden recorrer otros senderos del pensamiento, se abre por un camino que dejó en su interpretación sobre Hegel y Marx. En esta investigación se encuentran lecturas muy fecundas acerca de lo pensaron dichos autores en relación con la Revolución y la liberación del hombre, de lo que se le llamaría un acontecimiento político, pero no necesariamente se sigue al pie de la letra la teoría aquí descrita. Mas bien se trata de seguir los problemas que hereda a la filosofía los trabajos badiouanos, si es posible elaborar una crítica racional y no mistificada.

El objetivo de esta investigación es pensar los elementos para una crítica del acontecimiento que en la posteridad permita pensar la situación actual. Como bien se señala en *El despertar de la historia*: el presente sigue imperando la plaza capitalista, y con ello su sistema político predilecto la democracia burguesa y su sistema económico, su modo de producción, son inseparables²³. En *La République de Platon* se plantea la posibilidad ideal de un régimen comunista en el cual se instauren sus invariables igualitarias²⁴, pero aunque señala que sólo es un ideal que no habría que realizar en la práctica, la reflexión lleva a la conclusión: posiblemente hoy en día establecer una invariante comunista necesita de una “subversión”.

El punto es que en el acuerdo nace el des-acuerdo. El cambio hoy en día tendría que trascender más allá de la mera subversión, un acontecimiento político seguiría implicando una “Revolución”, las invariantes comunistas que se propone implican una igualdad social muy fuerte que ningún régimen estaría dispuesto a aceptar, la misma lógica del capital necesita de la desigualdad. Por ahora, no se considera pertinente realizar un estudio de lo que sería un acontecimiento político en el presente porque se tendría que realizar un detallado estudio económico y político del presente para que se pudiera sostener una propuesta basada en una opinión realmente sustentada “con datos históricos concretos” e incluso se podría caer en el falso sueño de realizar una teoría en función de la experiencia, pero aun así, si fuera predecible el acontecimiento ya no sería acontecimiento, entonces no tendría mucho sentido postular su existencia.

²³ Cf. Alain Badiou, *El despertar de la historia*, trad. Pablo Betesh, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2012, pp. 13-23.

²⁴ Cf., Badiou Alain, *La République de Platon*, Fayard, París, 2012.

No obstante, las hebras que componen el problema del acontecimiento político son varias, una apunta a lo que han dicho los filósofos sobre la Revolución, sea concebida como evento político o histórico. Resulta interesante, que el presente tanto histórico como político es heredero de un gran suceso histórico: la Revolución francesa. A partir de ella se puede localizar los procesos que determinan la situación actual: el acendramiento de la clase burguesa y el desarrollo del capital, lo cual se concreta como democracia burguesa y el modo de producción capitalista²⁵. Otra hebra de este fenómeno recorre lo que han pensado dos autores Hegel y Marx.

Entonces, el hilo conductor ha de ser lo que dijeron estos dos autores sobre la Revolución, problema claramente abierto por la Revolución francesa, el cual como todo hilo tiene muchas hebras. Los problemas filosóficos siempre vienen de lejos y sus orígenes se pierden, por lo menos es posible detectar que hay dos vías primordiales para entender el acontecimiento en su variante política, estas son las obras de Hegel y Marx en su comprensión de la “Revolución”, sea francesa o no, su pensamiento apunta a una filosofía de la “emancipación” del ser humano.

Una de las tantas hebras que se tejen en el pensamiento de Marx —y que puede ayudar a entender el propósito de esta investigación— es que en los escritos de juventud hasta los últimos de su escritos se encuentra el concepto de “crítica”, Marx no podía repetir una filosofía como un artículo de fe, ella debía de ser sopesada por la reflexión racional, aunque Marx reconociera una gran teoría filosófica también reconocía sus puntos flacos, sus quiebres teóricos, sus lazos con alguna práctica política. La crítica no sólo exhibía las deficiencias de una teoría, sea de linaje filosófico, económico e ideológico, sino también sus aspectos prodigiosos. Un buen ejemplo, es la crítica a la filosofía de Hegel, que en un primer momento Marx criticó la mistificación de la concepción del hombre llevada a cabo por la *Filosofía del derecho*²⁶ y la *Fenomenología del espíritu*, pero reconocería la profundidad de la *Lógica* en los *Grundrisse* y en *El*

²⁵ Para Eric Hobsbawm la época de la Revolución que va de 1789 hasta 1848 no culminó con el triunfo de la libertad y la igualdad, ni tampoco con la cúspide de la “industria”, sino con la completa instauración de los medios de producción capitalistas y del emplazamiento de la sociedad burguesa en general, pero también reconoce que la libertad promulgada a partir de la Revolución francesa resonó en sus simpatizantes de Europa y del mundo entero. Hobsbawm Eric, *La era de la Revolución 1789-1848*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, Paidós-Bocket, México, 2015, p. 9-73.

²⁶ Marx-Engels, *Werke I*, 2ª edic., Dietz, Berlín, 1956. pp. 378-392 y 203-337.

Capital, aún en la edición francesa seguiría vigente, la incorporación de la dialéctica a la obra de Marx. Se puede sostener sin ningún problema que él relanza la teoría de Hegel de forma crítica, pero jamás esto significará un adoctrinamiento. La *desmistifica*, lo cual quiere decir que trata de borrar la huella metafísica que descentra el lugar del hombre. Así, la relación teórica entre Marx y Hegel se teje en complejidades más elaboradas que las descritas por Althusser.

Así como Marx retomó críticamente la filosofía de Hegel, de esa misma forma se pretende retomar la filosofía del acontecimiento de Badiou, pero a su vez seguir un camino diferente. Toda crítica si no es racional, si no pasa por el tamiz de la reflexión, es inútil. Así en esta pequeña investigación no se pretende elaborar “la crítica a la teoría del acontecimiento” porque eso supondría que hay otra teoría del acontecimiento que es capaz no sólo de comprender y reflexionar lo establecido, sino de proponer un ahondamiento en los problemas filosóficos del acontecimiento político. A estas alturas no se posee otra teoría del acontecimiento político, pero sí se pueden elaborar los elementos para su crítica.

Quizá una buena operación teórica y crítica consistiría en estudiar a fondo uno los acontecimientos políticos propuestos por Badiou y compararlos con su propia teoría. Pero los relatos acerca de “hechos históricos”, siempre son dispares, hay versiones acerca de los mismos hechos, en este sentido estudiarlos para un escrito filosófico consistiría en revisar la literatura acerca de ese hecho histórico, lo cual lleva a las más variopintas interpretaciones de un mismo hecho, se tendría que tomar posición frente a un hecho, pero quedarían muchas trampas en cuanto a la pregunta ¿Cuál es la interpretación más pertinente sobre el hecho a tratar? Posteriormente se buscaría desempatar o empatar con la teoría del acontecimiento. A grandes rasgos si se estudiara un “hecho concreto” para elaborar, criticar o pensar una teoría del acontecimiento se caería en una trampa teórica muy fuerte, porque corre el peligro de caer en un falso verificacionismo u empirismo, el cual trataría de encontrar un correlato entre lo visible y los conceptos, siendo que los conceptos teóricos sólo son visibles mediante otros conceptos.

La elaboración de la crítica requiere dos puntos. El primero, es muy claro que Badiou entiende que un acontecimiento político es una subversión, pero también se podría deducir sin ningún problema que la Revolución se equipara con un acontecimiento. El segundo es que retoma la teoría de la Revolución de Marx, cuando se apropia de las matrices de la dialéctica de la lógica de Hegel para comprender el sujeto revolucionario,

lo cual es muy claro en *Théorie du sujet*. Pero el supuesto del acontecimiento político no permite pensar que todo acontecimiento político también implica uno histórico.

El tema complejo que trata la presente investigación se puede entender con la siguiente metáfora. Se lanza al campo de la filosofía un problema, el cual se asemeja a un hilo grueso compuesto por muchísimas hebras, aunque es un hilo límpido, puesto que su sistema es muy claro y denso, las hebras que lo componen llevan a muchos problemas filosóficos. Este hilo (el acontecimiento político) tiene por lo menos dos hebras importantísimas que son lo dicho por Hegel y Marx sobre el concepto de Revolución. Si bien no es posible estudiar un hecho “concreto” porque no se poseen las bases históricas necesarias y no se quiere caer en una ilusión teórica, sí se puede estudiar lo que los filósofos han dicho sobre un acontecimiento.

Se ponen los pies sobre tierras problemáticas puesto que la sociedad actual tal y como se conoce hoy en día tiene antecedentes importantes en la Revolución francesa. Como se había mencionado arriba, ella representó la instauración de la burguesía capitalista con todas sus consecuencias, dos de ellas consisten en la realización de un modo de producción diferente al feudal y el acendramiento de la democracia burguesa. Es decir, la Revolución francesa implica dos cambios importantísimos en la historia, uno político y otro económico. Estas dos dimensiones las abordan Hegel y Marx, con las siguientes polaridades: Hegel abordaría la cuestión de la libertad absoluta en una variante compleja, pero claramente política; Marx desde una polaridad económica pero también desde la libertad pensaría no sólo en la Revolución francesa sino en las posibilidades de emancipación del ser humano, pues éste sería oprimido por el modo de producción capitalista. Entonces es muy claro que el pensamiento hegeliano y el marxiano recorren el circuito de los problemas que plantea la Revolución.

Arriba, se definió temporalmente las polaridades que hay entre Hegel y Marx en torno al problema de la Revolución, pero en ningún momento estas son maniqueas porque ambos pensadores proyectan su pensamiento mucho más allá de las distinciones académicas. En Hegel es muy claro que política, historia, religión, economía y filosofía estaban entreverados de una forma muy cerrada; no podría separarse la filosofía de la historia de la política ejercida en torno al problema de la libertad, en su *Filosofía de la historia* refleja un tinte muy político; incluso en la *Ciencia de la lógica* el saber es histórico y la subjetividad sólo es posible por la libertad, por ello esta obra termina en la Idea absoluta en conjunción con la libertad. Marx en una veta similar conjura a la filosofía, a la economía política y a la historia, pero en un punto bien importante coincide

con Hegel: el hombre no puede ser privado de su libertad. De ahí la necesidad de que se emancipe y recupere la libertad tomada por el nuevo modo de producción: “*el capital*”.

Resulta interesante las vueltas teóricas de Badiou y Marx a Hegel para desarrollar su teoría. Marx regresa a Hegel de forma crítica y lo relanza en cierto sentido, aunque sea secundaria la función que ocupa la filosofía hegeliana en la obra final de Marx, *El capital*. Badiou regresa a Hegel una y otra vez para la teoría del acontecimiento. En esta investigación se considera necesario volver a Hegel y Marx, no sólo para seguir qué dijo el filósofo francés sobre los clásicos, sino para extraer parte de la reflexión de ambos clásicos sobre el tema de la Revolución se empate o no con la teoría del acontecimiento. Se regresa a Hegel, a Marx, a Althusser y a Badiou para avanzar más en el problema señalado. A veces, es necesario retroceder para ir más allá.

Estructura de la investigación

Primer capítulo.

En este capítulo se aborda a Hegel como pensador de la Revolución francesa, aunque su pensamiento maduro sobre dicho evento es localizable a partir de *La Fenomenología* y, quizá sólo en ella, apunta a una ontología de la Revolución. Hegel piensa la Revolución francesa desde sus escritos de juventud hasta el último de sus escritos.

En sus inicios de Tubinga y de Berna, antes de la escritura de *La Fenomenología del espíritu* ya había una concepción de los ideales revolucionarios. Aunque no estaba madurada su filosofía lo que sí se encuentra es una concepción republicana muy fuerte. Incluso resaltan comentarios cifrados por el discurso masónico hacia la Revolución francesa. Para dicho período, es clave el escrito de George Lukács *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* porque logra mostrar que sus escritos se pueden interpretar más allá de su formación teológica, se pueden leer desde los problemas que plantea el proceso de un cambio histórico: el paso del feudalismo al capitalismo. También es importantísima la propuesta de José María Ripalda en torno a la experiencia de la Nación dividida y su posibilidad de cambio. Otro dato interesante es que en esta etapa se encuentra que Hegel tiene una posición filosófica que se pronuncia por el ideal de una república democrática, esto debido a las condiciones represivas los mensajes revolucionarios eran encarnados en los héroes griegos que habían cometido tiranicidio.

En el segundo apartado se trata la *Fenomenología del espíritu* y su relación con la Revolución francesa, en la época de Jena y de Bamberg. En esta obra se encuentran la Revolución francesa con dos dimensiones, una que apunta a su estructura, una que es “la libertad absoluta”, que contiene en sí la negatividad de la negatividad, es decir, la negatividad más alta. Y la otra veta que apunta a una lectura que sugiere que Hegel conserva su simpatía por la Revolución francesa. En este tenor Raya Dunayevskaya afirma que abreva de la Revolución para elaborar su famosa dialéctica, mas no que se aplique su dialéctica a la Revolución francesa. Categorías como los absolutos, la negatividad, la contradicción y la dialéctica se forjarían al calor de la Revolución.

En la *Filosofía Real* se sostiene que la época del “Terror fue justa y necesaria”, con lo cual se entiende que Hegel no sólo estaría pensando la Revolución, sino que seguiría simpatizando con la Revolución francesa. Mientras que en *La Fenomenología* — ambos escritos datan casi de la misma fecha— escribía acerca de la Libertad absoluta y el terror un aparente rechazo moral por las acciones del Terror jacobino y su líder supremo Robespierre.

En el tercer momento se trata a *La Ciencia de la lógica* que comprende desde su estancia de Nuremberg hasta Heidelberg. En dicha obra es clave la libertad, pues se muestra como se recorre desde la nada como principio ontológico hasta la Idea absoluta, la cual es de carácter subjetivo y forzosamente tiene un correlato con la libertad de los hombres. El hombre es libre e igual por naturaleza a los demás hombres, y esto era un estandarte de la Revolución francesa. Esto es detectable desde los escritos de juventud en donde son notables la Revolución francesa, y su estandarte: la libertad. La estructura de los absolutos hegelianos no es la de una totalidad, pues ni siquiera llegando a la idea absoluta, se llega a una meta, debido a la misma constitución de los absolutos, en ellos está contenido el paso a lo siguiente, lo que posibilita esto es que en ellos siempre hay una negatividad. Ésta los convierte en momentos de despliegue que en ningún caso implica la inmovilización de la dialéctica.

El cuarto momento se corresponde con la época de Berlín, el pivote es *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, una obra sumamente polémica, pues ésta se identificaría por diversos intérpretes con la ideología del Estado monárquico, puesto que en ella se propone una monarquía constitucional. Pero gracias a los biógrafos se le puede dar otra lectura a la propuesta hegeliana, pues ahondan las circunstancias, el contexto, en el que fue escrita su filosofía del derecho. En ella se detecta dos aspectos de suma importancia; el primero es que la libertad, la igualdad de los hombres y la propiedad

privada están contenidos como elementos primeros de los principios de sus postulados sobre el derecho, mismos que se encuentran contenidos en la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* promulgado y apoyado principalmente por los jacobinos. Por el otro lado, aunque se propuso una monarquía constitucional, es comparable con el tercer Estado de Sieyès, donde el problema es quién toma la decisión política. Además, se reduce a un ínfimo el poder del monarca, él sólo colocaría los acentos sobre las “íes”.

También se explora la relación entre Hegel y Robespierre a partir de las referencias que se encuentra en las obras de Hegel a dicho personaje y se cuestiona la hipótesis que señala que Hegel sentía una admiración tremenda por Napoleón, cuando lo que estaba haciendo Hegel es comprender los momentos históricos porque era muy claro que Napoleón conformaba ese momento, mientras que hay muchos contenidos que se empatan con la obra escrita por Robespierre.

Por último, se trata de hacer una definición de lo que sería la Revolución francesa en Hegel. Se acude tanto a su método como a su sistema. Para finalizar se elabora una réplica a la interpretación de Badiou sobre Hegel, puesto que Badiou trata de buscar una ontología de lo subjetivo en la *Ciencia de la Lógica*, lo que no logra ver es que hay una ontología de la subversión en la *Fenomenología* y la función de los conceptos de libertad en la emancipación del hombre.

Segundo Capítulo

En la obra de Marx se puede encontrar el problema de la emancipación del hombre desde sus primeros escritos hasta las distintas ediciones de *El capital*. Para esta propuesta son importantes las aportaciones de Raya Dunayevskaya, Enrique Dussel, Michel Löwy, porque se coincide en el hecho de que la “filosofía de Marx” presupone una praxis de la teoría que ha de liberar al hombre. Dicha emancipación sólo podría ser posible por una “Revolución”.

El primer apartado trata sobre los escritos de juventud y el materialismo histórico. Donde la consigna es abolir la filosofía mistificada realizándola aunada a una concepción del hombre real. Esta etapa se construye una relación compleja con Hegel, porque a la vez que crítica *Las líneas fundamentales de la filosofía del derecho* tomará como provechosos los momentos positivos de la dialéctica: la trascendencia como movimiento objetivo y la negatividad absoluta como el principio que dota de movimiento a lo real.

Para Marx el cambio radical es introducido por la entidad teórica que está dotada de una negatividad absoluta: el humanismo teórico que comienza consigo mismo. En este tenor, la dialéctica representaría el movimiento real de la historia. Pero criticaría sus principios, el movimiento teórico por lo cual los objetos del hombre y de la historia se convierten en abstracciones. En este apartado se vuelve doble, la concepción de la Revolución y la libertad está entreverada con el relanzamiento crítico de la dialéctica hegeliana.

El segundo apartado posee como eje principal a los *Grundrisse* sobre todo se muestra como se retoma de forma muy enérgica la dialéctica de la *Lógica* para construir no sólo lo que sería el borrador de *El capital* sino que también una concepción de la libertad que está entreverada con la dialéctica hegeliana, pues fue ahí donde el materialismo se convirtió en la filosofía de lo histórico universal de la libertad. El proletariado sería el sujeto que se emancipa y pone fin a las sociedades de clases, y transformaría el desarrollo dialéctico de la prehistoria del hombre al despertar emancipador.

El tercer apartado se centra en *El capital* de Marx. La fetichización de la mercancía es central porque ella se alinea y enajena el hombre, este fetiche puede ser destruido solamente por hombres verdaderamente libres y asociados. La relación que tiene el hombre consigo mismo en los modos de producción capitalista con el objeto está distorsionada por la fetichización de la mercancía, por lo que cosifica sus relaciones.

Se ofrece una definición provisional de la Revolución, pero no se descuidará las diferencias de las etapas en las que escribe, pero la Revolución y la liberación del hombre, podría ser un eje que se mantiene a lo largo de la obra marxiana, pero sin sostener que se reduce a estos dos términos o sólo se explica a partir de ellos.

Tercer capítulo

Este capítulo se centra en la concepción de la lucha de clases y en su relación con la teoría de Marx y Hegel, pues una Revolución implica la lucha de clases. Para Althusser, la discusión de lo que sería una Revolución y su relación con la historia sería abordado por Marx, pero su teoría estaba innecesariamente atravesada por el problema Hegel, pues Marx habría roto con Hegel teóricamente. El moro habría realizado un nuevo descubrimiento en el terreno de la Historia y para ello todos los dispositivos teóricos que habían sido desarrollados diferían enormemente. Pero el punto es que Althusser reconoce una veta política en el pensamiento marxista, incluso podría afirmarse que se puede

encontrar un concepto antecedente del acontecimiento, pero éste se teje en el terreno de la historia y en los territorios de la política. Lo que permite esta afirmación son los conceptos de “determinación” y “sobredeterminación”²⁷. Ésta es un cúmulo de contradicciones que no tenía precedentes en la situación anterior y tiene lugar en la lucha de clases. El acontecimiento sería localizado en la dialéctica, pues la “sobredeterminación” “supera” a la dialéctica hegeliana.

En el apartado segundo se trata del acontecimiento y el materialismo aleatorio. En una entrevista con Fernanda Navarro²⁸, Althusser reconoce que el materialismo aleatorio es requerido para pensar la apertura al mundo hacia el acontecimiento en el cual claramente cabe la política. En este materialismo son indispensables las categorías de vacío, encuentro, advenimiento y lo aleatorio.

Cuarto capítulo

En este capítulo se llega al planteamiento del acontecimiento político en cuanto tal, debido a las complejidades de la propuesta de Badiou se propone el siguiente esquema.

En el primer apartado se expone una de las primeras hebras que llevan a la discusión de los elementos de la teoría del acontecimiento. La discusión se centra en el concepto de contradicción propio de una Revolución desarrollado en *De la contradiction*. En ella se discute con aquellos que centraron su pensamiento en la Revolución, Mao, Lenin, Engels y Stalin, todos ellos recorren el hilo del problema de la dialéctica hegeliana punto de pensamiento de la “Revolución”. Se discute con Althusser cuando sostiene que Lenin construye el proceso sin sujeto. Por el contrario, para Badiou, las revoluciones, las revueltas, las luchas de partido, y las clases explotadas son el sujeto de la historia y revolución proletaria implica una contradicción primaria.

En el segundo apartado se centra en *De l'ideologie*, donde se reconsidera la teoría de la contradicción. El problema central es la relación de la ideología con una subversión. Una ideología surge sobre la base de una vasta revuelta popular, la cual es relativamente antigua en su forma, pero invariante en los elementos generales de su contenido programático, será nuevo en el sentido que se establece entre las clases y la ideología.

²⁸ Cf., Althusser Louis, *Filosofía y Marxismo, entrevista por Fernanda Navarro*, Siglo XXI editores, 1988. p. 37.

En el tercer apartado se discute principalmente con *Théorie du sujet*, que recupera el tema de la contradicción y la ideología. Las “revoluciones” son un acontecimiento de corte político que disponen a un sujeto que organiza en pos de una invariante comunista. El eje central es el sujeto y luego el acontecimiento, posteriormente se invierte el orden de los factores, tanto así que se elabora una nueva ontología y una metaontología del acontecimiento. El acontecimiento se construye desde varias latitudes del pensamiento: Lacan, Marx, Hegel y Mao, por mencionar los más importantes. Se conjuran diferentes teorías y métodos para dar cuenta del acontecimiento político y la existencia del sujeto.

El cuarto apartado se centra en *L'être et l'événement* y su concepción del acontecimiento político, se explica qué es el acontecimiento desde la metaontología desarrollada por Badiou. Pues a partir de ella se puede dar una “base” ontológica y lógica trascendental al acontecimiento, lo cual es de carácter teórico. Propone cuatro tipos de acontecimiento, el amor, la política, la ciencia y el arte, por lo cual se donará una definición del acontecimiento político, que en semejanza con *Théorie du sujet* sigue en el tenor de la subversión, pero el término Revolución queda en un punto secundario.

Además, se presenta la definición del acontecimiento político según *Logiques des mondes*. Esto expone la visión del acontecimiento político desde la lógica trascendental, que en sustancia no cambia las hipótesis centrales del acontecimiento político, sólo expone una dimensión que era faltante en el sistema de Badiou: la lógica del aparecer.

Capítulo I: Dialéctica y Revolución francesa

El acontecimiento político se puede entender como una subversión que logra desplazar la plaza capitalista burguesa e instaura una nueva forma de producción y un nuevo modelo político, lo cual implica un cambio realmente fuerte en la “plaza” capitalista. Cuando se dice cambiar la “plaza” capitalista, se habla de una modificación que implica una transformación radical, pues en ella opera la ideología, los modos de producción, las instituciones, el modelo político, si se reflexiona con más detenimiento ¿Qué implicaría tan sólo postular una igualdad social dentro del capitalismo vigente? y más aún ¿que esta igualdad fuera efectiva?

El acontecimiento político entendido como subversión se encuentra a lo largo de la historia de la humanidad debido a que siempre han ocurrido insurrecciones importantes, como la de Espartaco que luchaba por la libertad de los esclavos Romanos²⁹ o la Revolución rusa. El objetivo es localizar algún desarrollo importante del pensamiento que propone un cambio al régimen capitalista (modelo económico) y al régimen democrático burgués (modelo político). La Revolución francesa implicó un cambio del sistema político y representó el acendramiento del régimen económico, el cambio del sistema feudal al burgués capitalista; la modificación del sistema monárquico al sistema democrático popular, pues derrocó a la Monarquía de Luis XVI y se instauró una república popular, aunque posteriormente Napoleón Bonaparte abolió la primera República e instauró el Primer imperio. El hecho de que la Revolución francesa haya terminado en un imperio, no niega que tenga toda la estructura de un acontecimiento, y que signifique la superación tanto de un régimen político como de un sistema económico, se podría decir que duró un instante como república. Precisamente, la Revolución francesa, tiene casi todas las características de un acontecimiento tal y como se plantea en *Logiques des Mondes* y en *L'être et l'événement. La cuestión que interesa mostrar es que Hegel pensó la Revolución en su sistema como en su método*, haciendo eco de la distinción forjada por Garuady³⁰. Entonces, se explora una dimensión que Badiou no

²⁹ Tal y como lo llega a sostener Alain Badiou, pese a los movimientos posmodernos él traza una invariante en la historia de las subversiones. Véase Alain Badiou, *Logiques des mondes*, Seuil, Paris, 2006, p.76-79.

³⁰ Garuady Roger, *El pensamiento de Hegel*, 1ª edic, trad. Francisco Moge, Seix Barral, Barcelona, 1974, pp. 27-60.

aborda, puesto que él lo que trata de mostrar es que en la dialéctica del sujeto subversivo surgen espacios que no son detectables por la situación. Mientras que aquí se sostiene que en la dialéctica misma se pueden encontrar no sólo elementos del sujeto, sino los momentos de la Revolución, como lo sería la libertad absoluta y el terror.

Aquí se sostiene que el acontecimiento político entendido como subversión es pensado en la obra hegeliana, pese a las míticas interpretaciones que sostiene que sólo el joven Hegel tuvo un pensamiento entusiasmado por la Revolución y después frente a los horrores de la Revolución francesa —como pareciera por momentos en la *Fenomenología* y en otras obras como la *Filosofía del derecho*— cambiara radicalmente su postura, pues se sostuvo que su filosofía una base ideológica de Estado prusiano porque en su *Filosofía del derecho* postuló una monarquía constitucional. Los malentendidos son demasiados:

Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo. Su filosofía fue la precursora de la teoría de la historia de Karl Marx, pero, a diferencia de Marx, que era materialista, Hegel fue un idealista en el sentido de que pensaba que la realidad era espiritual en última instancia, y que esta realidad se desarrollaba según un proceso de tesis/antítesis/síntesis. Hegel glorificó también el Estado prusiano, sosteniendo que era obra de Dios, la perfección y la culminación de toda la historia humana: todos los ciudadanos de Prusia le debían lealtad incondicional a su Estado, que podía disponer a su antojo de ellos. Hegel desempeñó un gran papel en la formación del nacionalismo, el autoritarismo y el militarismo alemanes con sus celebraciones cuasi-místicas de lo que él llamaba pretenciosamente “lo Absoluto”.

Prácticamente todo lo que se dice en el párrafo anterior es falso, salvo la primera frase. Pero lo más chocante es que, pese a ser clara y demostrablemente falso, y a que desde hace tiempo es conocida su falsedad en los círculos académicos, este cliché de Hegel *continúa* repitiéndose en casi todas las historias breves del pensamiento o en las cortas entradas de un diccionario³¹.

La Revolución francesa influyó a lo largo de sus escritos, sin lugar a duda, éste es un hecho que encuentra consenso entre sus distintos intérpretes, pues se llega a decir que sólo fue en su juventud y que después perdió todo interés en la Revolución para convertirse en el ideólogo del Estado monárquico, otros que no sólo fue el factor político

³¹ Pinkard Terry, *Hegel. Una biografía*, 2ª. ed., trad. Carmen García Trevijano Forte, Acento editorial, 2002. p.9. Sería bueno confrontar las aclaraciones que hace Pinkard sobre la libertad absoluta como terror, pues ahí se matiza y explica que no tiene el peso negativo que aparenta tener la Revolución francesa en la *Fenomenología del espíritu*, esto es importante porque da lugar a pensar que después esta obra él optó por una postura conservadora y que estuvo servicio ideológico del **Reino de Prusia**. Cf., *Ibid.*, pp. 265-269.

de la Revolución francesa sino también en el ámbito religioso y literario³² que inspirarían al filósofo de Stuttgart. En donde no hay consenso se centra esta investigación, porque se sostiene que la obra hegeliana abrevó de la Revolución francesa para elaborar su filosofía. Lo que incide tanto en el “sistema” como en el “método”, pero el acento se coloca en el método. El reto teórico consiste en mostrar que definitivamente Hegel incorpora teóricamente a la Revolución francesa en su filosofía y de ella abrevó contenidos que le permitirían construir sus categorías. Sería sin duda una propuesta a considerar, sostener que fue uno de los pioneros del acontecimiento político, porque se encontraría una contribución doble: por un lado, la Revolución francesa influye en su teoría y con ello repercute en sus afirmaciones que suelen ser interpretadas de diversas formas; por el otro, estaría pensando como tal la Revolución francesa bajo su método, sería el lado más fructífero porque devela una cara poco conocida de su filosofía. No se está sosteniendo que él piensa en términos contemporáneos el acontecimiento político, ni que todas sus categorías vienen a ser un sistema que aborde el acontecimiento, ni tampoco que su teoría sea una exégesis de la Revolución francesa, pero sí constituiría una fuente de ideas en torno al concepto de Revolución. Hegel, aunque fue un gran genio de la filosofía fue hijo de su tiempo, el debate filosófico que estableció su obra con casi toda la tradición filosófica fue descomunal y más aún la novedad de su propuesta. Tampoco se puede negar que su obra se forjó en los debates con Fichte y Schelling, o su lectura de Jacobi, lo cual contribuyó a la evolución de su pensamiento; que no sólo se limitó en ser una opción filosófica dentro del Romanticismo alemán, sino que fue mucho más allá, su obra y sus efectos aún ofrecen muchos caminos para seguir pensando problemas filosóficos, es una fuente de la cual se puede abrevar abundantemente.

Raya Dunayevskaya en sus obras *El poder de la negatividad y Filosofía y Revolución* aporta hipótesis fructíferas que contribuye a esta lectura de Hegel como pensador de la Revolución francesa. Este suceso influyó definitivamente en el “método hegeliano”, la dialéctica sería la principal heredera de la Revolución francesa. Ella escribe:

³² Cf., Innerarity Daniel, *Hegel y el romanticismo*, Tecnos Madrid, 1993, p. 153-187. En esta obra el sostiene que hay tres sentidos de la Revolución francesa en el romanticismo que fuertemente influyó en Hegel. Estos tres sentidos son: 1.- Revolución como tránsito de la naturaleza a la libertad. - 2. Revolución como reivindicación política de obediencia a leyes y no a hombres. 3.-Revolución como realización del Reino de Dios

No obstante, cada vez, que una crisis profunda envuelve al mundo, se destaca la razón de esta actitud ambivalente. Así, por ejemplo, durante la depresión Charles A. Beard, en su ensayo sobre Hegel para la *Encyclopaedia of Social Sciences*, señaló que no fue Marx quien atribuyó una interpretación revolucionaria a la dialéctica hegeliana, sino que la naturaleza de esta misma era revolucionaria. Así, en la Francia cartesiana, Hegel la mente enciclopédica más profunda del siglo XIX, que había traducido el movimiento de la gran revolución francesa al método dialéctico, permaneció desconocido hasta la crisis.³³

De lo anterior se puede deducir que hay tres pasos necesarios para desarrollar la hipótesis central. El primero, se considera a la Revolución francesa como un acontecimiento político que influyó considerablemente en la filosofía de Hegel. En el segundo, se hace eco de lo sostenido por Dunayevskaya: se cifra la Revolución francesa en el concepto de “Libertad absoluta” que se basa en la “negatividad de la negatividad” y “los absolutos”. Por tanto, es necesario considerar los absolutos y con ello reconsiderar la dialéctica misma como método. En el tercero se expone que, precisamente, la negatividad de la negatividad aunada al absoluto hegeliano, dan cuenta del acontecimiento del siguiente modo: la filosofía de Hegel comprende a la Revolución francesa mediante un absoluto, la libertad absoluta, lo cual implica necesariamente a la estructura de la dialéctica y del absoluto, porque la categoría que es inherente al absoluto no es otra que la negatividad de la negatividad y con esto mismo se reconsidera a la misma dialéctica. La Revolución francesa representaría a la “*libertad absoluta*” y con ello una “*doble negatividad*” en el método, ésta es muy importante porque fundamenta al “espíritu” en su devenir; la doble negatividad no ha de entenderse como un mero abstracto sino que tiene una efectividad tal que no sólo recorre la construcción del mundo espiritual sino que pasa por su historia, su derecho, su pensamiento, de ahí la importancia de esta categoría que se conservó a lo largo de su filosofía. salvo los escritos de juventud donde no forjó dicha categoría. Ella es uno de los pilares en los cuales se basan esta investigación, porque apunta a una pequeña ontología de la “revolución”.

El acontecimiento político podría leerse así: la Revolución francesa fue el gran acontecimiento político que se pensó mediante la libertad absoluta, pero aún más importantes son la doble negatividad y los absolutos. La subversión francesa fue un momento de lo “absoluto” y “necesario” en el proceso histórico y con lo cual habría un

³³ Dunayevskaya Raya, *Filosofía y Revolución*, trad. Ofelia Castillo, Aníbal Leal y Marcela Suárez, en Raya Dunayevskaya, Una trilogía de revolución, México, Prometeo liberado, p. 418.

nuevo comienzo; también fue un momento importante para la autoconciencia de sí del espíritu porque significó un salto. Por ejemplo, cuando en la *Fenomenología del espíritu* se postula que la Revolución francesa implica la superación (rebasamiento) de la Ilustración, ahí se sostiene un verdadero cambio, que aunque es de la conciencia, implica una modificación histórica. Los cambios de la conciencia no presuponen una abstracción sino tienen su correlato en muchas prácticas, tal como se analiza en “el surgimiento del instrumento en los cambios que produjo la Ilustración”. Si el devenir de la conciencia implica un cambio en las prácticas sociales se puede inquirir ¿Por qué no el paso de la servidumbre a la libertad es la práctica de la liberación? Esto porque a final de cuentas la conciencia tiene que ver con momentos históricos y prácticas muy concretas. La *Filosofía de la Historia* lo dice con todas sus letras: la Revolución francesa es un momento de historia universal en tanto que lleva a la práctica el ideal de Libertad ³⁴.

Por ello, el presente capítulo se divide en cuatro secciones: la libertad y la Revolución francesa en los *Escritos de Juventud*; la doble negatividad como libertad absoluta en *La fenomenología de espíritu*; la lucha por la libertad en la *Ciencia de la lógica*; la libertad en la *Filosofía del espíritu*; la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la historia* como la continuación de los ideales de la Revolución francesa. Las demás obras de Hegel muchas veces ofrecen un severo apoyo a la interpretación propuesta porque muestran un Hegel que lucha teóricamente por los ideales de la Revolución, pero a su vez trata de escapar de la represión del Estado prusiano, pero se cree, por el momento, que los tres textos citados son los principales.

I.I La libertad y la Revolución francesa en los *Escritos de juventud*

Los *Escritos de Juventud* no muestran un desarrollo dialéctico, como sería de esperarse tras leer la *Fenomenología del espíritu*, pero sí se encuentra un contenido complejo y variopinto, en el cual hay una vertiente que apunta hacia un pensamiento filosófico de la Revolución francesa. En estos escritos preparan un camino tanto filosófico como ideológico, por ello quizás no se pueda hallar tan fácilmente la huella de del comienzo de la dialéctica, lo que sí se encuentra es una postura claramente favorable por la Revolución

³⁴ Cf., Hegel G.W.F. *Lecciones de la filosofía de la historia*, en Hegel II, trad. Josep María Quintana Cabañas, Madrid, Gredos, 2010, pp. 775-776.

francesa y una comprensión de los problemas sociales y culturales de Alemania. Las referencias a la Revolución muchas veces están cifradas en metáforas por prudencia pragmática, pues manifestar su punto de vista revolucionario por escrito bajo la vigilancia constante de un régimen monárquico no era tan fácil. Las biografías de Hegel como las de Terry Pinkard y Jacques D'hond ofrecen cierta llave para descifrar su tono revolucionario en esta etapa de su obra y en sus demás épocas, pues las referencias a la Revolución francesa eran indirectas. El foco de atención son los pasajes que se refieren a la subversión, ellos no necesitan una explicación detallada, pero sí abonan a una interpretación que muestra un aspecto subversivo de los textos hegelianos, lo cual desmitifica las concepciones sobre estos.

I.I.II El período de Tubinga

En la etapa de Tubinga 1792-1794 se haya el famoso *Fragmento de Tubinga*. En él aparentemente el tema principal es la religión y podría decirse que es un ensayo sobre cómo actúa la religión en la vida privada y en la pública, pero este escrito sí sobrepasa dichos temas. En estos tiempos Hegel tenía como compañeros a Schelling y Hölderlin con quien discutía las tesis kantianas. Pinkard³⁵ ve este escrito como una contestación hegeliana a las pretensiones kantianas de sus amigos. El ensayo comienza reconociendo a la religión objetiva y subjetiva: “La religión objetiva es “Fides quae creditur” el entendimiento y la memoria son sus potencias activas [...] la religión objetiva se puede ordenar, sistematizar, exponer en un libro y explicar de palabras a otros. La religión subjetiva se expresa en sentimientos y acciones”³⁶. Lo importante es la religión subjetiva porque está del lado del corazón. Este escrito está en contra de la religión objetiva que se desprende de la Ilustración porque la religión natural y racional desvirtúan las potencias del hombre³⁷, pues en ella la religión se alimenta de palabras vacías. En cambio, en un tono muy enérgico habla sobre el papel de la religión en la voluntad del pueblo, es decir en su corazón, por lo tanto, de la religión subjetiva. Es notable la influencia de Rousseau en este postulado de la voluntad del pueblo en la religión.

³⁵ Pinkard Terry, *Hegel. Una biografía, op. cit.*, p76.

³⁶ G.W.F. Hegel, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, trad. Edic. y notas de José María Ripalda, Madrid, FCE, 2014, p. 14-15.

³⁷ Cf., *Ibid.*, pp. 1-60. También logra mostrar una influencia de Lessin.

Dicho texto busca que la universalidad de la religión sea compatible con el corazón del pueblo, pues la religión influye en el espíritu de un pueblo. Esta religión es comparada con la religión griega, debido al vínculo que tiene con el Estado. Hegel escribe: “Una religión del pueblo que genera grandes convicciones y las alimenta va a la par con la libertad”³⁸. Queda claro que la religión³⁹ en dichos escritos tiene más alcances que una crítica a prácticas religiosas que supondrían una dimensión que sólo tendría lugar el culto, la religión que él describe opera con el Estado y está suturada al ideal de libertad. En dicho escrito el “espíritu” de un pueblo confluyen su libertad política, su historia y su religión, todas ellas están suturadas unas a las otras de una forma tan entreverada, que a veces los límites de cada una se confunden, pero a su vez definen el espíritu de un pueblo, en este caso es el pueblo alemán.

Si la religión está suturada a la política, también estará suturada a la moral. Sobre este problema habían escrito Spinoza, Schäftesbury, Rousseau y Kant⁴⁰, pensaron el corazón del pueblo, su grandeza, su virtud y su moral. Por ello, se retoman en dicho escrito. El problema de la “religión alemana” es llevado más allá de ellos, cuando se ahonda en los sentimientos de un pueblo. Siguiendo estos grandes autores se trata de pensar la religión, la política y la economía de su tiempo, así estos elementos conforman las ideas de los primeros escritos de juventud, y debido a esta complejidad es que el contenido de en estos escritos es allende a la referencia de estos autores, sólo hay que tener cuidado de no confundir los títulos, *La vida de Jesús* y *La positividad de la religión cristiana* como escritos meramente teológicos, porque tratan de la política, lo social, lo económico y lo cultural. De esa complejidad, lo que aquí interesa es el tema de la libertad y de la revolución.

En el escrito de Tubinga se narra que la virtud de un pueblo se envileció por la opresión, pues el pueblo que se ha abandonado a sí mismo y a todos los dioses, porque se ha sometido al autoritarismo; contrariamente postula al virtuoso “republicano libre” que es feliz de vivir en la libertad y hacer lo necesario para su patria, compara este republicano con los pueblos que han perdido su moral:

³⁸ *Ibid.*, p. 33.

³⁹ El hecho de que Hegel escriba sobre religión lleva al equívoco de pensar que sus escritos de juventud sólo son discusiones teológicas y que tengan como eje central todos los escritos de la época. Se concuerda con George Lukács, pues muestra el carácter, político y social de las obras mencionadas. *Cf.*, George Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, *op. cit.*, p. 35-48.

⁴⁰ *Cf.*, *Ibid.*, p. 57.

[...] Sólo un pueblo sumamente corrompido, capaz de la más profunda impotencia moral, es capaz de aceptar como máxima moral la obediencia a gente vil, solo el paso del tiempo, el olvido total de un estado mejor, puede llevar a ese extremo. Un pueblo que, abandonado de sí mismo y de todos los dioses, lleva una vida privada, necesita signos y milagros, necesita garantías de la divinidad de que hay una vida futura, pues ya ha perdido la fe en sí mismo.⁴¹

Aquí es necesaria la intervención de los biógrafos porque ellos corroboran que Hegel muchas veces se expresaba acerca de la Revolución francesa abrevando de dos fuentes: Rousseau y la literatura griega, en especial aquella que hace alusión al dominio ateniense. De tal modo que los elementos que alentaban a los ideales de los jóvenes, como Schelling, Hegel y Hölderlin pasaban por el crisol de las ideas sobre la Grecia clásica. Lo que hay que hacer notar es lo que Innerarity⁴² no se cansa de señalar en su libro *Hegel y el Romanticismo*, la Revolución francesa no sólo representaba para ellos un ideal político, sino una reforma espiritual que además se encontraba en la política y en la religión. Pinkard sostiene: “La Revolución había llegado a representar para ellos la promesa de una nueva distribución, un futuro orden social en el cual la belleza divina y la libertad humana formarían parte de la vida diaria de la gente corriente, en franco contraste con lo que ante ellos aparecía como la autoritaria fealdad de la vida contemporánea”⁴³.

En la época de Tubinga, Hegel abreva de muchos autores importantes: Kant, Rousseau y de toda la literatura griega clásica. Son como prismas mediante los cuales ve la Revolución francesa. Parecería un inocente escrito que habla sobre la religión objetiva y subjetiva, pero si se considera con detenimiento la lógica del texto, se pueden observar que se opone a ciertos ideales de la Ilustración.

Se critica el lugar unilateral que se le da a la razón en la Ilustración, pero es necesaria también la religión del pueblo bajo una nueva forma que difiera del cristianismo, pues éste llevo al pueblo a tener una conciencia pobre que aceptaría sin más a los regímenes despóticos; priorizaba la religión individual, sobre la religión general de un pueblo, el bien colectivo no operaba en la conciencia porque era una religión impuesta. La religión subjetiva necesitaba abrazar el corazón del pueblo y su racionalidad, pero sin dejar apuntar hacia la idea de libertad. Se pensaba en una reforma que implicaría no sólo un

⁴¹ *Ibid.*, p. 75.

⁴² *Cf.*, Innerarity, *Hegel y el romanticismo*, *op. cit.*, pp. 165-170.

⁴³ Pinkard Terry, *Hegel. Una biografía*, *op. cit.*, p.68.

cambio de régimen político, sino una modificación radical en las ideas y las prácticas que escribirían la historia de una forma diferente. Es imperativo reiterar las palabras del propio Hegel: “El espíritu de un pueblo, su historia, religión, grado de libertad política, no se pueden considerar aisladamente ni lo que toca a su influjo recíproco ni por sus propias características [...] formar el espíritu del pueblo es en parte también asunto de la religión del pueblo, en parte de las relaciones políticas”⁴⁴. Lo que importa es la libertad como uno de los principales ideales de la Revolución francesa que pasó a formar parte de la obra hegeliana y de la obra de los románticos. Por eso, se habla del papel de la religión en la monarquía, la importancia de la religión en la Grecia clásica, cómo Sócrates vivía en una república y el grado de libertad que él tenía en dicho régimen político, los héroes forjados en las tragedias, la novedad de Cristo. Política, historia, religión serían renovados por la Revolución francesa, pues ella no sólo cambiaría la política, que es lo que comúnmente suele entenderse hoy en día cuando se habla de una revolución, sino que ella transformaría el espíritu de un pueblo, y dicho cambio implica relevar toda una gama de prácticas, saberes, y la conciencia que se tiene de dicha modificación. Con la *Fenomenología* y la *Filosofía de la historia*, se podría decir que el Espíritu universal es el que cambia y con ello se puede sostener que los efectos de la Revolución francesa importan a la humanidad en su conjunto, — sus consecuencias son de carácter universal— como lo son sus ideas de propiedad privada, libertad, igualdad de los hombres y justicia.

I.I.III Hegel y la Revolución

Las ideas de un autor nunca son inocentes, esto quiere decir: aunque las ideas se proyecten en una obra y queden impresas en ella, nunca podrá negar la huella que le imprime su autor ni el autor puede negar la huella de su tiempo ¿Qué huellas deja el autor en una obra? Muchas veces esto abre sentido, porque es donde se niega o se afirman según la subjetividad del intérprete.

Esto se menciona porque Hegel pensó que las “ideas” que estaba elaborando en sus escritos podrían tener un efecto en la Alemania de su tiempo. Pero antes de llegar a esto es prudente examinar con detenimiento el contexto de su obra, por la siguiente razón ¿El contexto no escribe también la obra? Contexto autor, debate inalcanzable, ahora Hegel.

⁴⁴ Hegel, *El joven Hegel, Esbozos y escritos*, op. cit., pp. 33-34.

Él trabajó para una familia aristócrata feudal, era instructor de nobles del patriciado prusiano. En este hecho cotidiano se gesta una contradicción importante, un filósofo fiel partidario de la Revolución francesa, estaría trabajando para la familia más reaccionaria en Alemania, los Von Steiger, incluso el círculo cercano de los Steiger pertenecía al ejército contrarrevolucionario de Alemania. Comúnmente se podría suponer había traicionado sus ideales sobre la Revolución francesa, pues habría aceptado el dinero de la aristocracia y más aún cuando Hegel se molesta fuertemente con Robespierre por la decapitación de Carrière. Fue en la Noche buena de 1794 cuando se puede detectar dicha molestia en un carta a Schelling, y señala la vileza de los robespieristas⁴⁵. Aun en el supuesto de que disminuyera sus pretensiones girondinas “la Revolución representaba la posibilidad de una renovación moral y espiritual de lo que, a sus ojos, aparecía como una corrupción de la vida social y cultural de Alemania”⁴⁶. Incluso Pinkard dibuja muy bien cómo los ideales de la *Bildung* —en la cual el hombre se educaba y alentaba el cultivo de sí mismo— los ideales de la revolución como reforma espiritual y moral se suturarían y conformarían las aspiraciones de Hegel. Esto fue así porque la *Bildung* que era un ideal ilustrado que en la Alemania aristocrática e ignorante significaba un sinónimo de jacobinismo, incluso el gusto por la lectura era mal visto para ciertas personas de la sociedad alemana, las mujeres serían mal vistas si gustaban de la lectura. El filósofo de Stuttgart chocó ideológicamente con la familia Von Steiger y buscará otros caminos

La escritura de Hegel estaba cifrada y el escribir sobre estos hecho puede ayudar a entender el tono revolucionario de muchos de sus textos de juventud, estos adquieren el tono revolucionario si se abreva del contexto, era un completo revolucionario, aunque nunca tomó las armas porque las condiciones en Alemania no eran favorables, esperaba que sus ideas realmente influyeran en un cambio real y aunque estaba al servicio de la aristocracia escribió un panfleto en contra de los abusos de la tiranía aristocrática.

El ideal revolucionario hegeliano es detectable en una carta del 16 de abril de 1795,

Aber zu einem gründlichen Studium derselben hatte ich nicht Zeit; nur soweit ich die Hauptideen aufgefaßt habe, sehe ich darin eine Vollendung der Wissenschaft, die uns die fruchtbarste [n] Resultate geben wird, —ich sehe darin die Arbeit eines Kopfs, auf dessen Freundschaft ich stolz sein **Kan**, der zu der wichtigsten Revolution im Ideensystem von ganz Deutschland seinen großen Beitrag liefern wird. Dich aufzumuntern, Dein System ganz

⁴⁵ Cf., *Ibid.*, p. 79

⁴⁶ Pinkard Terry, *Hegel. Una biografía, op. cit.*, p. 93.

auszuführen, würde Beleidigung sein, da eine Tätigkeit, die einen solchen Gegenstand ergriffen hat, dessen nicht bedarf. Vom Kantischen System und dessen höchster Vollendung erwarte *ich eine Revolution in Deutschland, die von Prinzipien ausgehen wird, die vorhanden sind und nur nötig haben, allgemein bearbeitet, auf alles bisherige Wissen angewendet zu werden. Immer wird freilich eine esoterische Philosophie bleiben, —die Idee Gottes als des absoluten Ichs wird darunter gehören*⁴⁷.

Las ideas de Kant se aplicarían los fines del joven filósofo, estos consistirían en llevar a cabo una revolución intelectual a partir del sistema kantiano, pero también en la redacción se entiende que la era una revolución real que partiría de principios kantianos, uno de esos principios pudiera ser la libertad. En una carta anterior a la citada (finales de enero de 1795) se critica a Reinhold porque su filosofía no sirvió para un fin práctico. En este escrito se espera pasar de las ideas a la práctica.

La Revolución sea en el mundo de las ideas o en el político parecería una exigencia primordial del pensamiento hegeliano. Por ello, era necesario abatir a la ortodoxia alemana que estaba aliada ideológicamente con la teología que construía una visión servil del hombre que no podría ser derrocada, escribe a finales de enero de 1795 a su amigo Schelling:

La ortodoxia es inmovible, mientras su profesión, vinculada con ventajas seculares, se halle entrelazada con el todo de un Estado. [...] Mientras tanto la ortodoxia tiene de su parte a todo el tropel en constante aumento de papagayos y escribientes, tan incapaces de pensar como de abrigar intereses superiores.

Creo, de todos modos, que sería interesante estorbarles todo lo posible a los teólogos en ese celo de hormiguitas con el que acarrear materiales críticos para consolidar su templo gótico,

⁴⁷ Hegel G.W.F., *Briefe von Undan, Band I, 1785-1812*, texto establecido por Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1952, pp. 23-24. “Pero no tuve el tiempo necesario para hacer un estudio detallado. Solamente, en la medida que yo capté las ideas principales, veo un acabamiento de la ciencia, que nos dará los resultados fructíferos. Veo el trabajo de un pensador, de la amistad del cual puedo estar seguro. Observo, que aportará una gran contribución a la más importante revolución del sistema de ideas de toda la Alemania. Encorajinate a acabar completamente tu sistema sería una ofensa, porque una actividad que capta tal objeto no tiene necesidad de ser encorajinada. Del sistema kantiano y de su más alto acabamiento *espero una revolución, una revolución que partirá de principios ya existentes, los cuales solamente tienen necesidad de una elaboración general, de ser aplicadas a todo el saber que hasta ahora existe. Lo cual, siempre será una filosofía esotérica, seguramente.* La idea de los Dioses considerada como el Yo Absoluto, pertenecerá a esta filosofía.

dificultarles todo, hostigarles en cada madriguera hasta que ya no encuentren ninguna y tengan que mostrar toda su desnudez a la luz del día.⁴⁸

Esta escrito fuera de contexto parece una mera inconformidad teórica y una disputa entre intelectuales alemanes decimonónicos, pero el cambio espiritual y moral era uno de los ideales de la Revolución francesa. Se pretende modificar las instituciones que posibilitarían el cambio del espíritu del pueblo alemán. Más adelante escribe: “¡Que venga el Reino de Dios y no estemos mano sobre mano! [...] Razón y libertad sigan siendo la consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible”⁴⁹. Razón y libertad, confirman que los ideales de la Revolución francesa estaban presentes en su filosofía. Dicha misiva seguía fielmente esos ideales y era consciente de las dificultades que generaría un enfrentamiento directo con la monarquía y su séquito de teólogos. Así se puede pensar que hay una espera del advenimiento de la Revolución en Alemania, es decir, que la Revolución francesa y sus efectos alcancen la situación alemana, lo cual implicaría el cambio esperado.

La posibilidad de que las ideas de una obra filosófica pudieran influir en el terreno de la acción a tal grado que pudieran generar cambios en la vida espiritual de un pueblo se aclara en una carta de Hegel a Schelling. Se escribe que los aportes de Fichte son una de las grandes revoluciones en el sistema de ideas de Alemania. Pero en dicha correspondencia se lee sobre *la esperanza de que ocurra una revolución en Alemania que se base en principios universales*, la cual estaría fundada en el perfeccionamiento de la filosofía kantiana. Son notables las esperanzas puestas en las ideas de los sistemas filosóficos, pues ellas producirían un cambio en su contexto. La relación entre filosofía y lo social, puede producir grandes cambios en lo social, lo político y lo espiritual, en palabras del propio filósofo de Stuttgart:

Las consecuencias [de la obra el *Fundamento de la doctrina de la ciencia de Fichte*] que se van a seguir asombrarán a ciertos señores. Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía, que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, en reconocer su capacidad de *libertad*, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus? En mi opinión no hay mejor signo de nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que *desaparece*

⁴⁸ Hegel, *El joven Hegel. Escritos de juventud*, op. cit., p. 85.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 86

*el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.*⁵⁰

La libertad constituye la dignidad humana y es tarea del filósofo demostrarla para que los pueblos la tomen por sí mismos, es lo que hace una Revolución legítima: el pueblo toma por sí mismo sus derechos. “Decididamente, Hegel continuaba alimentando durante esta época la ilusión de que la Revolución y su propio esfuerzo podían jugar algún papel en Alemania en términos semejantes a los de una nueva Reforma”⁵¹.

Muchas veces los hechos son paradójicos, pues mientras él subsiste de los ingresos de la Familia Von Steiger partidaria de una *Bildung* que no procuraba un verdadero proceso educativo que los llevara a un autodesarrollo intelectual. En dichas circunstancias Hegel escribe su panfleto⁵² anti-bernés de forma anónima —que curiosamente fue su primera obra publicada— que observa cómo las autoridades del Vaud habían simulado elecciones, redujeron los derechos tradicionales de los ciudadanos, a cambio les rebajaron los impuestos; también recrimina la pasividad de los berneses frente a los cambios llevados a cabo por el Vaud. Dicho panfleto admira la Revolución norteamericana, pues por un asunto mínimo, el gobierno británico les habían subido los impuestos de una forma casi insignificante a los norteamericanos y ellos se sentían severamente dañados en su derecho más fundamental, por lo que hicieron la Revolución⁵³. Es notorio el entusiasmo por los logros esperados por el ideal de una Revolución⁵⁴.

En los esbozos de la época de Berna se puede encontrar cómo el pensamiento hegeliano se iba perfilando hacia más ideales de la Revolución, uno de ellos sería la superioridad de la república sobre la monarquía. Así, la concepción sobre Hegel podría desvincularse del mito que roe su figura: él sería un filósofo cuyo sistema y producción filosófica sostendría un Estado monárquico despótico, no obstante, la veta republicana permaneció quizá hasta su polémica *Filosofía del derecho*. Posiblemente esta postura no cambió en su trayectoria, pues mantuvo la estrategia que consistía en vivir a costa de la

⁵⁰ *Ibid.*, p. 91. Cursivas y entre corchetes míos.

⁵¹ Pinkard, *Hegel. Una biografía*, op. cit., p. 94.

⁵² Este panfleto se halla en Hegel W.F., *Escritos de Juventud*, 1ª ed., trad., intr. y Notas de José María Ripalda, FCE, Buenos Aires, 1978, pp. 183-194.

⁵³ *Cf.*, *Ibid.*, p. 187.

⁵⁴ *Cf.*, *Ibid.*, p. 190.

aristocracia para derrumbarla con sus propios recursos, él sabía muy bien como: implantando la idea de libertad en los individuos, convirtiéndose en un filósofo influyente en la vida del pueblo alemán. Él quiso ser siempre un filósofo “popular”, en el sentido de que su filosofía serviría al pueblo alemán⁵⁵. Es decir, su pragmática consistía en que los humanos devinieran libres. Hegel escribe:

En una república se vive para una idea, en las monarquías siempre para el individuo. Tampoco en las monarquías pueden vivir los hombres sin una idea; pero su idea es individual, un ideal. En la república se trata de una idea como debe de ser, en la monarquía de un ideal que es, [o sea de un ideal] que rara vez han creado ellos mismos: la divinidad. Un espíritu grande, como corresponde a la república, pone todas sus fuerzas, físicas y morales, al servicio de su idea, todo su campo de acción goza de unidad. [...] La idea del republicano es tal, que sus fuerzas más nobles sin excepción encuentran su satisfacción en el verdadero trabajo, mientras que las del exaltado sólo conocen [la satisfacción] engaño[sa] de la imaginación ⁵⁶.

Esto era duramente subversivo. Considerando que la aristocracia en Alemania no iba a permitir por ningún motivo ser derrocada y frente a los simpatizantes de la Revolución existía una vigilancia extrema. Teniendo en cuenta, que muchos de los escritos donde Hegel hablaba explícitamente de la república, son escritos que nunca publicó en vida, el único escrito subversivo que publicó en vida fue el panfleto de Cart, pero bajo otro nombre, incluso se conoció que este escrito era de su autoría hasta que muere, y por causalidad, evidentemente guardó severa discreción sobre sus ideas más subversivas.

Era difícil en esos tiempos encontrar una forma de hacer filosofía popular, la cual pudiera servir como semilla de la libertad. En ese contexto se encuentran dos escritos: *La historia de Jesús* y *La positividad de la religión cristiana*.

En ellos se considera los planteamientos kantianos⁵⁷, aunque nunca se encontró un kantismo dogmático ni ortodoxo. En ellos se afirmaba que si la religión de pueblo alemán

⁵⁵ Pinkard, *Hegel. Una biografía.*, op. cit., p. 101.

⁵⁶ Hegel, *El joven Hegel. Escritos y esbozos*, op. cit., p. 99-100.

⁵⁷ La relación de Hegel con Kant siempre fue crítica. Hegel retoma a Kant y lo conjuga con sus ideales revolucionarios, y en ese entonces, con Schelling y Hölderling. La idea principal que se retoma es la idea del reino de Dios. En la correspondencia de Hegel, se nota como invocaban a la Iglesia invisible en el estandarte revolucionario (Hegel G.W. F. *Briefe von Undam, Band I, 1875-1812*, 3ª edic., texto establecido por Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1968, p.18). El texto que escribiera Kant a este tópico

era el cristianismo, esto debería de ser visto bajo nuevos ojos, porque la positividad de la religión cristiana producía un alejamiento de la libertad y del bien del pueblo alemán, puesto que se centraba en la religión individual en la cual los fieles debían repetir dogmas. La religión que habría refundase tendría un aspecto moral desvinculado de la positividad, la cual también tendría que encajar con los ideales griegos del grupo romántico, que se enmarcaban en preceptos más afines a la libertad, la religión del pueblo y la república. Como señala Innerarity: había una escisión que consistió en la individualización del sujeto, lo que llevó a una trivialización de las acciones humanas⁵⁸. Por ello, se trataría de remediar dicha carencia espiritual utilizando la idea kantiana de una moral, pues: “Del sistema de Kant y de su último perfeccionamiento espero una revolución en Alemania basada en principios que ya están ahí y sólo necesitan ser elaborados universalmente y ser aplicados a todo el saber anterior. Ciertamente seguirá siendo una filosofía esotérica, así la idea de Dios como Yo absoluto.”⁵⁹.

La *Positividad de la religión cristiana* es uno de los textos que Hegel nunca publicó en vida, pero que tenía como intención publicar y servirían para la elaborar lo que sería su “filosofía popular”. En dicho texto lleva a cabo dos movimientos: a la vez que realiza una crítica a la positividad de la religión cristiana también plantea su reforma radical. Puesto que aparte de las escisiones que se crearon en la modernidad y trivializaron la vida cotidiana, también era criticable porque descansaba en los principios de autoridad y el de pensar por uno mismo y sólo para uno mismo, por lo que sería una religión individual y además “La grave misión histórica de la religión positiva del cristianismo se resume, según el joven Hegel, en quebrar en el hombre la voluntad de tener una actividad propia, de vivir en una sociedad de hombres libres”⁶⁰. Jesús no habría impuesto nunca la religión positiva sino más bien habría creado una moralidad en la que la persona por sí misma escogería el camino de la virtud. Es el famoso pasaje donde se compara las enseñanzas de Jesús con la filosofía de Sócrates, la filosofía socrática sería mejor porque los discípulos amaban al filósofo por su virtud y su vida, no como a Jesús que sus fieles

es *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 2ª edic., Trad., prolog. y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1981., p. 101-149.

⁵⁸ Cf., Innerarity Daniel, *Hegel y el romanticismo*, op. cit., p. 72.

⁵⁹ Hegel, *Escritos de Juventud*, op. cit., p. 61.

⁶⁰ Lukács George, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit., p. 93.

amaban su doctrina a causa de su personalidad.⁶¹ Los discípulos de Jesús habían corrompido sus enseñanzas al convertir la religión cristiana en una religión positiva que se basaba en preceptos aceptados y en autoridades teológicas, cuando lo que buscaba era una religión de la virtud que conducía a la libertad humana. La religión cristiana estaba suturada con el Estado y la política. Ella se forjó en la república romana pues la cultura griega había decaído, como desapareció el Estado griego y con el paso del tiempo el romano, sus religiones y sus ideas de libertad habían desaparecido de la historia. El cristianismo prometía la vida eterna a aquellos que se comportaran servilmente frente al Estado cristiano, el pueblo cristiano se envilecía porque su Estado era despótico. La idea de libertad y de la belleza griega se habían perdido.

La sustitución de la religión pagana por la cristiana es una de aquellas revoluciones increíbles por cuyas causas el historiador pensante tiene que preocuparse. Las grandes revoluciones visibles van precedidas de una revolución silenciosa y secreta en el espíritu de la época, revolución que es invisible a muchos ojos y es especialmente difícil de observar por los contemporáneos, a la vez que es arduo comprenderla y caracterizarla. El desconocimiento de esta revolución dentro del mundo espiritual hace que los hombres se asombren luego ante el resultado. La sustitución de una antiquísima religión nativa por otra advenediza es una revolución que se efectúa directamente en el mundo espiritual; por esto sus causas tienen que estar -de una manera inmediata también- en el espíritu de la época.⁶²

Como bien señala Pinkard, el filósofo de Stuttgart nunca se pronunció a favor de la religión cristiana⁶³, pero lo que sí es un hecho, es la nostalgia por una religión moral en la que pudiera conservar la práctica de la libertad, que sería amalgamada con la esperanza de una Revolución en Alemania. Lo cual no quiere decir que el problema religioso en estos escritos sea algo banal, sino que era profundo, pues: “La religión tiene que ser naturalmente el motor central del movimiento histórico concebido en el marco de una tal concepción idealista del mundo. Por eso, la positividad de la religión resulta para el joven Hegel el obstáculo decisivo a la liberación de la humanidad, el monstruo contra el que

⁶¹ Hegel, *El joven Hegel. Esbozos y escritos, op. cit.*, pp.181-812. Hay que hacer notar que Hegel, no deja de mostrar una clara preferencia con la libertad que se tenía en una república.

⁶² *Ibid.*, p. 145.

⁶³ *Cf.*, Pinkard, *Hegel. Una biografía, op. cit.*, pp. 107-110. También habría que revisar la relación de Hegel con la Reforma protestante

gritan como Voltaire, *écrasez l'infâme!*”⁶⁴. La religión cristiana que había caído bajo la positividad confrontaba violentamente con los ideales asumidos de la Revolución francesa, una reforma política y espiritual de Alemania. Pero en 1793, Robespierre abolió la religión cristiana y estableció un culto a la razón. Hecho que sin duda confrontaba los ideales de Hegel.

I.II La libertad absoluta bajo la negatividad de la negatividad de la *Fenomenología de espíritu*

La *Fenomenología del espíritu* tiene como objetivo: hacer una ciencia de la conciencia, pero qué quiere decir dicha empresa, cuáles son sus implicaciones filosóficas y cómo es posible que éstas converjan de una forma pertinente con el objetivo de esta investigación, mostrar que la obra hegeliana ya había pensado el acontecimiento político cuando reflexiona la Revolución francesa. Es decir, de qué forma se empata esta obra con la concepción de la Revolución francesa. *La Fenomenología del Espíritu* es compleja, aunque tiene un eje central, las diferentes figuras del espíritu en su relación con la autoconciencia, hay muchos otros ejes, que se pueden encontrar firmemente lo siguiente: plantea otra forma de racionalidad que superaría a la racionalidad propia de la Ilustración, es decir, la dialéctica sería la nueva forma de racionalidad, a su vez, con o sin dialéctica está el eje que crítica la racionalidad y forma de vida de la Ilustración; el gran eje de la “libertad absoluta”, ideal de la Revolución francesa; o bien la gran discusión con Kant, la autoconciencia histórica es la que dota de realidad a lo que existe, contra el subjetivismo de los principios *a priori* del conocimiento; aún así están las discusiones con Jacobi, Schelling y Schiller. Es en este mar de complejidad es donde se encuentra la vinculación con la Revolución francesa, con la autoconciencia y su dialéctica. Pero, lo que es un hecho es que estos ejes no se sostienen articulados sin la dialéctica y sus instancias, como lo son la contradicción, la diferencia, la negatividad, los absolutos, la doble negatividad. La Revolución francesa se explica mediante la dialéctica.

En la *Fenomenología* se busca exponer un sistema científico de la verdad en el cual como sistema de la filosofía alcance su máxima expresión. Por ello, es menester que “[...]la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en la que pueda

⁶⁴George Lukács, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit., p. 94.

abandonar su nombre de amor al saber y sea saber efectivamente real— eso es lo que yo me he propuesto.”⁶⁵ Tarea que sólo puede realizar la filosofía, tratar de mostrar lo universal mismo, el cual recorre de principio a fin a la *Fenomenología del espíritu*, ella busca una verdad que sea universal, pero que a su vez no se enmarque en los discursos clásicos de Sujeto y Objeto, tal y como se puede apreciar en la *Diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, sino que la verdad y la ciencia busca extraer las limitaciones históricas de la verdad. Ellas consistían en concebir a la verdad bajo la dupla sujeto-objeto y bajo otras oposiciones. La verdad que se concibe a partir de estas dualidades es parcial porque no va a la verdad misma. Por lo cual la tesis kantiana que postula que el conocimiento humano está limitado y que no puede ir más allá de las condiciones de posibilidad de conocimiento (espacio-tiempo) queda puesta en duda. Esto señala que el objeto de la vida real sólo se puede conocer dentro de la subjetividad, pero la cosa en sí no se puede conocer porque las mismas condiciones de posibilidad del sujeto no lo permiten.

La concepción kantiana bajo la cual se busca la verdad mediante la dupla sujeto-objeto, sólo producirá oscuridades que necesitan ser develadas con otro método, pues hasta ese momento no ha logrado librarse de ellas. La verdad al no encontrarse en este ámbito, hay que buscarla en otro, en el terreno de la historia y la cultura. Sin embargo, la tradición filosófica y su historia han construido una idea de la verdad desde las dualidades. Por ello, en la *Fenomenología* se va al desarrollo de la razón que ha construido dichas dualidades, parte de la exposición consiste en mostrar el desarrollo de la conciencia que se construye a partir del uso de la razón, aunque cabe aclarar que la razón por la que Hegel apuesta es muy diferente a un significado heredado de Descartes o los racionalistas clásicos, es el uso de la razón especulativa que lleva inmediatamente a lo negativo y al pensamiento de la contradicción.

La dialéctica especulativa muestra la verdad y supera la dualidad objeto-sujeto. Ella no trata de ver cuáles son las limitaciones del sujeto epistemológico, sino cómo es que la conciencia capta el mundo, cómo se relaciona la conciencia con el mundo y consigo misma. En los resultados de la *Fenomenología* este proceder es falso porque la conciencia sólo alcanza a la verdad dentro de lo que está en su horizonte de lo verdadero, a su vez dicha verdad está condicionada por el saber que dota de cuerpo a la verdad. Con esto

⁶⁵ Hegel, *Fenomenología del espíritu*, en Hegel, *Hegel I*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Gredos, 2013, p.116.

parecería que la conciencia desea saber algo que no puede saber, una verdad total que en realidad depende de los saberes que determinan el horizonte de la verdad que puede comprender la conciencia. De ahí que Hegel incluso indague en el deseo de la conciencia de poseer esa verdad absoluta.

La clave está en tratar de comprender qué se entiende por “absoluto”. “Absolutos son el tiempo y la muerte no como objetos de un saber posible, sino como la violencia de una transformación que se «impone» dentro del saber y lo desborda. Pero el tiempo y la muerte son también como continuidad y límite de su devenir, la condición de su vida de una forma de vida finita”⁶⁶. Esto viene a cambiar la concepción de la conciencia porque no es que ella trate de llegar a una meta que consistiría en alcanzar un absoluto como su fin último, sino que más bien la conciencia puede alcanzar aquel punto que la lleva más allá de sí misma, pero a su vez estos absolutos se desbordan a sí mismos, por ello, en los absolutos está contenida la negatividad más alta. Incluso, el saber absoluto vuelve a comenzar una y otra vez. Su compleción consiste en *saber* perfectamente lo que él es, su substancia, este saber es su *ir-dentro-de-sí* en el que abandona su existencia, entrega su figura al recuerdo y la interiorización. En su *ir-dentro de sí* se ha sumergido en la noche de su autoconciencia, pero su desaparecida existencia está preservada dentro de esa noche, y esta existencia cancelada y sumida que es la anterior, pero renacida a partir de un nuevo saber de un nuevo mundo y de una nueva figura del espíritu. En dicha resurrección el espíritu ha de comenzar con la misma ingenuidad, por su inmediatez, y ha de volver a crecer y educarse desde ella, como si todo lo anterior se hubiera perdido para *él* y no hubiera aprendido nada de la experiencia de espíritus anteriores⁶⁷.

En tanto que ya se habla de un saber, que es absoluto y que es histórico ya no puede pasar por el tamiz de la razón que genera dualidades. Por ello, la razón anterior a lo especulativo no lleva más allá de la comprensión kantiana de la realidad, no es que se conozca lo que esté dentro del límite espacio temporal, porque la misma conciencia está referida a sí misma, se mueve dentro de sí y se observa a ella misma, pero también sale de sí, y es presa de cambios que están fuera de sí, es decir, la autoconciencia se preserva frente a lo otro y frente a sí misma.

Por tanto, la conciencia tiene un devenir que es autónomo y absoluto allende a las formas particulares de la conciencia, es una conciencia que se forma históricamente

⁶⁶ Cf., Volker Rühl, Estudio introductorio, en Hegel, *Hegel I. op. cit.* p LXVII.

⁶⁷ Hegel G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 627.

porque depende enteramente del conjunto humano y por ello es mutable, así, la conciencia puede enfrentar cambios para los que ella no estaba lista, esta expresión en la que la conciencia se tiene que invertir a sí misma, lo que implica el enfrentarse a sí misma.

La *Fenomenología* explora los momentos en los que la conciencia va determinando a la verdad y a sí misma. Primero explora la conciencia en su nivel más simple y cómo se apropia de la verdad, en cada momento la verdad no aparece como tal, ni siquiera en el momento absoluto, porque en éste le está destinado la negatividad dentro de sí mismo, él es un índice que señala un universo que será asumido e incorporado en el devenir, hasta que la autoconciencia se enfrente otra vez con lo absoluto.

De ahí que se postule en la *Fenomenología* que se alcancé un saber absoluto, el cual consiste en haberse desprendido de las determinaciones innecesarias, es decir, ha profundizado la experiencia dentro de sí y conoce las determinaciones de este cambio. Por ello, la conciencia alcanza el devenir absoluto que ella es, devenir vivo que enfrenta lo histórico y modifica las diferentes dimensiones de ella misma, siempre tiene que habérselas con lo negativo, lo cual es un claro exceso para el sujeto, no obstante, hay una lógica de los cambios que sufre la autoconciencia y a la cual ella sí puede acceder, puesto que está indexada a dicha lógica.

El cambio es una necesidad lógica porque sólo éste permite escribir acerca de las reversiones de la autoconciencia. Dicho cambio está suscitado por la negatividad porque obliga a reconocer las contradicciones que encuentra en la conciencia desde sus determinaciones consigo misma y con el mundo, pero el enfrentarlas también conllevan a su superación. De ahí que las contradicciones y la negatividad sean categorías importantes de la dialéctica hegeliana, pues son elementos inherentes del devenir y que obedecen en su lógica a todo cambio que le suceda a la autoconciencia, la cual puede ser comprendida desde las contradicciones inherentes a la conciencia y su devenir histórico. De tal modo que la *Fenomenología* muchas veces se le nombró *Ciencia de la experiencia de la conciencia*, porque trata de comprender el devenir consigo misma en las determinaciones más abstractas, lo que incluye que en ella misma tenga que reconocer sus propios horizontes sin que ella reconozca la lógica de esos cambios, para que luego llegue el momento en que la autoconciencia reconozca la lógica de los cambios que experimenta ella misma y su confrontación con el mundo, en dicho reconocimiento ella y el mundo se pueden empatar bajo una misma lógica, a saber la dialéctica, pues no son dos mundos separados como sí lo sería un pensamiento que elabora “sujeto” y “objeto”. Ella reconoce que en su devenir está lleno de contradicciones y al reflexionarlas amplían

los horizontes de la conciencia. El origen de la dialéctica hegeliana desborda el horizonte del yo al nosotros, comprende el mundo circundante. Esta dialéctica es muy íntima del ser humano, George Lukács señala que Hegel comenzó a comprender la realidad de forma dialéctica, de la contradicción vívida de la sociedad burguesa, y de su propia vida⁶⁸. La dialéctica no sólo tiene un origen ontológico y epistemológico, ella va a lo histórico y lo social. Así, la autoconciencia en su enfrentarse a lo “otro” se enfrenta a un sinnúmero de elementos, no obstante, en todos ellos le es íntima la dialéctica.

En la *Fenomenología* la conciencia se puede ver desde dos momentos, uno en la que se expone como se relaciona consigo misma y el mundo, lo que implica conocer sus determinaciones más abstractas; y el otro consiste en la reflexión que lleva a establecer una entidad allende al “nosotros” pero que lo implica, el espíritu. El nosotros se refiere al espíritu que no es una instancia de intersubjetividad, sino constituye un espacio espiritual ilimitado, en el que se le puede atribuir un yo que es observable para otros que sólo aparece frente a una reflexión diferenciada. El yo en cuanto se proclama como yo, es reconocible por otros, aunque este yo que es reconocible por otros, es más grande que el nosotros mismos, el espíritu no puede ser igual a la suma del nosotros, sino el nosotros bastaría. Cualquier yo, no es capaz de tener a la mano todas las contradicciones de las que es propietario durante toda su vida, éstas le rebasan constantemente. Es un yo que es un nosotros y un nosotros que es un yo, pero que a su vez es rebasado por las contradicciones. Este yo que es un nosotros y viceversa es lo que se conoce como Espíritu, entonces por ello, *Fenomenología del espíritu* va de las determinaciones más sencillas de la conciencia a las determinaciones más complejas que la van constituyendo y la enfrentan al mundo. Es como si el espíritu se mirara en un espejo y en ese artefacto pudiera observarse a él mismo y a su relación con el mundo, desde su determinación más sencilla hasta su saber absoluto. El absoluto es la prueba más fehaciente de que el “espíritu” necesariamente es más grande que un “nosotros”, es un infinito, en el cual tienen lugar un sinnúmero de espíritus, tal y como lo demuestra el final de la *Fenomenología*⁶⁹, es absoluto y por eso mismo no se puede asir completamente, llegar al saber absoluto sólo quiere decir, haber señalado este infinito, pues el saber no queda cancelado, sino relanzado a un nuevo comienzo.

La *Fenomenología* es como si “el nosotros” tuviera un espejo donde se proyectan las vicisitudes del espíritu. De ahí, que comience con el capítulo sobre la “certeza sensible”,

⁶⁸ Lukács George, *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, op. cit., pp. 135-140.

⁶⁹ Cf., Hegel G. W.F., *Werke 3. Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, p. 590.

frente a la cual todo le aparece como verdadero. Es el ámbito de la percepción, dentro del cual se encuentra todo lo dado —que se muestra como una unidad de las relaciones más dispares e infinitas— que hace frente a la certeza sensible puede aparecerle como lo general de sus propiedades. Cuando la certeza comprende la unidad de la multiplicidad ella se convierte percepción. La cual aprende al objeto en sus más diversas determinaciones, esto es lo que se conoce como el sentido común de lo ya dado, es algo que se asume, mas no algo que se piensa, por ello en este ámbito sólo se describe lo que le aparece frente a ella. El entendimiento plantea una clara relación entre la unidad y la multiplicidad de los objetos, lo cual es peligroso porque se crean dos ámbitos, uno de las leyes de la conciencia y otro que es el de la realidad mudable, por lo cual se crearía la dupla sujeto-objeto. Un sujeto que tiene sus propias condiciones de posibilidad y un objeto que nunca dejará de ser descubierto, pues el sujeto siempre estaría limitado.

Lo que resulta cuestionable porque los objetos que se presentan al espíritu son determinaciones de la conciencia. Por lo cual el autoconocimiento de la conciencia implica conocer las determinaciones más profundas de los objetos que conoce, es decir, la autoconciencia tiene determinaciones para determinar cómo percibe los objetos, por ello conocer estas determinaciones significa conocer más los objetos. De este modo la dupla pensamiento y ser se tambalea, porque la conciencia misma se conoce como objeto. De este modo la autoconciencia en sí misma es un enigma. Por un lado, se concibe como sujeto y como objeto, ella es unidad consigo misma y a la vez posee, su sí mismo en la esfera empírica. Esto es que hay dos sí mismos, el del mundo empírico y del mundo espiritual, pero todavía la conciencia no puede realizar la unidad de sí misma y del mundo. Es otro momento que tiene que atravesar y que no lo podrá hacer si apela a un discurso que en su misma naturaleza establezca dualidades, es necesario un discurso que vaya al centro mismo de las cosas en su devenir.

Hasta que se llega a la razón es que la conciencia es capaz de encontrar la unidad entre el sí mismo de la conciencia y del mundo. Dicha proeza es realizada por el idealismo alemán donde ambas esferas son sintetizadas. Porque ella y sólo ella es capaz de habérselas con el mundo, puesto que toda realidad efectiva no es distinta de ella⁷⁰. Esto es lo que habrían mostrado Schelling, Fichte y Kant, pero “El movimiento de hacer brotar a partir de sí la forma de su saber es el trabajo que el espíritu lleva a cabo como *historia*

⁷⁰ Cf., Hegel, *Fenomenología, op., cit.*, p. 270.

realmente efectiva.”⁷¹. Por ello, Hegel observa cómo va progresando el concepto de razón, desde la razón observante que operaba en las concepciones de ciencia de su tiempo, hasta la razón práctica de Kant que culminaba en la eticidad. Esto es posibilitado porque el devenir es el orden mismo de la razón.⁷² De ahí que al explorar el concepto de razón en su devenir vaya a las determinaciones más primordiales, por tanto la razón dialéctica es un nuevo orden en la razón, una ampliación de la autoconciencia en su núcleo racional.

El término “espíritu” es el que rompe el dualismo entre el sí mismo de la conciencia y la objetividad del mundo real, porque no es dual y es infinito, por su misma constitución dialéctica hacen develar el carácter contradictorio y unitario de todo lo que es. El mundo se explica a través de la mismidad contradictoria, el cual forzosamente se entiende como un mundo histórico que deviene. “Hegel sigue la lógica de esta nueva relación espiritual entre el sí mismo y el mundo desde el mundo ético de la Antigüedad griega, y pasando por el despertar de la conducta individual en la tragedia, el racionalismo de la Ilustración y de la Revolución francesa, hasta la idea del espíritu autoconsciente tal como se ha constituido en la filosofía contemporánea en Kant, en Fichte y en el romanticismo”⁷³. Es imperativo hacer notar la relación entre la Revolución francesa y la filosofía hegeliana, se podría entender que ella es un momento histórico en el que la conciencia se enfrenta a sí misma, luego pasa por otro momento que es la religión, para así llegar al “saber absoluto”. Pero aquí se mora en el “terror” que ocasiona la libertad absoluta, porque representaría una forma más elevada de la autoconciencia en cuanto se concibe como libre, pero la Revolución francesa, siempre significó algo más en su filosofía.

Los momentos aquí descritos no han alcanzado el “espíritu absoluto”, sino más bien, lo que se ha descrito es la reconciliación entre los mundos que permanecían escindidos: el de la conciencia y del mundo objetivo.

De ese punto se avanza al concepto de “espíritu” donde ya no hay dualismo entre pensamiento y objeto, y entre lo que la conciencia sabe de sí misma y lo que sabe del mundo, pues al estar unificados con en el espíritu y en el desarrollo que tiene la autoconciencia sobre sí misma.

Si se sigue el desarrollo de la *Fenomenología* se puede llegar a sostener que la “libertad absoluta en la Revolución francesa” el espíritu pasa por una nueva etapa, que ya

⁷¹ *Ibid.*, p. 622.

⁷² *Cf.*, *Ibid.*, p. 148.

⁷³ Vorke Rüle, *Estudio introductorio*, *op. cit.*, p. LXXII.

no había un impedimento en la realización del espíritu universal y las voluntades particulares, porque siempre había existido un problema de conciliación, las voluntades individuales se oponían a la voluntad universal porque no tenían un grado de consciencia que pudiera empatar a ambos, es decir, no había una conciliación entre las voluntades individuales y la realización del espíritu universal. La conciliación significaría la superación del mundo objetivo y el mundo de la auto consciencia:

La libertad absoluta, entonces, ha igualado la oposición consigo misma de la voluntad singular y universal; el espíritu extrañado de sí, impulsado hasta el ápice de su oposición, en el que el querer puro y lo volente puro todavía son diferentes, rebaja la oposición hasta hacer de ella una forma transparente, y se encuentra a sí mismo en ella. —Igual que el reino del mundo efectivo pasa al reino de la fe y de la intelección, del mismo modo, la libertad absoluta pasa de su autodestructiva realidad efectiva a otra tierra del espíritu autoconsciente donde ella, en esta ineffectividad, es tenida por lo verdadero, en cuyo pensamiento se solaza el espíritu en la medida en que *él es pensamiento* y sigue siéndolo, y sabe a este ser encerrado en la autoconsciencia como la esencia perfecta y completa. Ha emergido la nueva figura del *espíritu moral*.⁷⁴

Ha de notarse que se pone bajo sospecha que la afirmación que coloca a la religión en un estadio superior, pues aquí es muy claro, en la esfera de la libertad absoluta pasa lo mismo que en el reino de la Fe. Esto viene a colación porque en muchos de sus escritos la libertad fue una de las motivaciones más grandes, e incluso se ha llegado a sostener que el sistema hegeliano es teleológico porque tiende hacia la libertad, pero lo que se encuentra es que el concepto de libertad es más un axioma que una meta, no se debe confundir la marcha del espíritu con la teleología.

Siguiendo la estructura de la *Fenomenología*, hasta que la conciencia llega a la religión se supera el conflicto de las voluntades (la voluntad general y la voluntad particular e individual) y el problema que tiene en su propia lógica la libertad absoluta, porque se concibe al otro en tanto que otro, no sólo por un mero reconocimiento sino por una indexación a la espiritualidad divina. Pasando por varios estados como lo es la religión natural donde la experiencia de lo divino es la propia naturaleza, que pasa a la religión-arte de los griegos, hasta que el cristiano que es el Dios que se ha hecho hombre sin ninguna reserva. Esto es importante porque la individualidad del hombre y la universalidad del mismo, quedan expresadas en la religión cristiana. Lo que da paso al

⁷⁴ Hegel G. W. F., *Fenomenología*, op. cit, p. 495.

absoluto en el emparejamiento entre el yo humano y el tú divino. Entre lo particular y lo universal.

Se podría leer que el saber absoluto, con el que cierra la *Fenomenología*, es una consecuencia que está presente en la idea de Dios. La universalidad de Dios se convierte en una experiencia inmanente. En este sentido lo absoluto sería una experiencia que no hace caso a la distinción entre lo divino y lo humano, es decir, donde lo universal del espíritu queda realizado en la individualidad del hombre, pero que a su vez se muestre al otro que deviene sí mismo siempre, la otredad no quedaría distinguida como un objeto más sino como un proceso necesario de su propia génesis. Es una otredad absoluta que sin embargo nunca se alcanza, sino que continúa remitiendo al otro de sí mismo. Se concluye en la *Fenomenología*: “El saber no sólo se conoce a sí, sino también, lo negativo de sí mismo, o su límite. Saber su límite significa saber sacrificarse. Este sacrificio es el despojamiento o exteriorización en que el espíritu expone su llegar a ser en la forma del libre y contingente acontecer, contemplando el su puro sí-mismo como el tiempo fuera de él, contemplando igualmente su ser como espacio⁷⁵.”

El otro de sí mismo, es su propio negativo, en este sentido la naturaleza es otro que su sí mismo en la universalidad del espíritu, pero en la cual el espíritu deviene sujeto.,

El devenir de la historia es el devenir que sabe y que media. Y en él el espíritu se despoja de sí mismo en el movimiento de lo negativo de sí mismo y se contempla, nutre a toda la sustancia que lo conforma. El punto más revelador es la estructura que siguen los absolutos hegelianos, pues en ellos guarda el “otro” que claramente es una referencia a la doble negatividad, sólo se pasa a un desarrollo de la consciencia que supera la Ilustración cuando se pasa a la “libertad absoluta”, de ahí al saber absoluto.

Si no se asume la doble negatividad de la libertad absoluta se puede caer en una lectura vacía que proponga que la Revolución francesa significa el “terror” en la *Fenomenología* y si se le anuda el hecho de que Robespierre hizo una política de la muerte en función de la justicia revolucionaria, podría caerse en un análisis un tanto precipitado, quizá lo que demuestra la falsedad del mote negativo de la concepción de la política del terror de Robespierre se encuentra en la *Filosofía Real*.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 626.

*La ventaja del gran hombre es precisamente que sabe y expresa la voluntad absoluta; alrededor de su bandera se congregan todos, en él tienen su dios. Así fundó Teseo la ciudad de Atenas, así en la revolución francesa una terrible violencia mantuvo el estado, el descarnado todo. Esta violencia no es despotismo sino tiranía, horrible dominación a secas; pero es necesaria y justa, en tanto en cuanto constituye y mantiene el estado como este individuo real. Este estado es el simple Espíritu absoluto, cierto de sí mismo y para quien, fuera de él mismo, no tiene validez nada determinado, ningún concepto de bueno y malo, ignominioso y vil, perfidia o impostura*⁷⁶

Esta cita, viene a poner a cuestión toda interpretación que coloque a Hegel como un pensador reaccionario, más bien se podría decir que él trata de explorar con más profundidad el fenómeno de la Revolución, donde lo que importó es la libertad y la justicia, habría que revisar la diferencia entre despotismo y tiranía.

En lo atinente a la *Fenomenología* la cuestión es: qué estructura tiene la “libertad absoluta” y por qué coincide con la estructura del “saber absoluto”. La misma naturaleza de los postulados hegelianos, invitan a regresar sobre su método. Tal como señala Pinkard: “en su *Fenomenología* había sostenido que la filosofía alemana era requisito necesario para completar la Revolución.”⁷⁷

I.II.I Hegel y el método “revolucionario”

Hegel tuvo que habérselas con la Revolución francesa. La respuesta la da el mismo Hegel. La *Fenomenología es novedosa*, ella pretendía ser Ciencia, “Y así, la ciencia, corona de un mundo del espíritu, no está culminada en su comienzo. El comienzo del nuevo espíritu es producto de un vuelco *revolucionario* de largo alcance, con múltiples formas culturales, es el premio a un camino con múltiples *revueltas* y un esfuerzo y denuedo igualmente múltiples. Es el todo que retorna dentro sí desde la sucesión y desde su despliegue, el *concepto*, que ha llegado a ser *simple*, de ese todo.”⁷⁸ Una nueva ciencia

⁷⁶ Hegel G. W. F., *Filosofía Real*, edic. y trad. José María Ripalda, México, FCE, 2008, p. 211. *Cursivas mías.*

⁷⁷ Pinkard, *Hegel. Una biografía*, *op. cit.*, p. 320.

⁷⁸ *Cf.*, Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, pp. 119-120. *Cursivas mías.* Hay que hacer notar que Antonio Gómez Ramos es el que nos advierte: el verbo que usa Hegel es el que se utiliza comúnmente en Alemania para Revolución.

tenía que tener un método que superara las construcciones conceptuales anteriores, por ello su método se construye bajo el poder de lo especulativo que se distingue del modo habitual de filosofar, pues éste toma lo negativo de lo que estudia y lo conforma como un elemento positivo, de suerte que lo negativo le permite ir al interior de las cosas mismas⁷⁹, lo que posibilitaría desarrollar una ciencia que vaya a lo verdaderamente universal, pues las proposiciones filosóficas también serían captadas de otro modo, estos sería posibilitado si se efectúa un movimiento dialéctico al interior de la filosofía entendida como ciencia. “Sino que este movimiento contrapuesto tiene que ser proferido; no sólo debe ser aquel refrenarse interior, sino que este retornar del concepto dentro de sí tiene que estar *presentado, expuesto*. Este movimiento, que constituye lo que en los casos habituales se supone que proporciona la prueba, es el movimiento dialéctico de la proposición misma. Sólo ella es lo especulativo *efectivamente real*”⁸⁰.

Así, se puede esgrimir que el filósofo de Stuttgart piensa los sucesos históricos con un nuevo método, que es fruto de un nuevo esfuerzo. La dialéctica piensa un cambio severo entre la Ilustración y la Revolución francesa. Es aquí donde es incisiva la obra de Raya Dunayevskaya:

La reaparición de uno y el mismo movimiento —la dialéctica como proceso continuo de autodesarrollo, un proceso de desarrollo a través de la alienación, a través de la doble negación— comienza con la certeza sensible y no detiene nunca su incesante movimiento, ni siquiera en su culminación, el conocimiento absoluto. Es el desarrollo de la historia de la humanidad desde la servidumbre hasta la libertad. Es el desarrollo de la revolución francesa, hasta la filosofía idealista alemana. Es Hegel transformando la dialéctica de la de revolución francesa en el “método absoluto.”⁸¹

En esta vertiente no interesa cómo se va del desarrollo de la certeza sensible hasta el saber absoluto, pues se asumiría la postura en la que la libertad absoluta queda asumida y superada en el estadio de la religión, donde el cristianismo sería una figura importantísima. Aquí lo central es el concepto de libertad y cómo se empata con la Revolución francesa. Que ésta es asumida en la *Fenomenología del espíritu*, parece tener un consenso, donde no se halla el acuerdo, es en el cómo toma la Revolución francesa.

⁷⁹ Cf., *Ibid.*, p. 150

⁸⁰ *Ibid.*, p 154.

⁸¹ Dunayevskaya Raya, *Filosofía y Revolución*, en Una trilogía de revolución, pp. 424-425.

En esta exposición se sostiene que si se le da la razón a la interpretación de Raya Dunayevskaya, se importa la dialéctica desde la Revolución francesa, lo que llevaría a aceptar un sin número de consecuencias. Por ello, aquí se expone cómo —sea que se derivara el método absoluto de la Revolución francesa, o sea él que realmente vio en la religión una forma más compleja y acabada del espíritu en la religión cristiana— se pensó la Revolución francesa bajo la dialéctica.

Lo que propone Dunayevskaya para abordar el tema de la Revolución francesa es considerar que la *Fenomenología* también se constituye en el desarrollo de la historia, tal y como lo declara Hegel en la parte del “saber absoluto”. Entonces, la Revolución francesa tiene un lugar en la historia de la autoconciencia así como en su saber, es decir, es desarrollo histórico y dialéctico. Uno implica al otro.

Este desarrollo lo teje la libertad porque Hegel llega a escribir en *La filosofía de la historia* “La diferencia con respecto al principio cristiano de la autoconciencia y de la libertad, que aquí ha sido provisionalmente destacada, se da también de un modo esencial con respecto al principio de la libertad en general. *La historia universal es un progreso en la conciencia de la libertad; un progreso que hemos de conocer en su necesidad*”⁸². Porque este proceso histórico es el inherente en la dialéctica de la autoconciencia, la dialéctica está necesariamente suturada a la historia.

Para Dunayevskaya la parte que hace más patente la evidencia de la herencia histórica de la *Fenomenología* es el apartado del “saber absoluto”, pues la historia es un segundo momento del “saber absoluto”, es decir, es su devenir:

Pero el otro lado de su devenir, la *historia*, es el devenir que *sabe y se media*: el espíritu despojado y exteriorizado en el tiempo; mas este exteriorizarse es también el despojamiento de sí mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo. [...] En tanto que su compleción consiste en saber perfectamente lo que él es [el espíritu], su sustancia, este saber es su ir dentro de sí en el que abandona su existencia y entrega su figura al recuerdo y la interiorización. En su ir-dentro-de-sí, se ha sumergido en la noche de su autoconciencia, pero su desaparecida existencia está preservada dentro de esa noche, y esta existencia cancelada y asumida —que es la anterior, pero renacida a partir del saber— es la nueva existencia, un nuevo mundo y una nueva figura del espíritu, el espíritu a de comenzar con la misma ingenuidad, desde el principio por su inmediatez, y ha de volver a crecer y a educarse [...] ⁸³.

⁸² Hegel G. W. F., *Filosofía de la historia*, trad. de, En Hegel II, Gredos, Madrid, 2013 p. 332.

⁸³ Hegel G. W. F., *Fenomenología*, op. cit., p. 626.

Aquí es muy notable, cómo el espíritu, aunque está en el saber absoluto, debido a su lado que apela al devenir y por ello a la historia, él nunca culmina, siempre llega a un nuevo comienzo, aunque haya atravesado un absoluto. Es un proceso donde la transformación no cesa. No sólo se trata de la enumeración de los momentos de la autoconciencia que inicia con la certeza sensible. Sino que el método, la dialéctica, denota otra profundidad. Cuando se expone el objeto y su relación inmediata con la conciencia, se le concibe como un ser para otro y un ser para sí que se coloca del lado de la percepción, y finalmente como la esencia que le corresponde a lo universal. Este paso del objeto a la esencia cifra la profundidad de la dialéctica, en ella se muestra el silogismo que sintetiza la *Fenomenología del espíritu*, hay que remarcar que esta operación se anticipa a la *Ciencia de la lógica*, pues tiene las tres categorías: la de lo particular, lo singular y lo universal. *El silogismo* consiste en pasar de lo particular a lo universal y viceversa.⁸⁴ Sobre el movimiento del silogismo Dunayevskaya observa que hay una clara referencia a la negatividad absoluta⁸⁵, es decir, que hay una doble negación. Se ha de subrayar que la negatividad absoluta recorre los momentos de la singularidad a lo universal y viceversa. La negatividad absoluta es un momento necesario del paso del objeto a la esencia. Dicha implicación de la negatividad en los procesos de alienación recorre todos los momentos de la *Fenomenología del espíritu* y la doble negación está intrincada en el alma del método, el silogismo.

El ir de lo universal a lo singular, también quiere decir ir de lo abstracto (lo universal) a lo concreto (lo singular) es un automovimiento que no se queda en una tríada que remite a una síntesis. Este automovimiento es una dialéctica en la cual le es inherente el principio de su propio desarrollo y siempre está impulsada por una doble negatividad.

Tampoco es la negación de la negación una ‘nulidad’. Lo positivo está contenido en lo negativo que es una vía para un nuevo comienzo. Ello caracteriza no solo a la *Lógica*, sino también a la vida; o, más exactamente, es un movimiento de la *Lógica*, de la *Fenomenología* y de la dialéctica en general, porque es un hecho tanto de la historia como de la vida. Es el movimiento incesante,

⁸⁴ Cf., *Ibid.*, p. 614.

⁸⁵ Este término se puede encontrar en casi toda la obra de Hegel, una posible definición se encuentra en, (Cf. *Ciencia de la lógica*, trad. Félix Duque, p.152), donde señala que la “negatividad absoluta” puede leerse como una doble negación: “Lo universal no se ha determinado todavía a tal exterioridad frente aquel movimiento; él mismo es, aún, esa mediación absoluta en sí que es, precisamente, la negación de la negación o negatividad absoluta.” p. 152. También la sección de la Idea en la *Ciencia de la lógica* define la negatividad absoluta como segundo negativo, negado más allá de sí mismo. Cf. *Ibid.*, p. 397.

una verdadera revolución continua. Es el alma de la dialéctica. Y ello no es así porque Hegel lo atribuyese a su *Lógica*, o a la *Fenomenología*, o a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, sino porque es la naturaleza del desarrollo, un hecho vital.⁸⁶

Lo que hay que tomar en cuenta es qué tanto está en juego con la doble negación. Ella recorre todos los momentos de la *Fenomenología*, desde la totalidad de la ciencia de la conciencia hasta el “saber absoluto”, lo que hay que remarcar es que la doble negación está siempre presente, aunque se haya llegado al “absoluto”, tal y como es evidente por sí mismo en los últimos párrafos de la *Fenomenología*; la “doble negación” relanza aún en el absoluto a un nuevo comienzo.

Se puede tomar como ejemplo la parte VI de la *Fenomenología* donde se hace una comparación entre las filosofías que basan su discurso centrándose en el puro yo. Se reconoce el logro de dichas doctrinas porque el objeto de la conciencia tiene un concepto gracias a la razón observante, la cual, en términos hegelianos, sería la conciencia que es en sí y para sí. Ella pasa por tres momentos racionales, el primero es que la razón observa, el segundo que la conciencia encuentra aquello que observa; el tercero, la aparición del instinto de encontrar. Entonces, no sólo es esta operación la verdad de la conciencia, porque el lugar que toma el objeto encontrado pasa por la conciencia, como un para sí del yo, los objetos que pasan por la conciencia estarían destinados para el “yo”. Esta postura resulta insuficiente, porque ya sea que se le dé prioridad a la conciencia y los objetos sean para ella, o bien, que la conciencia sea la que se adapte a los objetos, ambos momentos son unilaterales⁸⁷. Este tipo de conciencia no fue superado del todo en la Ilustración:

Cuando se vuelve contra la fe, entendida, ésta como reino de la esencia extraño y situado más allá, es la *Ilustración*. La cual, en ese reino, acude a salvarse el espíritu extrañado como a la conciencia de la quietud igual a sí misma, completa también definitivamente en el extrañamiento; le revuelve a ese reino su economía doméstica, metiendo en él cacharros de este mundo cuya propiedad él no puede negar, porque su conciencia también pertenece a ese mundo. A la vez este negocio negativo, la intelección pura se realiza a sí misma, la intelección pura se realiza a sí misma y produce su propio objeto, la irreconciliable o *esencia absoluta* y lo útil⁸⁸.

⁸⁶ Dunayevskaya R., *Filosofía y Revolución*, op. cit., p.428.

⁸⁷ Cf., Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 395.

⁸⁸ *Ibid*, p. 428.

La conciencia que se sustentaba en el reino de la fe postulaba que había un más allá, lo que implica que había un objeto que estaba allí y para la conciencia no era posible asirlo como tal. Anteriormente, la conciencia que se basaba en el ego, había una unilateralidad, que seguía produciendo un extrañamiento de sí misma, pues la conciencia tenía a su propio objeto fuera sí y en un más allá, fuera filosofía basada en el ego o en la fe, había un abismo entre la conciencia y lo que ella toma como objeto de reflexión. Parecería que la Ilustración sería un momento en el que el espíritu no está extrañado en sí mismo, pero no es así. Pues la metáfora de Hegel dice lo siguiente: la Ilustración le lleva cacharros al reino de la fe, pero no *elimina* el reino de la Fe. Pues el más allá, esa distancia infinita entre la conciencia y la cosa que ella aprende, no se elimina con la Ilustración porque su novedad consiste en concebir la esencia absoluta y crear la versión de lo útil de estos objetos, pero ese más allá del objeto, tal como lo describían las filosofías del yo, permanece extrañado, es un objeto en el cual la conciencia no se reconoce a sí misma, el espíritu sigue extrañado a sí mismo.

La contradicción entre la visión de la conciencia y la cosa no ha sido superada, pues ambos son unilaterales. Debido a que tanto en la Ilustración como en sus momentos anteriores —por ejemplo, cuando se piensa en la efectividad de la autoconciencia— ella produce un extrañamiento de sí misma en el ámbito de la efectividad, estos momentos son lo bueno y lo malo, porque ambos hacen alusión a un momento universal. Por ejemplo, toda conciencia procura el provecho *para sí* sustentándose en la universalidad, porque hay consenso de que todo aquel que actúa en provecho propio actúa para sí, y es un provecho para los otros, entonces lo reprochable sería lo malo que no produce un provecho para todos. En este momento la autoconciencia reconoce su sustancia, su ser doble, concebir lo que es bueno en sí, es universal, y el provecho de este bien que es para sí. Por ello se produce los momentos de lo bueno y lo malo y es como se puede ver que se van formando los juicios de lo bueno y lo malo, aunque Hegel destaca que un modo más elevado de la autoconciencia es reconocer que el poder Estatal y las riquezas también permanecen como separadas. Pero aun así estos momentos son insuficientes, puesto que las determinaciones del poder Estatal, la riqueza, lo bueno y lo malo, son determinaciones que se compenetran, o en término más hegelianos, que hay un traspaso de diferencias, en el cual los momentos no se agotan. Aunque la autoconciencia reconozca sus potencias espirituales en estas determinaciones, están extrañadas de sí mismas.⁸⁹

⁸⁹ Cf., *Ibid*, pp. 429-440.

La odisea que recorre el espíritu no tiene final, debido a que en las diferentes etapas de la alineación no se alcanza cúspide alguna. Siempre en un nuevo inicio del espíritu es necesario un vuelco revolucionario.⁹⁰ Entonces, parece que Hegel en verdad habla de un cambio realmente fuerte, pues sin dicha modificación sin parangón no se le llamaría “la Revolución”, sería una revuelta que logra modificar hasta la espiritualidad. Es decir, el salto a la libertad sólo es posibilitado por la trascendencia de la alineación:

El enigma de la cuestión es que este movimiento a través de la doble negación caracteriza a la trascendencia de *cada* etapa de la alineación, como así la totalidad de la “ciencia de la experiencia de la conciencia”, *sin excluir a lo absoluto*, aunque se haya alcanzado el objetivo y logrado una nueva unidad de los opuestos. Si finalmente ha de haber “una liberación”, un salto a la libertad, éste solo podría producirse a través de la superación de la oposición interna. Cada nueva unidad de los opuestos revela que la oposición está *dentro*.⁹¹

La palabra “revolución”⁹² describe la doble negación o la negatividad absoluta, ella está presente incluso en los absolutos. Las consecuencias sobre los absolutos y sobre la concepción de la filosofía hegeliana son notables. Pues, los absolutos no serían puntos cúlmenes, ni metas a alcanzar, más bien los absolutos son determinaciones que rebasan y transforman la realidad existente, por ello tienen en sí mismos una doble negatividad, es la transformación requiere del poder de la negatividad. Un absoluto sería la máxima determinación y diferencia que puede alcanzar el espíritu en un momento dado, pero sin ser en ningún momento un final o una “totalidad”. En este sentido, aunque se postule los absolutos, de ninguna forma plantearían alguna teleología, y habría que concebir la filosofía hegeliana bajo el método.

Destaca el papel de la libertad absoluta, porque anteriormente cuando se expuso acerca de las filosofías del ego y el extrañamiento que producen en la autoconciencia

⁹⁰ Cf., *Ibid.*, p. 119. En esta parte habla del comienzo de un nuevo espíritu, pues el espíritu al que se refiere Hegel, es el nuevo que ha nacido. Precisamente en la cita en la cual se hace referencia a la Ilustración, Hegel menciona que para superar la irreconciliable esencia absoluta y al perder sustancialidad la realidad efectiva y al no haber nada se produce una revolución que produce la libertad absoluta. p. 428. La revolución produce una revolución efectiva, véase p. 487.

⁹¹ Dunayevskaya Raya, *Filosofía y Revolución*, p. 430.

⁹² Sobre el tono la influencia de la Revolución francesa, véase también los usos de esta palabra en Véase, Hegel W. G. F., *Filosofía Real*, *op. cit.*, p. 211 y 213., pág., 251.

respecto de sí misma, se pensaba que la Ilustración debería ser un salto para la superación, pero sólo en la libertad absoluta se da este retozo entendido como una revolución⁹³.

El momento de la libertad implica la superación de una oposición interna, lo que en el terreno de la efectividad implicaría los “saltos” hacia liberación. Por ello, se iría en contracorriente de la concepción que dice que Hegel sólo se basa en el pensamiento tal y como lo expresaría Carlos Marx, y es que la superación de la contradicción interna requiere de la acción⁹⁴. Incluso, en la sección del saber Absoluto, cuando se trata de la reconciliación del espíritu con su conciencia, y en la cual curiosamente se llega a constituir una unidad donde la acción es uno de los elementos más importantes para superar su contradicción: “El obrar era el primer separar que-es-en-sí de la simplicidad del concepto y el regreso de esta separación”⁹⁵. La acción reúne tanto el momento de la separación como el de la unión y dichos momentos constituyen el llegar a ser del espíritu.

Contra este postulado se podría argüir que la acción sólo se da en el terreno del pensamiento, y más aún cuando Hegel señala que la ciencia mientras no se manifieste en la conciencia de sí del espíritu, no se manifiesta en el tiempo, es decir, la ciencia no tiene una concreción histórica porque no se ha llegado a la conciencia de ella⁹⁶. El problema es el del estatuto del pensamiento en la efectividad, y es que después referirse a términos tan abstractos, parece que el espíritu absoluto es una entidad abstracta, pero se remite insistentemente al concepto de efectividad en la *Fenomenología*.

Para Hegel sí se habla de un autoconocimiento del espíritu, en tanto que él se sabe objeto de sí mismo, pero aún así esto no es un abstracto porque todo conocer nace de la experiencia. “Pues la experiencia es precisamente esto: que el contenido —que es el espíritu— sea, en sí, sustancia, y por ende objeto de la conciencia”⁹⁷.

La radicalidad de la *Fenomenología* se centra en que la negatividad seguirá impulsa al espíritu, sea que mediante la negatividad absoluta del reconocerse a sí mismo como yo=yo y lo lleve a la naturaleza, la cual es una forma de exteriorización y en la cual el espíritu expone su llegar a ser como puro acontecer. Él mismo se contempla en su pura

⁹³ Cf., *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 428.

⁹⁴ Es muy importante hacer notar que Hegel le da un peso muy grande al obrar cuando escribe en la *Fenomenología*, él dice: el obrar es justamente el llegar a ser del espíritu en *cuanto conciencia*. Lo que ella sea *en sí*, lo sabrá ella, entonces, por su realidad efectiva *Ibid.*, p.369.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 616.

⁹⁶ Cf., *Ibid.*, p.620.

⁹⁷ Cf., *Ibid.*, p. 622.

realidad como tiempo y espacio, este último devenir en el cual él está vivo, y *su proceso de exteriorización es el que produce el sujeto*.

Pero el devenir del espíritu tiene otro lado que es el de la historia, en ella hace presente su saber como *historia* realmente efectiva.⁹⁸ En este devenir hay una negatividad absoluta igual que cuando se reconoce como tiempo, espacio y naturaleza. Esta negatividad muestra el devenir de los espíritus, precisamente porque el espíritu se enfrenta a esta negatividad desde sí mismo, por eso es necesario que el espíritu vaya dentro de sí y abandone su existencia para poder comenzar de nuevo, pero no es un inicio que cancele todo lo pasado, sino que señala que está asumido, cada nuevo comienzo presupone lo anterior, pero sin tenerlo presente. Eso explica el porqué comienza de nuevo desde un nivel más alto, por decirlo de un modo más exacto: en el nuevo comienzo implica incorporar determinaciones pasadas así como asumirlas y superarlas a partir de lo pasado; de lo contrario la filosofía hegeliana se desarrollaría por niveles. Por ello, su meta, sería el llegar a conocerse a sí mismo, pero en tanto que ese conocer revela la profundidad del espíritu —es decir, revela su concepto absoluto— implica volver a comenzar ganando más determinaciones que al ser asumidas son negadas, pero no excluidas. Aquí lo que hay que cuestionar es si absoluto quiere decir que su concepto implica la noción del todo, la diferencia es que él no existe. Esto lo han demostrado tanto los analíticos como la reflexión conjuntista de Badiou, y a su vez han mostrado que lo que existe es el conjunto de los subconjuntos. Lo absoluto es un punto límite el cual ofrece su propio rebasamiento porque en sí mismo es infinito, y éste es posibilitado por la negatividad y la negatividad absoluta. De ahí que se señale que la revelación de los absolutos en el paso del espíritu, consiste en cancelar y asumir su profundidad, es decir, su propio concepto absoluto, que no es otra cosa que su propia negatividad, lo que produce que los procesos de exteriorización del espíritu le permiten ver dentro de sí su profundidad. De ahí que en la *Fenomenología* se escriba:

La meta, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización de los espíritus tal como son en ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia, es la historia, mientras que por el lado de su organización concebida, es la ciencia del saber que aparece; tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente, y forman el recuerdo y el calvario del espíritu absoluto, la realidad efectiva,

⁹⁸ Cf., *Ibid*, p. 623-627.

la verdad y la certeza de su trono sin el cual él sería lo solitario sin vida; y sólo/ del cáliz de este reino de los espíritus le rebosa la espuma de su infinitud.⁹⁹

No se puede confundir el absoluto con la meta a la cual se llega y ya no hay nada más, después de saber que la sustancia se transforma en sujeto, es decir, que va adquiriendo más determinaciones y que regresa a su origen redimensionándolo nunca llegará a su “meta”. En el saber absoluto sólo señala un nuevo comienzo, la *Fenomenología* sólo fue el inicio, porque la negatividad, que estuvo presente hasta el final, señala que se pasará a un nuevo nivel de comprensión. De hecho, ese es el objetivo de la *Ciencia de la lógica*, pasar a la comprensión de aquella negatividad que fermenta la espuma de la infinitud y la meditación sobre el reino de los espíritus, el cual impide que el espíritu sea “Uno” y total, pero sí es un absoluto como lo es el infinito.

Una nueva dimensión al entendimiento, implica hacer patentes las determinaciones más primordiales de aquella dialéctica que permitió ir a lo hondo análisis de la *Fenomenología*.

I.III La *Ciencia de la lógica* y el principio de la libertad

El principio de la libertad no es dejado de lado en la *Ciencia de la Lógica*. Su dialéctica comprende tanto la realidad efectiva como el terreno del pensamiento, la cosa en sí kantiana no se escapa, pero tampoco los absolutos. Va a lo más primordial de las determinaciones más prístinas del pensamiento sin pretender ser meras fotografías conceptuales, pues están vistas en su devenir más nuclear: la dialéctica.

Ella es introducida en la *Ciencia de la lógica* al pie de la letra, lo que provoca que se conciba la estructura de la lógica como una espiral cuyos bucles hacen su recorrido y vuelven a regresar al mismo punto, pero a su vez avanzan. Esto implica que los conceptos son nutridos de nuevas determinaciones y que las anteriores están asumidas y superadas.

Si se asume que ya se había llegado en la *Fenomenología* al concepto de ciencia, surge una cuestión ¿Por qué Hegel se pregunta con qué debe de comenzar la *Lógica*? Se puede decir, que es necesario que el concepto de ciencia vuelva a comenzar, para irse nutriendo de más determinaciones que le permitan ampliar más el “conocimiento

⁹⁹ *Ibid*, p. 627.

absoluto”. En dicha empresa hay una advertencia es que la ciencia no puede comenzar de la nada total, porque todo lo que existe está mediado o contiene a la inmediatez. Es la vieja discusión sobre los absolutos de los filósofos antepasados. Por ello, la *Lógica* comienza con el ser, la nada y el devenir, pero el inicio nos es fácil, porque dicha *Lógica* es proceso con dos movimientos, uno que apunta hacia la realidad y otro que apunta hacia el pensamiento. Hay que habérselas con el terreno de las concepciones del pensamiento.

El mismo inicio de la *Lógica*, cuando postula al ser, la nada y el devenir, funda lo que es una doctrina de la transformación, el ser no permanece abstracto y aislado como lo sería el ser de Parménides, el ser entra en el camino de la dialéctica. La discusión es por un comienzo de “la ciencia”, el ser de Parménides no puede ser el arranque, porque precisamente no tiene una relación con lo “otro”, si tuviera que despegar tendría que ser una intermediación, el ser de Parménides es absoluto, pero no puede pasar a otro, por la misma razón de que es indeterminado.

El problema con Spinoza como con Parménides es que sus absolutos no pueden traspasar lo negativo, es decir, no pueden tener un movimiento dialéctico. No es sino hasta Fichte que se encuentra un principio incondicionado y absoluto en el cual sólo puede hallar una contradicción, en un segundo principio. Para Hegel la superación del comienzo debería estar en el mismo principio, no en uno segundo, pues tampoco sería un absoluto. Incluso acusa a Jacobi y a Kant de mantener la figura de la intuición para poder confrontar los grandes abstractos como lo son “espacio” y “tiempo”.

En la *Ciencia de la Lógica* se compara los absolutos vacíos: “todo esto es lo mismo que aquello que el hindú —cuando sin moverse exteriormente y a la vez sin movimiento interior de sensación, representación, fantasía, deseo, etc., durante años sólo mira la punta de su nariz, y sólo dice *Om, Om, Om* interiormente en sí, o bien no dice nada en absoluto— llama *Brahma*. Esta conciencia sorda, vacía, entendida como conciencia, es el *Ser*”¹⁰⁰.

También se invoca a Jacobi en las posiciones del pensamiento referente a la objetividad. En esta sección se observa cómo se avanza hacia una idea de síntesis, desde el empirismo hasta el kantismo. En donde encuentra que en Jacobi hay un retorno a la intuición, puesto que rechaza todos los métodos, postura que se critica, porque acepta como válidas las concepciones contemporáneas que avalan la visión cartesiana del método, ellas son cuestionables por no aceptar un método que pueda enfrentar lo infinito.

¹⁰⁰ *Ciencia de la Lógica*, trad., de Augusta Mondolfo Rodolfo, p. 126. Cf. *Enciclopedia de las ciencias Filosóficas*, op. cit., § 573, p. 592-597.

En este sentido sin método se entregan a la “cruda arbitrariedad de las imaginaciones y aseveraciones, a la presunción moral, a un cierto orgullo del [propio] sentir”¹⁰¹ .

Si se toma como referencia la crítica a la falta de método de los filósofos antecesores, eso implicaría en sus términos que el saber es mediado precisamente por el método, lo que no se encuentra en las diferentes filosofías, de este modo se entiende la crítica a Jacobi: postula que el contenido del saber inmediato es la verdad.¹⁰² Precisamente porque Hegel sostiene que la esencia es la unidad de la inmediatez y lo mediato. También el saber acerca de la esencia cumple con ese sentido, pues el saber es la unidad de lo inmediato y lo mediado. En este sentido si se remite todo al intuicionismo, la intuición es para la conciencia porque ella es la que hace juicio aseverativo de la intuición, entonces el contenido de la verdad que aporta la intuición es meramente subjetivo, el problema con esta concepción es que lo que se eleve a un contenido de la conciencia tiene que ser un contenido universal válido.

Pero hay una característica de lo universal, aunque si bien la ciencia en cuanto método trata de asir lo especulativo de la ciencia, lo más general y por ello lo más abstracto no hay que olvidar que:

El pensar o representarse, delante del cual está sólo un ser determinado, una existencia, tiene que ser remitido al mencionado comienzo de la ciencia, que ha realizado Parménides, quien aclaró y elevó su propio representarse y con él también el representarse de todas las épocas siguientes, al *pensamiento puro*, al ser en cuanto tal, y con esto creó el elemento de la ciencia. Aquello que es lo *primero* en la *ciencia* tuvo que mostrarse también *históricamente* como lo *primero*. Y nosotros tenemos que considerar al *Uno o ser* de los eleatas como lo primero de la ciencia del pensamiento. El *agua* y otros principios materiales semejantes *deben* por cierto ser lo universal, pero, en tanto materias, no son pensamientos puros; y los *números* no son ni el pensamiento primero simple ni el que permanece en sí, sino el que es totalmente exterior a sí mismo.¹⁰³

Una de las tesis más fuertes en la *Ciencia de la Lógica* es que el ser— entendido como lo Uno o lo primero— es histórico lo que lleva a despojarse de su velo sustancial. Es decir, lo abstracto separado de la realidad no existe y así lo ha demostrado la historia. De ahí, que en su “comienzo” aunque está postula al ser y a la nada, entra inmediatamente

¹⁰¹ *Ibid.*, §77, p 181.

¹⁰² *Ibid.*, § 65, pp. 170-171.

¹⁰³ Hegel G. W.F., *Ciencia de la lógica*, Trad. Mondolfo Rodolfo, *op. cit.*, p. 82.

el devenir. Por tanto, su comienzo se diferencia del comienzo de los demás filósofos, pues eran principios absolutos pero vacíos.

I.III.I La negatividad de los absolutos.

El método dialéctico no es tan abstracto como suele dibujarse en la academia, hay que explorar otras vías, los absolutos hegelianos, que aparecen en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*, tales como la libertad absoluta, la idea absoluta, en ellos hay una doble negatividad. Esto ofrece una visión de la integralidad de la teoría hegeliana. Lo que concierne a la *Ciencia de la lógica* sus categorías más importantes de la lógica del ser, tales como cantidad y medida, fueron consideradas relativas, no es para nada descabellado que los absolutos no son una cúspide etérea a la cual se llega y en la cual todo se acaba.

Hay un imperativo teórico, hacer notar que en la *Ciencia de la lógica* hay absolutos en reinos muy específicos, en estos territorios los absolutos son traspasables, y que por lo tanto son insuficientes, pero a final de cuentas son absolutos. Si se toma como ejemplo la “indiferencia absoluta” en la Doctrina del ser, en ella se dice que es la última determinación, no es suficiente para que del ser se traspase a la esencia, el traspasar requiere de una negatividad absoluta¹⁰⁴. Las categorías del ser cuando se pasa al terreno de la esencia e: “Incluso cuando arribamos al terreno de la esencia, terminamos con el ser y sus medidas cuantitativas, y nos volvemos a esencialidades tales como la identidad, la diferencia [...]. Las diversas categorías no se sintetizan sino que se reúnen para una lucha a muerte”¹⁰⁵. Las categorías que se enfrentan, están en una contradicción muy fuerte.

Si no se piensa la contradicción en el método hegeliano, no se ha entendido ni un comino su obra. Se tenía que derribar todas aquellas concepciones que postularan un abstracto vacío como el ser de Parménides que obedece al pie de la letra al “principio de identidad” que encuentra ecos en la lógica clásica. La mayoría de los discursos filosóficos se han sostenido en la lógica que se basa en dicho principio. Ya se había sostenido en el prólogo de la *Fenomenología* que hacía falta una “lógica”: “La proposición filosófica, como es una proposición, suscita la opinión de que se trata de la habitual relación de sujeto y predicado, y del habitual comportamiento del saber. Este comportamiento y la

¹⁰⁴ Cf., *Ibid.*, p., 334

¹⁰⁵ Dunayevskaya R., *Filosofía y Revolución*, op. cit., p. 437.

opinión del mismo los destruye el contenido filosófico de la proposición; la opinión hace la experiencia de que se mienta otra cosa distinta de lo que ella creía querer decir, y esta corrección de su opinión fuerza al saber a volver sobre la proposición y captarla ahora de otro modo”¹⁰⁶. Unas líneas adelante señala que la otra forma de captar la filosofía corresponde al movimiento dialéctico de la proposición misma, debido a que lo especulativo es lo efectivamente real¹⁰⁷. Lo que permite pensar lo especulativo es la negatividad, pero si se lee con un poco de atención, qué no es la contradicción la que está a la base, no : “El pensamiento especulativo consiste sólo en que el pensamiento mantiene firme la contradicción y en ella se mantiene firme a sí mismo; pero no en que, como acontece con la representación, se deje dominar por la contradicción y deje que sus determinaciones sean disueltas por ésta solamente en otras, o en la nada”¹⁰⁸. Cabe mencionar que no hay nada en el mundo que pueda escapar de la dialéctica, esto quiere decir que no hay una unilateralidad en la concepción sujeto-objeto, no hay un dualismo y por lo tanto un primado de lo abstracto, aunque el mismo Hegel sea muy abstracto no quiere decir que sus abstracciones en realidad postulen una separación entre la esfera del pensamiento y la esfera de la efectividad.

Como se había sostenido desde el principio, los absolutos no podrían concebirse sin la contradicción y sin la negatividad absoluta, pero entonces qué es lo que pasa con los absolutos. Si bien hay una completa equiparabilidad entre lo dialéctico y lo real, cómo se puede hablar de la existencia de los absolutos y no decir que estos son un mero abstracto:

Lo absoluto es la forma absoluta, que, en tanto división en dos de él, es totalmente idéntica consigo misma; es lo negativo como negativo, o sea lo que coincide consigo mismo y que solamente así es la absoluta identidad consigo mismo, que es también *indiferente frente a sus diferencias* contenido no es sino esta exposición misma, o sea es *contenido* absoluto. Por consiguiente el contenido no es sino esta exposición misma

Lo absoluto, considerado como este movimiento de la exposición, que se lleva a sí mismo, como *modo y manera*, que es su absoluta identidad con sí mismo, es *expresión* no de algo interior, ni frente a otro, sino sólo como absoluto manifestarse por sí mismo; y así es *realidad*

¹⁰⁹.

¹⁰⁶ Hegel, *Fenomenología*, *op. cit.*, p. 153.

¹⁰⁷ *Cf.*, *Ibid.*, p. 154.

¹⁰⁸ Hegel G.W.F., *Ciencia de la lógica*, trad. Mondolfo, *op. cit.*, p. 387.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 474.

Lo absoluto es división de sí mismo, pero el mismo es contradictorio porque es idéntico a sí mismo, desde ahí se va trazando la negatividad absoluta, que lo lleva a ponerse a sí mismo como un idéntico, pero que es indiferente, pero la verdadera identidad era la diferencia. Ahora está negado, sin embargo, no es la simple negación lógica que dice que la doble negación es un sí, aquí es un principio de movimiento que lleva a mostrarse por sí mismo y para sí mismo, en él lleva el principio de la personalidad. Pero sigue vigente las preguntas: dónde y cómo se muestra por sí mismo lo absoluto: una posible respuesta es sorprendente:

El pensamiento filosófico libre se halla inmediatamente vinculado con la libertad práctica por un nexo que consiste en que, así como aquél es pensamiento del objeto absoluto, general y esencial, ésta al pensarse, se da a sí misma la determinación general. El pensar es siempre reducir algo a su forma general, de tal modo que el pensamiento, en primer lugar, hace de lo general su objeto o determina lo objetivo; y, en segundo lugar, esto lleva también consigo el que, al conocer y saber ahora este algo general del objetivo e infinito, me mantengo yo mismo, al mismo tiempo, en el punto de vista de la objetividad frente a ello.

Por razón de esta conexión general de la libertad política con la libertad de pensamiento, la filosofía solo aparece en la historia allí donde la medida en que se crean constituciones libres.”¹¹⁰.

El pensamiento filosófico que por antonomasia es abstracto establece en primera instancia su vínculo con un objeto que es absoluto, esta determinación del pensar filosófico es la libertad práctica porque ella misma se da la determinación. Es un horizonte lo que le ofrece el objeto absoluto al pensamiento filosófico, y una vez confrontándose con él, la misma libertad del pensamiento excita a seguir en ese mismo pensamiento. Más abajo se ofrece otro indicador, la política y el pensamiento están unidos por la libertad de cada cual. La constitución que presupone a la libertad, es un elemento que aparece ahí donde hay filosofía porque “La constitución presupone aquella conciencia del espíritu y, viceversa, el espíritu presupone la constitución, pues el espíritu efectivamente real solamente posee la conciencia determinada de sus principios en tanto están presentes ante él como EXISTENTES”¹¹¹. De este modo parece que no hay distancia inalcanzable entre el pensamiento y la realidad, lo que hay es un índice infinito y absoluto, que es el objeto

¹¹⁰ *Historia de la filosofía, op. cit.* p. 92. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en el párrafo § 17, propone como es que la filosofía nace principalmente como libertad., pp. 119-120.

¹¹¹ **Hegel G.W.F.**, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §540. p. 556. Mayúsculas Mías.

absoluto que propone, si este objeto no fuera infinito y no tuviera dentro de sí a la negatividad absoluta, el pensamiento se detendría y con ello el modo de ser ahí. Pero la libertad muestra que entre el campo de la idea y el terreno de la práctica no hay una separación, la libertad cristaliza en su propio devenir: el pensamiento y la efectividad.

De ninguna idea se sabe de manera tan generalizada que se trata de una idea indeterminada, con muchos significados y capaz de los mayores malentendidos, a los cuales se encuentra realmente sometida, como la idea de libertad-, y ninguna otra idea circula con tanta inconsciencia. Siendo el espíritu libre el espíritu efectivamente real, resulta que los malentendidos acerca de él tienen consecuencias prácticas más terribles que cualquier otra cosa, *una vez que los individuos y los pueblos han captado en su representación el concepto abstracto de la libertad que está-siendo para sí, representación que tiene una fuerza invencible precisamente porque ella es la esencia propia del espíritu, y por cierto incluso como realidad efectiva suya*. Partes enteras de la tierra, África y Oriente, no han poseído nunca esta idea y no la tienen todavía; los griegos y los romanos, Platón y Aristóteles, e incluso los estoicos, tampoco la han tenido; sólo sabían, por el contrario, que el ser humano es efectivamente libre por nacimiento (como ciudadano ateniense, espartano, etc.) o por fuerza de carácter, por educación, por medio de la filosofía (el sabio es libre incluso como esclavo y en cadenas). Esta idea ha venido al mundo por medio del cristianismo, según el cual el individuo en cuanto tal tiene un valor infinito por cuanto siendo él objeto y fin del amor de Dios, está destinado a tener su relación absoluta con Dios en cuanto espíritu y en tener ese espíritu en su interior, esto es, que el ser humano está en «determinado a la libertad suprema. Si en la religión en cuanto tal el ser humano conoce como esencia suya su relación con el espíritu absoluto, tiene él además al espíritu divino también presente en cuanto está caminando en la esfera de la existencia mundana, como sustancia del estado, de la familia, etc. Estas relaciones son configuradas por aquel espíritu, y ellas mismas se constituyen de tal manera adecuadas a él, que en la misma medida y en virtud de esa EXISTENCIA el talante de la eticidad se hace habitante al singular y éste entonces, en esta esfera de la EXISTENCIA particular, del presente sentir y querer, es efectivamente libre.¹¹²

Aquel concepto desarrollado minuciosamente en los terrenos de lo abstracto tiene su concreción en la práctica de la liberación. Precisamente, la libertad sería aquello que rebasa a la doctrina de la esencia. El rebasamiento fue de la doctrina de la esencia al concepto y del concepto al sujeto libre, para después llegar a la Idea absoluta, en la cual está presente el concepto de libertad.

El rebasamiento sólo es posible si una doble negación lo opera en el ámbito de la efectividad. Es de suma importancia este concepto porque cifra la parte medular del

¹¹² *Ibid.*, §482 pp. 520.

“método”, y más aún la libertad absoluta contiene esta determinación, sería una categoría que tiene herencias desde la Revolución francesa. El concepto de doble negación también está involucrado el silogismo que involucra lo universal, lo particular y lo singular.

La negatividad considerada constituye ahora el *punto de repliegue* del movimiento del concepto. Es el *punto simple de la referencia negativa* a sí mismo, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica, que tiene todo lo verdadero en sí mismo, y por cuyo medio ella solamente es un verdadero: en efecto, sólo sobre esta subjetividad se funda la eliminación de la oposición entre concepto y realidad y la unidad, que es la verdad. —El *segundo* negativo, lo negativo de lo negativo, al que llegamos, consiste en aquella eliminación de la contradicción; pero, tampoco él constituye una *actividad de una reflexión extrínseca*, tal como no lo es la contradicción, sino que es el *momento más íntimo, más objetivo* de la vida y del espíritu, por cuyo medio éste llega a ser un *sujeto*, una *persona*, un *libre*. —La *relación de lo negativo consigo mismo* tiene que considerarse como la *segunda premisa* de todo el silogismo.¹¹³

La negatividad que recorre el silogismo y sintetiza la *Ciencia de la lógica* es la segunda premisa, además es un medio por lo cual se llega a la personalidad libre. Libertad, absoluto y doble negatividad, son caras del mismo lado, la emancipación.

Retomando el hilo de esta cita, el silogismo al que se refiere Hegel es aquel que equipara a lo analítico a lo sintético en el movimiento mismo del concepto. En una primera premisa, lo analítico y sintético están separados y en oposición, a esto se le considera el momento analítico, pero aún en esta premisa hay traspaso de diferencias entre lo analítico y lo sintético, y si ocurre esto es porque hay una contradicción, una negatividad que ya está operando, de ahí que se necesite una negatividad más que le infunda movimiento y subjetividad. La segunda premisa a considerar es aquella donde se plantea la relación de lo negativo con lo negativo, esto implica que es la relación de lo distinto respecto de su distinto de consigo mismo, es la premisa que se refiere a la individualidad y al otro, es la facultad del conocer del momento dialéctico, una de las más altas abstracciones. Lo cual consistía en poner lo universal en el sujeto, y sólo se llega a ser sujeto mediante su propia negatividad, por ello la absoluta negatividad como momento de la mediación absoluta es también la unidad del movimiento del concepto en el método. Esta doble negatividad, es la subjetividad y su alma.

¹¹³ Hegel G.W. F, *Ciencia de la lógica*, op. cit., p.573. Cursivas en el original.

Hasta aquí, baste lo dicho para señalar que Hegel, pese que está escribiendo una de las obras más abstractas de la historia de la filosofía, no quiere decir que sus abstracciones estén fuera de toda acción. Al contrario, la idea de libertad, aunque pertenezca al linaje de la idea absoluta, toma parte en la liberación de los pueblos y de los hombres. Aún desde el método, es sospecho que él plantee una idea reaccionaria o conservadora hacia la Revolución, mas bien trata de asir con sus propios recursos filosóficos los secretos teóricos de la Revolución como proceso.

I.IV La monarquía ideal en las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* de Hegel

Las líneas fundamentales de la filosofía del Derecho y las *Lecciones de filosofía de la historia* no sólo demuestran que Hegel conservó su simpatía por la Revolución francesa y que buscó concretar sus ideales, ambas obras terminan de demostrar que pensó en su obra a la Revolución francesa como un momento de la doble negatividad y efectividad.

Es un texto sumamente polémico que ha significado un anatema para dicho filósofo, a partir de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* se llega decir que él era un filósofo al servicio de la monarquía absoluta y que su filosofía justificó el régimen de Federico II y Federico III, éste último fue un verdadero déspota.

El malentendido comienza con el prólogo: “*Lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional*”¹¹⁴. Y en la *Filosofía del derecho* en el parágrafo 273:) de la subjetividad como la decisión última de la voluntad, el poder del príncipe. En el que los distintos poderes están conectados en una unidad individual, que es la cúspide y el comienzo de todo: la monarquía constitucional.¹¹⁵

Esto no fue muy bien recibido por los hegelianos de derecha. Desgraciadamente la frase: lo que es racional es real, se interpretó como una justificación de los actos del Estado prusiano, y es que en este texto escribe en el parágrafo 258: “El Estado en cuanto

¹¹⁴ Hegel W.G.F, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, en *Hegel II*, 1ª ed., trad. y notas de Ma. Del Carmen Paredes Martin, Madrid, Gredos, 2010, p. 21.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 252.

realidad efectiva de la voluntad sustancial, realidad que él tiene en la *autoconciencia*, particular elevada a su universalidad, es lo racional en sí y para sí”¹¹⁶. Entonces, sería muy fácil para sus contemporáneos sostener que había una justificación de la “monarquía” a través de “la racionalidad”, pues su actuar sería incuestionable debido a que el Estado está empatado con la universalidad, por lo cual tiene un poder absoluto. Si en estas interpretaciones se considera el contexto: podría sostenerse que Napoleón Bonaparte es derrotado en Alemania e inicia la restauración de la monarquía alemana, es fácil pensar que en verdad era un partidario de la restauración monárquica y él era el filósofo al servicio de dicho régimen despótico. Tal y como lo interpretó Rudolf Haym, quien fue uno de los primeros en sostener que Hegel era el filósofo del Estado prusiano. Opinión mítica que ha acompañado su nombre durante toda su historia.¹¹⁷

Pero hay otras evidencias que dibujan un pensamiento revolucionario a lo largo de su obra, los ideales de la Revolución francesa están, de alguna u otra forma, plasmados en las *Líneas fundamentales sobre la filosofía del Derecho*.

Para dar muestra de esto se procede por tres vías que señalan los mal entendidos; en la primera se hace una apología sobre el contexto de la obra, en el cual se muestra un tono completamente revolucionario; el contexto le da más significados a la obra. Una sola palabra fuera de contexto, pierde todo su significado. En la segunda vía desde el mismo contenido de la obra, se mostrará qué ideales de la Revolución francesa lograron camuflarse para proclamarse con una bandera victoriosa; y, por último, se realiza una pequeña revisión del método hegeliano en dicha obra, que en hipótesis dará otra cara muy diferente de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*.

I.IV.I El contexto de la *Filosofía del derecho*

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 256.

¹¹⁷ Los estudios realizados por Jacques D’hont y Terry Pinkard desmontan estos mitos. Lo hacen desde su biografía, así como desde su obra. No hay que perder de vista los mitos que generó los efectos de su filosofía y cómo la filosofía de Hegel fue juzgada a partir de estos efectos, mas no desde los postulados de sus obras. Véase, Henning Otman, *Hegel and Political Trends: A criticism of the political Hegel Legends*, en Jon Stewart, *The Hegel Myths and Legends*, Northwestern University Press, Evanston, 1996., pp. 53-70.

Terry Pinkard y Jacques D'hont logran cuestionar la biografía hecha por uno de los alumnos de Hegel: Karl Rosenkranz, muestran el contexto de la obra de Hegel.

El primer punto a aclarar es: cuál era la ideología política de Hegel en 1821.

Ambos biógrafos señalan que Hegel conservó hasta sus últimos momentos de vida, los ideales de la Revolución francesa, pero estos no eran tratados como tal en la mayoría de su obra, entonces la pregunta es ¿Por qué Hegel pese a tener una clara postura contra a la monarquía prusiana postula una monarquía constitucional y no una república? Es muy fácil considerar los hechos de una forma inmediata: al postular una monarquía constitucional era partidario del absolutismo, por lo que *ipso facto* queda descartado que pudiera seguir los ideales de la Revolución francesa; que se hayan conservado elementos feudales en dicha obra constituye otra prueba fehaciente de que era un total partidario de la restauración, entendiendo que la restauración es la vuelta del viejo régimen monárquico a Alemania. Estos hechos leídos de forma rápida en dicha obra parecen confirmar el sello de reaccionario. Pero curiosamente, bajo el contexto significan otra cosa.

Hegel durante mucho tiempo, trató de escapar a la censura. Desde sus inicios en Tubinga, escribió obras realmente subversivas, aunque él trabajaba para la aristocracia patricia, llegó a publicar el panfleto que se consideró más subversivo que los producidos por los mismos jacobinos, es la traducción comentada a las *Cartas* de Jean Jacques Cart¹¹⁸. Muchas de las obras que fueron realmente subversivas como los escritos de juventud sólo fueron leídas por algunos amigos cercanos de Hegel o por personas que no representarían un peligro; pero tales nunca fueron publicadas y no conocieron la luz editorial, sólo tras su muerte se conocieron muchas obras que él no publicó en su época de juventud. El panfleto subversivo se descubrió en 1834, tres años después de su muerte.

La razón es que la policía prusiana revisaba la correspondencia y realizaba arrestos en función de lo que encontraba en ella, se podían acusar de muchas cosas y las penas eran tan variadas que podían implicar una muerte tortuosa o los más distintos castigos, la prisión era lo menos doloroso. De ahí que una publicación de un libro con contenidos diferentes a la ideología propagada por la monarquía era más peligrosa que una carta.

¹¹⁸ Cf., D'hondt Jacques, *Hegel*, trad. Carlos Pujol, México, Tusquets, 2013, p. 308, 88, 132. El panfleto se encuentra en Hegel G.W.F, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, edic. y trad. José María Ripalda, Madrid, EFE, 2014, pp. 352- 362. **Aunque se prefiere** la siguiente versión, Hegel, *Escritos de juventud*, 1ª edic, trad. José María Ripalda y Zoltan Szankay, Madrid, EFE, 1978, p. 183-194.

No había una libertad de expresión en los tiempos de Hegel y resalta el hecho de que lo que no publicó en vida sea de un gran contenido subversivo y revolucionario, mientras lo que publicaba estaba completamente moderado, lo cual no significa que no haya logrado camuflar los ideales de la Revolución en sus obras. Es un hecho que él desde joven tuvo que guardar las apariencias en lo que publicaba de lo contrario sería arrestado y sufriría severos castigos inimaginables. Ripalda señala nunca hubiera podido acceder a los recursos para llevar una vida “burguesa”.

La gran pregunta es si esta circunstancia fue constante durante toda la vida de Hegel, la respuesta es que no sólo fue así, sino que en medida proporcional de su fama fue aumentando la prudencia editorial por su parte. Pues mientras más fama su obra más rondaban los espías del régimen prusiano en sus cursos o roían sus publicaciones. La razón, no había monarca alguno que no temiera ser decapitado como Luis XVI, el poder aristócrata no estaba dispuesto a perder ni un solo ápice de poder, tal es el hecho que la promulgación de una constitución fue siempre retrasada, no es sino hasta 1848, que se promulga la primera constitución de Alemania.

En cuanto al contexto de la redacción de las *Líneas fundamentales del derecho*, sería pertinente hacer notar tres hechos que señala tanto Terry Pinkard como Jacques D'Hond. Primero, casi todos los ayudantes de Hegel fueron arrestados por pertenecer a los “demagogos” quienes presentaban características subversivas, es decir, tenían una ideología que se inclinaba hacia la república. Segundo, la prohibición de pronunciarse a favor de una constitución en Alemania. Tercero, él confiesa a sus círculos amistosos, que año tras año celebraba la toma de la Bastilla. Bajo estos elementos se redactó las *Líneas Fundamentales del Derecho*, y bajo otros que quizás también influyeron, pero interesa los elementos decisivos que pudieron haber incidido en la escritura de su filosofía.

Gustav Asverus fue uno de los primeros discípulos de Hegel en Heidelberg. Su padre fue abogado de Schelling y de Hegel en Jena, había asesorado a este en los problemas legales relacionados con la publicación de la *Fenomenología*. Convivió con personajes muy cercanos al filósofo, fue amigo de Julius Niethammer y del cuñado de Hegel, Gottlieb von Tucher.¹¹⁹

El 23 de marzo de 1819, Karl Sand asesina a Kotzebue. Karl Sand era parte de los famosos “demagogos” en el ala más radical que busca una reforma política y una constitución en Alemania, el círculo llamado los “demagogos” eran considerados por las

¹¹⁹ Cf., Pinkard Terry, *Hegel, op. cit.* 555.

autoridades alemanas como jacobinos que buscaban no sólo una constitución sino derrocar a la monarquía, es decir, revolucionarios y subversivos. Kotzebue era un dramaturgo reaccionario que trabaja para la monarquía prusiana como un informante de las tendencias jacobinas en las universidades de Alemania. Siguiéron otros tipos de asesinatos de mismo estilo, pero este en particular logró atemorizar a la aristocracia por lo cual se inició una verdadera cacería de brujas en Alemania, se buscaba eliminar todas las tendencias jacobinas en las universidades, incluyendo a estudiantes y profesores. Tal fue la magnitud de la represión que el reconocido profesor de la universidad Berlín “De Wette” tras escribir una carta consolando a la madre de Sand, fue destituido de la universidad¹²⁰

Quince días después Asverus fue encarcelado durante catorce días, aunque no había ninguna evidencia de su conexión con Karl Sand. Asverus “cometió una naturalidad” que se convirtió en un error grave, el 29 de abril de 1819 escribió una carta a un amigo, en la que alababa a Sand, ensalzaba a Hegel y afirmaba que, salvo De Wette, Hegel y Hasse, todos los demás profesores de Berlín eran unos cobardes¹²¹. En este contexto, era claro, Hegel para la policía prusiana formaba parte de los sospechosos de jacobinismo.

Asverus, por su naturalidad de su correspondencia a una carta a sus padres es puesto en prisión otra vez, el contenido: alabanzas dirigidas a Hegel y el deseo de una patria unificada, se le acusó de ser un demagogo, es decir, de ser un completo subversivo. El maestro haciendo uso de sus relaciones interpersonales logra interceder por Asverus.

Hay otros ejemplos de personas muy cercanas a Hegel que fueron perseguidos y arrestados por simpatizar con ideales revolucionarios, reformadores, republicanos o liberales. Está Föster quien fue cofundador de las *Burschenschaft*, o vistos como los demagogos por el poder estatal.

Otro caso notable fue Friedrich Wilhelm Carové, influido por Hegel era de una postura moderada, su participación política consistía en manifestarse contra el antisemitismo y la galofobia. Aunque era moderado ideológicamente iría más lejos, pues no solo buscó la unidad alemana, era partidario del liberalismo y de la instauración de una constitución parlamentaria, más tarde se haría sansimoniano, podría decirse socialista. La policía ya había levantado cargos contra Carové, tuvo que abandonar la

¹²⁰ D'hondt Jacques, *Hegel, op. cit.*, p. 283.

¹²¹ Pinkard Terry, *Hegel. op. cit.*, p. 553.

ayudantía en Berlín y fue proscrito de todas las universidades. Hegel siempre trató de ayudar a Carové, pero no pudo lograr mucho.

Leopold Von Henning¹²², la policía intercepta correspondencia en la que Alaba a Napoleón, es decir, alaba al usurpador y heredero de la Revolución francesa. Henning era quien proporcionaba a Hegel documentos secretos sobre Napoleón, textos prohibidos en Prusia. Este es el caso sobre el cual se tiene testimonio sobre algo peculiar, Hegel organiza un grupo de estudiantes, seguramente “demagogos”, para visitar de forma clandestina en prisión¹²³. Hegel siempre intervino a favor de todos sus allegados. Curiosamente la mayoría de sus allegados eran considerados como subversivos o revolucionarios.

Punto número dos: un elemento importante que incidiría en la escritura de cualquier intelectual berlinés es que no quisiera ser reprimido por la monarquía. No era de extrañarse que la monarquía prusiana temiera tanto a las ideas, ya se había pasado del ámbito de lo ideal al ámbito de la acción, el asesinato de Kotzebue sería la más clara evidencia de este pasaje peligroso. Además, los intelectuales tenían un peso social fuerte, de ahí que le temieran las *Burschenschaft que eran las asociaciones estudiantiles que buscaban algún régimen diferente al de la monarquía*. Este miedo se concreta en las siguientes medidas de la monarquía:

El rey ordenó inmediatamente a su canciller, Hardenberg, que, utilizando el asesinato de Kotzebue como pretexto, *publicara un decreto que revocase todos los proyectos de introducción de la Constitución, incluyendo el Gobierno representativo que el propio rey había prometido anteriormente al pueblo prusiano*. Metternich consiguió persuadir también al rey de que participara en una reunión con otros gobernantes alemanes [...] en el balneario de Karlsbad en los días 6 al 31 de agosto de 1819.

El resultado de aquella reunión fueron los decretos de Karlsbad, que incluían cuatro disposiciones esenciales para la represión política:

Primera: *que todo conferenciante o profesor de una universidad alemana que se mostrase hostil al orden público o socavase los principios básicos del Estado —en otras palabras, que demostrase ser un "subversivo", o un "demagogo"— quedaría inmediatamente despedido, y cada universidad contaría con una comisión supervisora nombrada por el Gobierno para comprobar si los profesores o los alumnos eran culpables de tal delito; además, ninguna otra universidad alemana podría contratar los servicios de un profesor que hubiese sido despedido por estos motivos.*

¹²² D'hondt Jacques, *Hegel, op. cit.*, pp. 293-294.

¹²³ Cf., Pinkard Terry, *Hegel., op. cit.*, pp. 568-569.

Segunda: una ley de prensa que establecía una comisión para censurar efectivamente todo artículo, libro o revista que se publicasen en el territorio de toda la Confederación alemana.

Tercera: quedaría constituida en Maguncia una comisión investigadora con amplios poderes para descubrir "demagogos".

Cuarta y última: se creaban unos fuertes poderes ejecutivos que la Confederación podría utilizar contra los estados miembros rebeldes —es decir, contra los estados que se negasen a participar en la represión que estos decretos ordenaban.

En septiembre de 1819, la Dieta federal de la confederación alemana dio a estos decretos el carácter de ley, y los prusianos procedieron a aplicarlos con especial ardor.¹²⁴

Estas prohibiciones marcarían el destino de la mayoría de los que fueron cercanos a Hegel, de ahí que él hiciera todo lo posible por camuflar sus intenciones revolucionarias en sus escritos. Desde joven, solía no utilizar el correo convencional para no ser descubierto y siempre hay alguna diferencia entre lo que escribió, pero no publicó y los escritos que vieron la luz de la prensa. Pero aquí nótese la fecha de este edicto, casi finales de 1819 y la fecha de la publicación de las *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho* (finales de 1820), la pregunta es: ¿Hegel desde su posición podría haber pronunciado una república liberal democrática frente a esos edictos en Berlín? ¿Si quisiera hacer la revolución la haría con los universitarios? ¿Con los banqueros francmasones? No tenía las condiciones si quiera para postular una república, quien lo hizo tuvo que dejar todo y emigrar a Estados Unidos.

I.IV.II La ideología política de Hegel

La *Filosofía del derecho* se acabó de redactar en el mes de junio, y fue publicado a finales de 1820, lo que haría que se catalogara en el año de 1821.¹²⁵

En julio de 1820 realiza un viaje al poblado Dresde en compañía de Gans, de Föster y de otros amigos e intelectuales. Este viaje fue seguido de cerca por la policía y lo documentó que Hegel se hospedó en el Mesón La Estrella Azul¹²⁶. Cuando a Hegel le ofrecen el vino local, él lo rechaza y pide botellas del champan más caro, el Sillery. Con

¹²⁴ *Ibid.*, p. 557. *Cursivas Mías.*

¹²⁵ *Cf.*, *Ibid.*, p. 577.

¹²⁶ *Cf.*, D'hondt, *Hegel, op. cit.*, p. 283.

este champan en mano se levanta dice lo siguiente: “Alzo esta copa por el 14 de julio de 1789, ¡por la toma de la Bastilla!”¹²⁷. A un mes de terminar su *Filosofía del derecho*, brinda por la Revolución francesa, parecería que no era un reaccionario, por lo menos en su vida. Ahora su obra.

I.IV.III *Las líneas fundamentales de la filosofía del Derecho de Hegel*

En el prólogo de *Las líneas fundamentales de la filosofía del Derecho* hay afirmaciones que le costaron la fama de reaccionario. Incluso, su sistema y su método se interpreta en función de estos prejuicios. Por ejemplo si se habla de la racionalidad de la realidad a ésta se le interpreta lejos de la dialéctica, pues se concibe una razón instrumental a favor del Estado, una razón teleológica lineal, pues es muy cómodo sostener que incluso la historia como tiene algo de racional, sigue un fin lineal y por ello es teleológica, cuando la razón a la que apela Hegel es la dialéctica que no es lineal, y en ese simple sentido no sería teleológica, habría que postular una teleología dialéctica que no se concibe sin serios problemas.

La propuesta es interpretar a esta obra desde su contexto, desde su método y sin los prejuicios que lejos de ayudar, simplifican algo que es complejo, más no complicado. Es cierto que tiene un lenguaje atropellado, difícil, pero no imposible. El pensamiento hegeliano es complejo porque se forjó y acendró al calor de la negatividad doble, de la contradicción, del devenir, del silogismo y del poder de lo abstracto: el espíritu. Pero aún más importante, siempre apuntó hacia la libertad en un medio que necesitaba oprimirla: la monarquía absoluta alemana.

Es imperativo aclarar el prólogo pues se utilizó para dirimir diferencias teóricas y existenciales con Fries¹²⁸, Schleiermacher y De Wette. Hegel siempre caracterizó a Fries como un «líder de esa insustancial brigada de los llamados filósofos», pasando luego a calificar su filosofía de “superficial” y destructora de la sustancia del Estado. Mientras que Fries divulgaba que Hegel buscaba basar todas las relaciones sociales en simples emociones, en lugar de fundarlas en el pensamiento racional, una idea que iba contra todo

¹²⁷ Pinkard Terry, *Hegel. Una biografía, op. cit.*, p. 570.

¹²⁸ Cf., Hegel W. G. F., *The letters*, Trad. Clark Butler y Christiane Seiler, INDIANA UNIVERSITY PRESS, Bloomington, 1984, pp. 93-97.

tipo de orden ético. Muchas de las afirmaciones de Hegel iban contra el mote que le había fabricado Fries. No era la primera ocasión que en una de sus obras se buscaba ajustar cuentas con Fries. Hegel ya había criticado la doctrina de Fries en *La Ciencia de la Lógica* pues su rival había postulado que la lógica tiene un antecedente antropológico.¹²⁹ La crítica a Fries en las *Líneas Fundamentales de la filosofía del derecho* consiste en que su filosofía piensa el Estado, justifica la toma del poder por la pura volición subjetiva, es decir, tomar parte en el Estado sin más, y en la redacción queda muy claro que se refiere a un individuo que toma parte en los asuntos del Estado sin una justificación más que poseer cierta filosofía, pero sin la dirección una idea de verdad, pues lo verdadero surgiría de lo que cada quien tenga como verdadero¹³⁰. El monarca determina despóticamente aquello que es verdadero y le conviene al Estado, mas no por una verdad que sólo se muestra en lo racional de lo negativo de la dialéctica, es decir, no es un Estado racional y por ello ilegítimo.

También procederá a acabar con aquellos enemigos teóricos: De Wette y Schleiermacher. “Por supuesto, esta posición adoptará la forma de la religiosidad, ¡pues de qué recurso no ha echado mano para justificarse! Con la devoción y la Biblia han pretendido la máxima justificación para despreciar el orden ético y la objetividad de las leyes. Pues, en efecto, la religiosidad envuelve en una simple intuición del sentimiento lo que en el mundo se presenta como un reino orgánico de verdades diferenciadas”.¹³¹

Este pasaje es la continuación de las tesis complementadas fuera de lugar de Fries, además arremetía contra Schleiermacher y De Wette, Hegel estaba en desacuerdo con sus interpretaciones religiosas y teológicas como lo confirma en una carta en la que hace referencia a su *Filosofía del derecho* el 9 de Mayo de 1821 escrita a Baud¹³². Hegel señalaría que los maleficios de estas doctrinas producían malestares sociales, aprovechó la ocasión para aludir veladamente a la carta que De Wette había escrito a la madre de Sand, el asesino de Kouetzube:

¹²⁹ Cf., Hegel W. G. F., *Ciencia de la Lógica*, 4ª edic, trad. Augusta y Mondolfo Rodolfo, Solar Hachette, Buenos Aires, 1974, pp. 68-69.

¹³⁰ Hegel W. G. F., *Líneas Fundamentales de la filosofía del Derecho*, en *Hegel II, op. cit.*, pp. 15-16.

¹³¹ Hegel G.W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, 2ª edic., trad. Juan Luis Verma, Edhasa, Barcelona, 1999, p. 53.

¹³² Cf., Hegel G. W. F., *The letters, op. cit.*, p. 459-460.

Pero el distintivo característico que lleva en la frente es el odio a la ley. Que el derecho y la eticidad, así como el mundo efectivo del derecho y de lo ético, sean captados por el pensamiento, que mediante el pensamiento se den la forma de la racionalidad, es decir, la universalidad y la determinidad, todo esto, la ley, es lo que con razón se considera como su mayor enemigo ese sentimiento que se reserva beneplácito, esa conciencia moral que coloca el derecho en la convicción subjetiva.¹³³

Es decir, de las tonterías que proponía el círculo Fries, Schleiermacher y De Wette se derivaban los peligros más oscuros para la monarquía. En cuanto al asesinato de San, De Wette captó la indirecta, e inmediatamente le escribió enfurecido a Schleiermacher, calificando de “libelo” estas palabras y comentando las «terribles cosas que sobre Hegel se decían en la actualidad»¹³⁴. Pero Fries y de Wette ya habían sido destituidos de su cargo, por lo que su prólogo quedaba fuera de lugar.

Rudolf Haym criticó la idea: *lo que es racional, eso es efectivamente real; y lo que es efectivamente real, eso es racional*. Haym identificaría el Estado con los predicados de lo divino. Las categorías de lo absoluto, razón y la sustancia ética serían las que deifican la monarquía.¹³⁵ Hegel tuvo que aclarar el significado de esta frase en el parágrafo seis de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.¹³⁶ Y la corrección quiere decir que el contenido de la filosofía es la realidad efectiva, lo realmente efectivo es un concepto que apela a la filosofía misma, y no todo suceder merece el nombre de “realidad efectiva”. Que lo efectivamente real es racional quiere decir que no hay dos mundos distintos, no hay existencia que no sea racional puesto que sí es racional se puede acceder a su verdad mediante la razón. Ella es nombrada de otro modo: “llamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos que parecen absolutamente separados traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de estar separados] se elimina”¹³⁷. La realidad que es racional habla de una reconciliación entre la “idea y lo real”, pues la idea se realiza. Dicho razonamiento es remitido a la doctrina de la esencia de la *Ciencia de la Lógica*, este sentido permanece en la *Filosofía*

¹³³ Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, en Hegel II, *op. cit.*, pp. 17-18.

¹³⁴ Pinkard Terry, *Hegel. Una biografía*, pp. 555-580.

¹³⁵ Cf., Ritter Joachim, *Hegel and French Revolution, op., cit.*, pp.34-36. Cf., Weil Eric, *Hegel y el Estado*, trad. el aleph. com. 1939, p. 39.

¹³⁶ Hegel G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Alianza editorial, Madrid, 1999, pp. 105-107.

¹³⁷ Hegel G. W. F, *Ciencia de la Lógica, op. cit.*, p. 136-137.

del Derecho, donde el concepto de Estado se correspondería con la Idea y con lo racional, por ello, sería un Estado que fuera dialéctico, racional es menos escandaloso que dialéctico. Ante el malentendido se encuentra lo siguiente:

Así, pues este tratado, en cuanto que contiene la ciencia del Estado, no debe de ser otra cosa que el intento de concebir y exponer el Estado *como algo en sí racional*. En cuanto escrito filosófico tiene que estar completamente alejado de construir un Estado tal como debe de ser; la enseñanza que puede hallarse en él no puede dirigirse a enseñar al *Estado tal como debe de ser*; sino más bien cómo él, el universo ético, debe llegar a ser conocido.¹³⁸

Hegel es muy claro, el Estado del que está hablando es diferente del Estado prusiano, es un Estado ideal que se corresponde con el universo ético. Entonces se propone algo que no es, ni tiene que deber ser, sino algo que podría existir, ¿Propondría una utopía? Son los caminos de Hegel.

Hay varias claves para leer la *Filosofía del Derecho*, una de ellas es el ideal que hereda de la Revolución francesa, la libertad. Se podría argüir que alrededor de la libertad se elabora la *Filosofía del Derecho*. Se lee en la introducción parágrafo cuarto: “El terreno del derecho es en general lo espiritual, y su lugar más próximo y su punto de partida la voluntad, que es libre, de modo que la libertad, constituye su esencia y determinación, y el sistema del derecho, es el reino de la libertad efectivamente realizada, el espíritu mismo como una segunda naturaleza”¹³⁹

Aunque es un hecho que este ideal proviene de la Revolución francesa, Hegel mismo lo señala en su *Filosofía de la historia*:¹⁴⁰ hay una correspondencia entre la filosofía y la Revolución francesa, cómo ésta tuvo su influencia en la filosofía y cómo la filosofía pudo haber incidido en la Revolución Francesa. El argumento con más precisión es el siguiente, la libertad es la sustancia del espíritu, la filosofía especulativa aprende que todas las propiedades del espíritu subsisten gracias a la libertad, de ahí que la filosofía especulativa tenga como único criterio de verdad a la libertad¹⁴¹, es el único axioma. La autoconciencia es un proceso mediante el cual se cae en cuenta de la libertad, el desarrollo de la autoconciencia siempre ha sido de carácter histórico, no podría decirse que hay un sujeto

¹³⁸ Hegel G. W.F., *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, en *Hegel II, op. cit.*, p. 22-23.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁴⁰ *Cf.*, Hegel, G. W. F, *Filosofía de la Historia, op. cit.*, pp.769-785.

¹⁴¹ *Ibid.*, *Filosofía de la historia*, p. 330.

sustraído del proceso histórico. Entonces, hay una clara unión entre la consciencia de la libertad y la historia en la cual se genera esta autoconciencia, pero esa conexión es más profunda porque “La historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad, un progreso en la conciencia de la libertad”¹⁴². La libertad tiene dos acepciones, como voluntad ideal y como una característica de la Idea, ambas se concentran en el Estado. La filosofía de la historia es el seguimiento de la idea de libertad en los diferentes pueblos de la historia. Un momento importante fue la realización de la libertad absoluta en la Revolución Francesa. En ella se desarrolló una idea de libertad que pasó de la libertad absoluta como principio a la libertad racional plasmada en una Constitución y respaldada por un Estado, es decir, se estableció una relación importante entre constitución y formas de gobierno (república y monarquía constitucional) según el espíritu de la libertad, en tanto que la conciencia del pueblo francés a través de su Estado y su constitución giró alrededor de la idea de la libertad. La Revolución francesa, no Francia, no otros elementos, pasaron a formar parte de los momentos de la historia universal.¹⁴³ También hay que considerar el papel primordial de la libertad en la *Fenomenología del espíritu*, la *Ciencia de la Lógica*, La *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*,¹⁴⁴.

Hegel equipara libertad y justicia, la libertad se realiza como Justicia:

El pensamiento, el concepto de derecho se hizo efectivo de una sola vez, y contra esto no pudo el antiguo tinglado de injusticias ofrecer resistencia alguna. Ahora se ha redactado una constitución, pues, teniendo presente el derecho, y es sobre este fundamento que debería de basarse todo. Desde que el sol se le halla en el firmamento y los planetas giran en torno suyo, no se había visto aún que el hombre se basara en su cabeza, esto es, en el pensamiento, y que construyera según éste la realidad. Anaxágoras fue el primero en decir que el νοῦς, rige el mundo; pero solo ahora ha llegado el hombre a conocer que el pensamiento debe de regir la realidad espiritual. Con lo cual este era un magnífico amanecer. Todos aquellos que piensan han celebrado esta época. En aquel tiempo reinó una emoción excelsa; un entusiasmo del espíritu estremeció el mundo como si solamente ahora se hubiere logrado la conciliación real de lo divino con lo humano¹⁴⁵

¹⁴² *Ibid.*, p.330.

¹⁴³ Cf. Hegel G.W.F., *Filosofía de la historia*, en *Hegel II, op. cit.*, pp. 765-780.

¹⁴⁴ Cf., Hegel G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 384.

¹⁴⁵ Hegel G.W.F., *Filosofía de la historia*, en *Hegel II, op. cit.*, pp. 774-775.

De aquí se derivan, varios elementos, la filosofía de la Revolución francesa piensa la libertad que tiene como consecuencia la justicia. Ésta se concreta por medio del derecho en la constitución, pues “La constitución es la *justicia* EXISTENTE como realidad efectiva de la *libertad* en el desarrollo de todas sus determinaciones racionales”¹⁴⁶. El pensamiento sólo es racional en la medida en que obedece a la libertad y la persigue. Raya Dunayevskaya sostiene que Hegel hace su filosofía desde la Revolución francesa, mas no que comprende la Revolución mediante su teoría, mientras que Joachim Ritter escribe: “Tal como el pueblo lo había propuesto como su estandarte, así Hegel retoma la idea de la libertad y la vuelve el “elemento básico” y “único tópico” de su filosofía. Esto también significa, por supuesto, que Hegel hace de la filosofía la teoría de la Era. Se le ha dado la tarea de concebir la esencia de la libertad política de la Revolución; el fundamento sobre el cual la Revolución “sostiene todo” ha de encontrarse filosóficamente determinado.”¹⁴⁷

Esta hipótesis se corrobora con varios elementos de la obra de Hegel, por ejemplo cuando él se interroga por un principio bajo el cual se pueda fundar el Estado y su derecho de forma legítima postula que:

Con esto se ha encontrado, pues, un principio conceptual para el Estado. Tal principio no es ahora ya alguno procedente de opiniones, como cuando se apela al instinto social, a la necesidad de la seguridad de la propiedad; tampoco es un principio basado en ideas religiosas, como el que afirma el origen divino de la autoridad; sino que es el principio de la evidencia, la cual consiste en la identidad con mi autoconciencia, pero es todavía el principio de verdad, el cual es preciso distinguir bien del anterior. Éste es un enorme descubrimiento sobre lo más interior y la libertad. La conciencia de lo espiritual es ahora esencialmente el fundamento, y con esto el dominio ha pasado a la *filosofía*. Se ha dicho que la *Revolución francesa* provino de la Filosofía; y no sin fundamento se ha llamado a la filosofía sabiduría mundana, pues ella no solo es la verdad en sí y por sí, como pura esencia, sino también la verdad en cuanto se hace esencia, sino que es también la verdad en cuanto se hace viva en lo profano. No hay que mostrarse disconforme, pues, cuando se dice que la Revolución tuvo su primer incentivo en la filosofía.

¹⁴⁶ Hegel G.W.F, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., §539, pp. 552-553.

Ritter Joachim, *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*, trad. e introd., Richard Die Winfield, The Massachusetts Institute de Technology, CAMBRIDGE, 1982, p. 48. “Just as the people had raised it as their banner, so Hegel takes up the idea of freedom and makes it the "basic element" and "sole matter" of his philosophy. 1 5 This also signifies, however, that Hegel in this way makes philosophy the theory of the age; it is given the task of conceiving the political freedom of the Revolution in its essence; the foundation upon which the Revolution "bases all" shall be philosophically determined.” Traducción mía.

Pero esta filosofía comienza por ser únicamente pensamiento abstracto, no captación concreta de la verdad absoluta, en lo cual hay una inmensa realidad¹⁴⁸.

La libertad absoluta se concreta en la Revolución francesa y esta hereda una paradoja, la Revolución viene de la filosofía como un concepto, o la filosofía “piensa” la Revolución como la manifestación de la libertad absoluta. Dunayevskaya y Ritcher, optan por la segunda hipótesis, Hegel hace filosofía a partir de la Revolución francesa.

De tal modo que *Las líneas fundamentales de la filosofía del derecho* cumple un objetivo: darle forma en la legalidad dentro del Estado a uno de los ideales de la Revolución, no porque el texto justifique la restauración, sino porque la pregunta es: ¿Cómo concretar en el terreno de la efectividad los ideales por los cuales comenzó la Revolución? Es decir ¿Cómo acabar lo que la Revolución dejó pendiente? En esta dirección va Hegel, puesto que no es que Hegel piense que la Constitución sea una forma de evitar la Revolución, sino que es una forma en la que la libertad que conquistó la Revolución misma siga vigente y tenga efectividad, es decir, que se realice en los hechos concretos, en la Alemania de sus tiempos ya no era posible una Revolución armada, pero una forma de proseguirla cuando las armas se han depuesto, es concretarla en la racionalidad de una Constitución.

Hegel combate teóricamente junto con la Revolución cuando postula que la autodeterminación emancipadora de la Revolución está en relación inmediata con su contenido positivo de la historia universal. Hegel comprenderá la historia universal como un desarrollo de la historia de la libertad: “Lo único que interesa a la filosofía es el esplendor de la idea que brilla, y se refleja en la historia universal. La filosofía escapa no al tedio causado por los movimientos de las pasiones inmediatas en la realidad, para entregarse a la contemplación; su interés estriba en conocer el progreso de la evolución de la *Idea que se realiza, es decir, de la Idea de libertad, que existe solo como conciencia de la libertad*”¹⁴⁹. De ahí que la historia comience con el mundo griego, pues había un ideal de libertad, pero aún carente, no es sino hasta el cristianismo que el hombre es libre en cuanto que es hombre. En función de la libertad y su conciencia es que Hegel interpreta la historia de Europa, de ahí que el momento de la Revolución francesa sea importante para la historia universal, pues su contenido no es otro que el de la libertad.¹⁵⁰

¹⁴⁸ Hegel G.W.F. *Lecciones de la filosofía de la historia*, op. cit., p. 774.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 785.

¹⁵⁰ *Cf., Ibid.*, p. 780.

Pero el porqué es tan importante la libertad en la historia universal a tal grado de que ésta se escriba a partir de la concreción de la libertad en los Estados, obedece a la siguiente razón: “el espíritu o el hombre en cuanto tal es en sí libre”¹⁵¹, es decir, que desde aquello que constituye al hombre, en su ser más íntimo es la libertad y su conciencia, pues la autoconciencia de la libertad dimensiona en su existencia. Esto es en cuanto espíritu, porque es válido para todos, es decir, es un universal del espíritu, el cual sólo se hace patente desde la autoconciencia, pero únicamente presente como efectividad desde el “derecho”. De ahí que en su *Filosofía del derecho* diga:

Pertenece a la formación, *al pensar* en cuanto conciencia del individuo en la forma de la universalidad, que yo sea concebido como persona universal, en la cual *todos* son idénticos. El ser humano vale así porque es ser humano, no porque es judío, católico, protestante, alemán, italiano, etc. Esta conciencia para la cual el pensamiento tiene validez es de una importancia infinita y sólo es deficiente cuando, por ejemplo, se fija como *cosmopolitismo*, para oponerse a la vida concreta del Estado¹⁵².

A menudo se interpreta a Hegel como un filósofo de la restauración, por lo que se podría decir que su filosofía era un aval de la política de la restauración monárquica. Por ello, no hay que dejar de señalar que él hace filosofía de los procesos de la historia, en ese tenor son comprendidos por él en tanto procesos. En este sentido y sólo en este se puede decir que Hegel comienza a pensar el proceso de restauración alemana de la monarquía, aquí no hay que perder de vista que la Revolución francesa llega a Alemania con Napoleón Bonaparte. El hecho de la restauración lleva a comprender a Hegel una paradoja que se extrae de su *Filosofía de la historia* cuando estudia la Revolución francesa. Ésta se sitúa en la discusión de la teoría que centra el poder del Estado en la voluntad individual, esta versión por su propia naturaleza argumentativa lleva a cuestionar la existencia del Estado y bajo esta determinante se piensa la Revolución Francesa.¹⁵³ Es decir, se piensa cómo la idea de la voluntad individual transforma al Estado según el “derecho”. Hegel sostiene que inició con principios abstractos sin una convicción de la religión. El Estado francés que fue derrocado por la Revolución, careció

¹⁵¹ Cf., *Ibid.*, p. 331.

¹⁵² Cf., Hegel G.W.F., *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, *op. cit.*, p. 209, pp. 198-199.

¹⁵³ Cf., Hegel G.W.F., *Filosofía de la Historia*, *op. cit.*, pp. 777-778.

de un sustento religioso. Esto recuerda claramente el ideal de Jena, de aquellos revolucionarios girondinos entre los que se encontraba (Hölderling y Schelling) que buscaban un cambio en la Alemania, el cual era de carácter espiritual, político, religioso y filosófico. El filósofo de Stuttgart no propone principios filosóficos abstractos, sino que principios que tendrían que ver con la realidad. En los escritos de Jena sólo hay pequeñas orientaciones ¿Cómo saber que Hegel mantuvo principios emancipadores? o en ¿En qué consiste esta filosofía que lleva a la crisis política? No por nada Dunayevskaya, Rubén Dri y Richter ven en la obra de Hegel una filosofía que lucha por la libertad.

El Estado francés fue construido bajo la estructura de principios filosóficos abstractos, como aquel que elevaba la figura del monarca a una cúspide, desde la cual se gobernaba; el monarca y su séquito dirigían desde las alturas todos los asuntos del gobierno. El poder legislativo fue el que en vez de legislar se dedicaba a los asuntos administrativos y asuntos propios del poder judicial, tal irracionalidad no contó con el apoyo del clero y de la nación entera. Por ello, fue derrocado el gobierno francés.

En plena reflexión sobre la Revolución francesa Hegel se pregunta, en manos de quién queda el poder una vez que se derroca el opresor. Pese a su gran entusiasmo revolucionario sabe que en teoría la Revolución debió haber transferido el poder al pueblo, pero en la práctica cayó en la Convención Nacional y en sus comités. “En estos momentos dominan los principios abstractos de *libertad* y— tal y como ésta se ofrece a la voluntad subjetiva— de *virtud*”¹⁵⁴. El problema es que no hay parangón con el cual se pueda juzgar la virtud, más que la virtud misma. De ahí que el discurso que se genera alrededor de la virtud sea sospecho, cuestionable. El problema es tan grande para Hegel que la virtud y la suspicacia llevaron al monarca francés a ser derrocado, otro defecto fue que su virtud era que la conciencia del monarca estaba potenciada por la religión católica. En este punto es donde aparece una crítica fuerte a Robespierre y al monarca francés, pues ambos cayeron por sustentarse en la virtud. El mensaje, es el poder sea revolucionario o monárquico no se puede sustentar en la virtud.

Pero leyendo con más detenimiento la escritura sobre Robespierre, pues fue uno de los ejes centrales de la Revolución francesa, se pueden elaborar conclusiones diferentes, a la que el mismo Hegel pretende mostrar, pues parecería que el alumno de Rousseau está proscrito su obra, pero hay elementos teóricos de la obra de Hegel que se empatan con los postulados de Robespierre,

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 778.

Para Hegel, Robespierre hizo de la virtud el principio supremo, y puede decirse que éste hombre se tomó muy en serio la virtud porque sólo merecían gobernar los virtuosos aptos para la República. En los momentos que Robespierre ocupó el poder, reinó la virtud y el terror; pues la virtud subjetiva que gobierna sólo fundándose en la convicción lleva consigo la más terrible tiranía. Ejerce su poder sin servirse de formas judiciales basadas en alguna ley, y el castigo que impone es también muy simple: la muerte. Esta tiranía tenía que derrumbarse; “pues esta horrible libertad consecvente, que tan fanática aparecía en su concentración, tenía en contra suyas todas las inclinaciones, todos los intereses y la racionalidad misma.”¹⁵⁵ En esta cita, parece que no hay salida, Robespierre y la libertad que estuvo operando en la Revolución estaba contra el sano juicio de la razón. Pero lo que le importa más que el juicio moral sobre Robespierre, es el camino *de la transferencia del poder*. Pues una vez caído el gobierno del “tirano de la virtud” el poder pasa a una forma de gobierno parecida a la anterior forma tradicional, la diferencia es que la cúspide del poder es tomada por cinco personas, que conforman una persona moral, pero no las atribuciones de una persona individual, este gobierno a su vez estuvo bajo la tutela de asambleas legislativas, las cuales sólo tuvieron como consecuencia que volviera a caer el poder, y con su caída únicamente se demostró la imperiosa necesidad de que gobernara un poder.

Es entonces, cuando Hegel reconoce a Napoleón como ese poder que se impuso como una voluntad general y las ventajas que trajo la forma de poder que significó Napoleón en la Revolución francesa. Halaga a Bonaparte porque considera que llevó consigo instituciones liberales y además supo controlar el desorden que había imperado en los lugares donde antes no tenían lugar dichas instituciones. Europa entera se habría beneficiado con el poder que estableció Napoleón, pero: “*Jamás se obtuvieron mayores victorias, jamás se realizaron unas expediciones más geniales, pero nunca se manifestó una luz más clara que la impotencia de la victoria*”.¹⁵⁶ Por un momento, pareciera que en su redacción Napoleón ocupa el lugar del sol, pero aquí es muy claro, hay una impotencia en esa victoria misma, no en la persona, sino en el hecho mismo, hay que hacerlo notar, pues pareciera que Hegel es consciente de que lo que importa es el proceso por el cual uno de los vectores de la Revolución cambia de manos. Napoleón mismo fue derrotado y

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 779.

¹⁵⁶ *Ídem*.

regresa al poder la monarquía constitucional, pero esto no fue suficiente, pareciera que hay una crítica a la monarquía constitucional:

El sentir de los pueblos, es decir, su sentimiento religioso y el de su nacionalidad, derribó finalmente a este coloso, y en Francia se instituyó de nuevo una monarquía constitucional, sobre la base de la Carta. Pero en ella se manifestó una vez más la oposición entre los sentimientos y la desconfianza. *Los franceses se engañaron a sí mismos cuando proclamaban su adhesión a la monarquía, manifestándole rendimiento y amor y llenándola de bendiciones.* Se presentó una farsa que duró más de quince años. Pues aun cuando la Carta fue el pendón general y las dos partes del sentir era católico y en ella se hizo caso de conciencia el aniquilar las instituciones existentes. Con esto tuvo lugar un nuevo hundimiento y el gobierno fue derribado”¹⁵⁷

Después de haber postulado la monarquía constitucional en la *Filosofía del derecho* como la mejor forma de gobierno que pudiera existir, aunque no hay que perder de vista el papel que tiene la religión católica, pero nunca de forma unilateral, líneas más adelante reconoce que el problema también está del lado de la “voluntad subjetiva”.

Ahí hay un movimiento dialéctico y pareciera que un movimiento de autocrítica, esto consiste en que enunciar que la voluntad universal no necesariamente se sigue de la voluntad empíricamente universal. Es decir, se refiere a que los individuos tengan que tomar el poder o ser parte del régimen. En este punto hay un señalamiento al liberalismo, sostiene que en esta doctrina prevalecen los derechos racionales, la propiedad privada, la participación ciudadana en los asuntos del Estado. El liberalismo opone los átomos de las voluntades individuales, pues todo debería de hacerse según su voluntad y su expreso consentimiento, el problema con las voluntades individuales es que su idea de libertad que potencia su actuar impide que se conforme una organización política sólida. El gobierno ha de enfrentar muchas oposiciones porque dimanen divergencias de oposiciones particulares, por lo que estas oposiciones son arbitrarias, pareciera que Hegel toma partido, no. Él comprende un evento que detiene la historia. “La voluntad de los muchos derriba el ministerio, y entran ahora en él los que hasta este momento habían constituido la oposición; pero ésta, en tanto que ahora es el gobierno, tiene a su vez a los muchos en contra suya. Y va continuando así el movimiento y la inquietud. *Esta colisión, este nudo, este problema es aquello en lo que se detiene la historia y qué ésta ha de*

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 779-780.

resolverse en tiempos futuros.¹⁵⁸ Si se lee con atención y sin juicios *ad hominem* que encubren la postura de Hegel, ni la monarquía constitucional ni el sistema democrático, lo convencen. La historia queda detenida, eso paso aún después de la Revolución francesa, aún la restauración no trajo nada bueno consigo, ni logró superar aquello que la Revolución entre comillas “no pudo”. La libertad política por la que se preocupa Hegel es en realidad, paradójica, pero aún así, no se puede renunciar a ella.

Así, se recoletan elementos que hacen pensar que la *Filosofía del derecho* de Hegel persigue los ideales de la Revolución francesa, parecería que la *Filosofía de la historia* es la continuación de la *Filosofía del derecho*.

I.IV.IV El poder del monarca ¿Recurso dialéctico?

El elemento que hace a la filosofía hegeliana realmente subversiva para su tiempo, tanto en el tono revolucionario francés, como en el tono del romanticismo e idealismo alemán es el método dialéctico, pues sería aquel que le permitiría ir más allá de los contenidos de la Ilustración y de las filosofías antecesoras, por ello es esencial la atención sobre el método. La obra de Duyanevskaya y George Lukács¹⁵⁹ muestran que el método dialéctico desenmascara el rostro subversivo de la filosofía de Hegel. Dunayevskaya lo logró sin recurrir a los biógrafos, sin perderse en el contexto ni en el sistema. Hasta aquí, todo ha sido argumentado en esos dos elementos. Falta la última de las evidencias que muestran ese aspecto revolucionario. La evidencia es el método mismo.

Bajo el método por lo menos hay dos aspectos que delatan el carácter revolucionario: La propiedad privada¹⁶⁰ y el poder del monarca como soberano en la *Filosofía del Derecho*. Por el momento, sólo se expone el poder del monarca como soberano, lo cual

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 780. Cursivas en el original.

¹⁵⁹ Lukács George, *El joven Hegel y los problemas de la Sociedad capitalista*, trad., Manuel Sacristán, Grijalbo, Barcelona, 1970. Aunque Lukács, se centra más entre las relaciones de contexto y obra, aún así muestra un Hegel que comparte muchos ideales con la Revolución francesa.

¹⁶⁰ El problema de la propiedad privada es muy interesante en la obra de Hegel, pues hay varias aristas desde los cuales se puede sostener que había una visión hereda de la Revolución francesa. Por ejemplo, es muy interesante saber que Hegel conocía muy bien la propuesta de Robespierre y de Sieyès, sobre la Constitución. Además, discute con casi toda la tradición liberal. En pocas palabras sería, un trabajo muy amplio para mostrarlo en otro momento.

es evidencia de muchas cosas, entre ellas, la dialéctica en su más dura prueba, pues en este texto y sólo en éste es sumamente sintomático, porque muchos elementos no se sostienen dialécticamente y si lo hacen demuestran que van en otro sentido diferente al de un filósofo servil de la ideología monarquía prusiana.

Hegel postula que el Estado, en sus tres momentos, conforma un silogismo según el método dialéctico: Derecho político interno, b) Derecho político externo, c) La historia universal, de los cuales se explorará el momento de del derecho político interno que se divide:

En Constitución interna para sí, en cual hay tres momentos importantes: 1.-El poder del príncipe 2.-El poder gubernativo 3.-El poder legislativo, siendo el centro el poder del príncipe.

La constitución política de un Estado es importante porque el Estado es la realidad efectiva de la Idea ética. Lo primordial es su momento de la voluntad sustancial elevada a la universalidad por mediación de la autoconciencia, puesto que es la racionalidad en sí y para sí. La idea que le dota el momento universal y el único contenido de su finalidad, de su objetivo, es la idea de libertad. Ella está ubicada en el derecho político interno. En esta esfera se habla ni más ni menos de la efectividad concreta de la libertad. No obstante, enfrenta la siguiente contradicción; por un lado, los intereses individuales y el reconocimiento de su derecho; por el otro, el derecho universal bajo cual se sustenta el Estado, la libertad individual, muchas veces chocará con los intereses del Estado, pues él es una fuerza superior y extrínseca a ellas. “Pero por otra parte, él es su finalidad inmanente y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y de los intereses particulares de los individuos, en cuanto que éstos tienen deberes frente a él en la medida en que a la vez tienen derechos.”¹⁶¹

El fin al cual está dirigida la existencia del Estado es la libertad tanto en la esfera de lo particular, así como la esfera de lo universal. Pero este fin no puede lograrse por sí mismo si no existe la mediación de una Constitución.

Ella es la forma en la que el Estado se concibe a sí mismo hacia adentro, en su propia reflexión de sí mismo. Pero también, es una personalidad que se forma hacia el exterior, en un ir fuera de sí, pues es la única manera en que la idealidad que surge desde dentro puede tener forma.

¹⁶¹ Hegel G. W.F, *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho*, en Hegel II, *op. cit.*, §261, p. 233

La Constitución del Estado, es racional por sí misma, no puede ser de otro modo, sino cómo se logra la conciliación entre los intereses particulares y los intereses del Estado, que tiene por objetivo lograr la libertad. Esta racionalidad se sigue de la naturaleza del concepto. En este punto comienza los problemas de la dialéctica. Hegel reconoce que se deben buscar tres momentos dialécticos: universalidad, particularidad e individualidad, pero en los agregados hay una aclaración muy importante: “Cuando corrientemente se habla de tres poderes, el legislativo, el ejecutivo y el judicial, el primero corresponde a la universalidad y el segundo a la particularidad; el judicial, en cambio, no es el tercer momento del concepto, ya que su individualidad está fuera de aquellas esferas”¹⁶². Aquí empieza a arruinarse el paso de lo dialéctico. Pero también se entiende el porqué Hegel agrega un monarca en la organización del Estado ideal, según Hegel:

§ 273. El Estado político se divide entonces en las siguientes diferencias sustanciales:

- a) el poder de determinar y establecer lo universal: el poder legislativo;
- b) la subsunción de las esferas particulares y los casos individuales bajo lo universal: el poder gubernativo;
- c) la subjetividad como decisión última de la voluntad: el poder del príncipe. En él se reúnen los diferentes poderes en una unidad individual, que es por lo tanto la culminación y el comienzo de todo, y constituye *la monarquía constitucional*.¹⁶³

El poder del monarca se inscribe dentro de la subjetividad que dota al Estado de la individualidad, el monarca es un recurso teórico que trata de salvar el silogismo hegeliano. Como bien menciona Rubén Dri, el pasaje hace referencia a los momentos mediante los cuales se pasa de la sustancia a la causa y de la causa a la sustancia y con ello el pasaje del sujeto¹⁶⁴, pues se pasa de la sustancia del Estado a su personalidad.

Líneas más adelante, reconoce las otras formas de gobierno: democracia, aristocracia y monarquía, pero éstas le son indiferentes puesto que de ellas sólo se puede hablar de un modo histórico. Ellas no son suficientes para alcanzar su desarrollo dialéctico, racional. De ahí que se siga, que su monarquía constitucional no ha tenido un lugar en la historia, pero sí tiene a todas luces un papel crítico de la monarquía alemana que sí tiene un lugar en la historia que estaba escribiéndose.

¹⁶² Hegel G.W.F, *Principios de la filosofía del Derecho*, 2ª ed., trad. y pról. Juan Luis Vermal, Edhasa, Barcelona, 199, § 272. p. 412.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 413.

¹⁶⁴ Dri, Rubén, *La rosa en la cruz*, Biblos, Buenos Aires, 2009, p. 196.

Es en este mismo desarrollo racional y dialéctico que se resuelve el problema sobre quién debe hacer la Constitución y el momento de la historia en el cual se creó una Constitución. Para Hegel la carta magna no ha de considerarse algo hecho, sino solo puesto según lo racional en sí y para sí. Aquí conviene detener un poco el desarrollo del argumento y traer a colación uno de los agregados, que se parece mucho en el sentido al pasaje que polemizaba sobre la pertinencia de la monarquía constitucional francesa y la democracia en la *Filosofía de la Historia*:

Agregado. El principio del mundo moderno es la libertad de la subjetividad, el que todos los aspectos sustanciales que existen en la totalidad espiritual se desarrollen y alcancen su derecho. Si se parte de este punto de vista no se podrá plantear la ociosa pregunta acerca de si la mejor forma es la monarquía o la democracia. Sólo puede decirse que son unilaterales todas las constituciones políticas que no puedan soportar en su interior el principio de la libre subjetividad y no sepan corresponder a una razón cultivada.¹⁶⁵

Mientras que ni la democracia ni la monarquía garantizan por sí misma la libertad, esto se debe a nivel de autoconciencia del espíritu, pero a su vez evidencia que el desarrollo de las constituciones depende del desenvolvimiento dialéctico de la sociedad en la que se encuentre. La *Filosofía del Derecho* demuestra que las formaciones sociales y sus constituciones siguen el paso dialéctico. La dialéctica dicta que no hay ningún elemento por abstracto que parezca que venga de la nada, del mismo modo, no existe una Constitución cero, es decir, la Constitución de la cual todo inicie; ella ya tiene antecedentes en las leyes del pueblo u en otras formas de legalidad.

Pasando a la cuestión del gobernante, lo que postula Hegel es un príncipe, pero en realidad tiene la estructura de ser el soberano en quien recae la decisión última, muy alejado de un príncipe feudal, aunque si se procede por sistema es fácil mostrarlo, el punto es demostrar qué es lo que sostiene el método.

El príncipe es la reunión de los tres momentos del silogismo dialéctico: el universal con el poder legislativo pues reúne la universalidad de las leyes y de la constitución, el momento de lo particular con el poder gubernativo pues son los momentos consultivos, y el momento de la decisión última, por ello el poder (voluntad) del monarca tiene la negatividad referida a sí misma¹⁶⁶. Lo que permite el poder de autodeterminarse tanto

¹⁶⁵ Hegel, *Filosofía del Derecho*, op. cit., p. 417.

¹⁶⁶ Cf., *Ibid*, § 278 obs., p. 422.

hacia fuera como hacia dentro, es la soberanía del Estado, en quién reside la decisión última tanto en su relación con los diferentes países y hacia el interior, quien tiene la última decisión en los asuntos nacionales. Aquí la dialéctica, en especial la negatividad, no justifica, ella describe en manos de quien ha de quedar el poder soberano, pues está referido a sí mismo mediante la negatividad a sí mismo, porque sólo puede referirse a sí mismo su poder, de lo contrario, si su poder no estuviera referido a sí mismo, ya no sería soberano, pero existe una aclaración: “El hecho de que la soberanía sea la idealidad de toda legitimación particular puede llevar a que se confunda, como de hecho ocurre con frecuencia, con el mero poder y el vacío arbitrio, y que se tomen los términos soberanía y despotismo como sinónimos [...]. La soberanía constituye, por el contrario, en una situación legal y constitucional, el momento de la idealidad.”¹⁶⁷. Así, se hace evidente que el monarca hegeliano en su filosofía ocupa el lugar del soberano y su método lo que da cuenta es de la auto referencialidad implícita de cualquier soberano. Pero el problema del monarca y lo que implica el momento de la decisión última es el más difícil para el raciocinio porque permanece en determinaciones aisladas¹⁶⁸, en otras palabras, es difícil porque se escapa al paso de la dialéctica, de ahí que el raciocinio no lo pueda asir, más que con la negatividad autoreferida.

I.V Hegel como pensador del acontecimiento

El principal argumento es que se encuentra en casi toda la obra de Hegel una reflexión exhaustiva en torno a la Revolución francesa. Este pensamiento invade los vectores más importantes de su obra: el método y el sistema que abreva de su contexto. En torno al sistema se puede elaborar un sinfín de elementos que apuntan de una u otra forma a la comprensión de la Revolución francesa como un suceso que tiene sus etapas, pero en general se puede argüir que en el sistema cuando se está hablando de la libertad se está hablando de la Revolución francesa. Por parte del método, cuando se postula la doble negatividad como elemento inherente de los absolutos hegelianos, se está hablando

¹⁶⁷ *Ibid.*, § 278 *obs.*, p. 422. También, considérese el agregado del § 279 y 280. Se hace una aclaración, el monarca realiza decisión última, pero no recae en él todo el peso del gobierno, su quehacer se reduce a decir “yo quiero” lo que ya está escrito en la ley, a firmar y poner los puntos sobre las íes, de aquello que se sigue de la ley misma, no lo que su volición antoje.

¹⁶⁸ *Cf.*, *Ibid.*, § 279.2, p. 425.

de la estructura de la Revolución francesa, en su auge, es decir, de la estructura del acontecimiento político mismo. El acontecimiento representa una doble negatividad que se inscribe en un absoluto. En este caso, el sistema y método se interconectan de una forma sólida, de ahí que la libertad absoluta se explica en torno a la doble negatividad. El método ofrece la estructura misma del acontecimiento, su enigma, el sistema da la llave para desentrañar dicho enigma. El contexto de su obra así como su biografía aclaran el porqué Hegel, a la vez que estudia la Revolución francesa como la libertad absoluta, su obra está al asecho de la Revolución francesa. En este caso, se hará necesario recurrir a Alain Badiou, para que se entienda de una mejor forma porque la Revolución se puede pensar mediante el pensamiento del *événement*.

Se desarrollan los siguientes temas: Los escritos de Juventud como intento teórico por comprender la Revolución francesa y el ideal de una República democrática. La libertad absoluta de la *Fenomenología* como estructura del acontecimiento. La libertad de la idea como verdad y axioma de la Revolución en la *Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del espíritu* ¿Después de la Revolución qué? la *Filosofía del Derecho* y la *Filosofía de la historia*, los efectos de un acontecimiento en tanto que acontecimiento y su papel en la historia de la humanidad.

I.V.I Los escritos de Juventud y la Revolución francesa su ideal republicano

Por lo mostrado en el apartado uno de este capítulo se hizo una clara referencia a la simpatía Hegel por la Revolución francesa y los ideales que intentó defender en su juventud. Los cuales no consistían en una mera simpatía, sino que planteaban un intento de ahondar filosóficamente en la Revolución Francesa.

Se mostró que la Revolución implicaba cambios en la religión, la política y la filosofía. De ahí que sus escritos, aunque tengan un título religioso, al unísono con George Lukács, se pueden afirmar que son allendes a la religión y aquendes a la realidad social de su tiempo.

El filósofo de Stuttgart trató de comprender los efectos del cristianismo en los sistemas políticos de gobierno, a saber, el debate entre la Religión cristiana y los ideales que representa la religión antigua. Este punto estaba cruzado por otros puntos en el nivel de libertad que había en dichos sistemas políticos, el fundamento del pueblo alemán y por último el papel de la filosofía y la teología en estos ámbitos.

La Ilustración creó un cambio negativo en la forma de religiosidad y a su vez en la forma de ejercer la política. Pues se construyó la religión individual que se desvinculaba de la religión del pueblo, por ello provocaba una escisión en la vida social. La religión individual impulsada por el cristianismo socava los valores del pueblo como la libertad y justicia, eso los llevaba a aceptar sin más la opresión de la monarquía despótica. De ahí que Hegel volteara a la religión griega y a su sistema político, porque en esos momentos históricos el hombre era el más libre y esta libertad se gozaba en una república. De ahí se extraería la idea de que la libertad sea más propicia en la República y en la religión antigua y muestre una clara antipatía ante la religión cristiana que se acendrará en el corazón de la Ilustración europea. No obstante, la nación en la que vivía Hegel necesitaba un cambio —como él mismo lo anunció a su amigo Schelling— que debía servir al pueblo alemán, y la transformación habría que venir de la filosofía. Si se separaba los ámbitos: el práctico y el ideal, sería un craso error. La Revolución francesa, salvo las excepciones de Fichte y de Kant, no habían sido pensadas por estas articulaciones. Hegel está comprendiendo los cambios que necesitaba su pueblo, pero a su vez estaba tratando de asir lo que Revolución francesa implicaba en su devenir. Al menos sabía que la Revolución francesa implica un cambio político, es decir, el cambio de una monarquía despótica por una República popular; un cambio en la forma de la práctica de la religión, una religión que no fuera positiva, impuesta y que estuviera al servicio del pueblo alemán. Pero más aún al ideal de libertad. El cambio no estaría completo si no hubiera una filosofía que mostrará la trascendencia de la libertad en la esencia del hombre. De ahí se explica el pasaje de la carta Schelling cuando aduce que de la filosofía serviría para demostrar la dignidad humana y su libertad para que los pueblos llegue a sentirla y la tomen¹⁶⁹.

Badiou sostiene que todo acontecimiento político siempre remite a una máxima igualitaria¹⁷⁰. Hegel entendía muy bien que la idea de libertad implicaba la igualdad, tal y como lo escribe en una carta a Schelling el 16 de abril de 1795.

Las consecuencias que se van a seguir asombrarán a ciertos señores. Va a dar vértigo esta suprema cumbre de toda la filosofía, que eleva de tal forma al hombre. Pero ¿por qué se ha tardado tanto en revalorar la dignidad humana, *en reconocer su capacidad de libertad, que le sitúa en un orden de igualdad con todos los espíritus*? En mi opinión no hay mejor signo de

¹⁶⁹ Cf., Hegel G.W.F., *El Joven Hegel ensayos y esbozos*, op. cit., p. 91.

¹⁷⁰ Cf., Alain Badiou, *Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, París, Éditions du Seuil, 2006, pp. 1-87.

nuestro tiempo que éste de que la humanidad se presente como tan digna de respeto en sí misma. Es una prueba de que desaparece el nimbo de las cabezas de los opresores y dioses de esta tierra. Los filósofos demuestran esa dignidad, los pueblos llegarán a sentirla y, en vez de exigir sus derechos pisoteados, se los volverán a tomar por sí mismos.¹⁷¹

La máxima igualitaria de la libertad es patente, ni siquiera en la *Líneas fundamentales de la filosofía del Derecho* se renuncia a la siguiente triada: libertad, justicia e igualdad. En un medio donde la política era despótica la libertad era su más clara oposición.

De todas las suertes de “situaciones” que se pueden hallar en una Revolución, como campesinos, burgueses, banqueros francmasones, burócratas, decapitaciones de monarcas, luchas armadas, reaccionarios, virtuosos, fieles o traidores, justicieros o héroes, victorias excepcionales que le dan el poder al pueblo. De entre todo el mar de implicaciones que tiene una Revolución, las máximas son las que persisten. Si no se localizan estas máximas se pueden confundir el sentido y legitimidad de la subversión. Hegel no fue capaz de perderse en ese mar de circunstancias, al contrario, como lo diría Badiou, permanece fiel al acontecimiento de la Revolución francesa: “Le sujet croit qu’il y a une vérité, et cette croyance est dans la forme d’un savoir. J’appelle *confiance* à cette croyance savante”¹⁷². La filosofía dialéctica genera nominaciones en torno a lo que cree que está conectado con el nombre del acontecimiento. Hegel bajo los términos de la filosofía de Badiou, no es un “sujeto”, es un individuo. Un sujeto sería aquel cuerpo que tiene que habérselas con los puntos que plantea un acontecimiento, pero el círculo intelectual al cual perteneció siempre vigiló la Revolución. Dicho grupo funcionaría como un “cuerpo”, concepto que señala aquellas instancias en las que se sostiene un cuerpo subjetivo, Categoría que Badiou desarrolla en su teoría del acontecimiento. Quizás Hegel y otros intelectuales formaron ese cuerpo; en una carta a su todavía amigo Schelling escribe: “Razón y libertad sigan siendo la consigna, y nuestro punto de unión la Iglesia invisible”¹⁷³. Jacques D’hondt señala que no se ha sabido qué quiso decir con Iglesia invisible¹⁷⁴, pero ella remite al cuerpo de un pensamiento de la Revolución y su libertad.

¹⁷¹ Hegel G.W.F., *El Joven Hegel ensayos y esbozos*, op. cit., p. 91.

¹⁷² *L’être et l’événement*, París, Éditions du Seuil, 1988. p. 435: “El sujeto cree que hay una verdad y esta creencia es en la forma de un saber. Llamo *confianza* a esta creencia sapiente”. Traducción mía.

¹⁷³ Hegel G.W.F., *El Joven Hegel ensayos y esbozos*, op. cit., p. 86

¹⁷⁴ Cf., D’hondt Jacques, *Hegel*, op. cit., p. 97.

No sólo puede decirse que Hegel permaneció fiel a los ideales de la Revolución francesa o que cumple con las determinantes que expone Badiou del sujeto fiel al acontecimiento, sino que Hegel mismo ya piensa cómo hacer entrar a la Revolución francesa en la filosofía. De ningún modo se trata de llevar la terminología de Badiou a la filosofía de Hegel, sino de llevar al diálogo dos obras que tienen un referente común: la subversión política.

Es en este tenor se discute uno los términos más polémicos: la estructura de la Revolución francesa descrita en la *Fenomenología del espíritu*: “la libertad absoluta y el terror”

I.V.II La libertad absoluta de la *Fenomenología del espíritu* como estructura del acontecimiento

Se lee en la *Fenomenología*: “Diese Rücknahme der Form der Gegenständlichkeit des Nützlichen ist aber *an sich* schon geschehen, und aus dieser inneren Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Gestalt des Bewußtseins, die *absolute Freiheit* hervor.”¹⁷⁵ La libertad absoluta produce una revolución en el interior de la conciencia, pero a su vez produce un cambio en la realidad efectiva que proviene desde lo más íntimo del espíritu. La redacción y las palabras en alemán apuntan hacia lo interior, lo íntimo del espíritu. La Revolución francesa es la que produce este cambio en la conciencia del espíritu, la experiencia y la práctica que provienen de ejercer la “libertad absoluta”. Aquí lo nuclear es la estructura de la libertad absoluta.

Ésta produce un movimiento en el interior la conciencia que permite asir los objetos de una de una forma distinta que consiste en no sólo ir a la base del objeto y esclarecer su esencia, como se pretendía en la ilustración, sino de ver este objeto en su en sí y en su ser otro. En dicho movimiento hay un traspasar de la conciencia que contempla el objeto a la conciencia que se contempla a sí misma contemplando el objeto y por dicha reflexión puede comprender de otra forma el objeto, la conciencia comprende como esclarece para sí misma los objetos que frente a ella aparecen.

De ahí que la libertad absoluta sea la autoconciencia que se capta a sí misma, y por ello pueda decirse que es la esencia de las masas espirituales, no hay nada que escape a

¹⁷⁵ Hegel. G.W.F, Werke Band 03, *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p.431. “Pero, esta retirada de la objetividad de lo útil es en sí misma un acontecimiento, y de esta revolución interna surge la revolución Real, la nueva figura de la conciencia. La absoluta libertad”

su determinación, aquello que se proclame espiritual ha de ser autoconciencia. Pero lo más importante es un principio alquímico. La autoconciencia que es capaz de desdoblarse para autocontemplarse pasa a ser la voluntad general. “Es ist [sich] seiner reinen Persönlichkeit und darin aller geistigen Realität bewußt, und alle Realität ist nur Geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Wille, und dieser ist allgemeiner Will”¹⁷⁶. El concepto de voluntad general claramente viene de Rousseau y hacer referencia a una voluntad política, que es voluntad general real, más allá de la lógica de la representación. En tanto voluntad real ésta tiene que deber ser. Pues al ser la personalidad universal no hay escisión entre el querer individual y el general.

Diese ungeteilte Substanz der absoluten Freiheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne daß irgendeine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte. Denn indem in Wahrheit das Bewußtsein allein das Element ist, worin die geistigen Wesen oder Mächte ihre Substanz haben, so ist ihr ganzes System, das sich durch die Teilung in Massen organisierte und erhielt, zusammengefallen, nachdem das einzelne Bewußtsein den Gegenstand so erfaßt, daß er kein anderes Wesen habe als das Selbstbewußtsein selbst, oder daß er absolut der Begriff ist. Was den Begriff zum seienden *Gegenstande* machte, war seine Unterscheidung in abgesonderte *bestehende* Massen; indem aber der Gegenstand zum Begriffe wird, ist nichts Bestehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle seine Momente durchdrunge¹⁷⁷

A la voluntad general nada puede oponerse, no hay poder alguno que pueda contener el poder de la voluntad general. En la Revolución en tanto se impone una conciencia que es universal, abstracto del cual se puede derivar de su voluntad el deber ser, nada puede oponerse ni el Estado francés. El punto es muy delicado y quizás sea un punto que deba der estudiado con más detenimiento, la conciencia es el único elemento en el que confluyen las esencias y poderes espirituales, por ello en la conciencia tienen su sustancia.

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 432. Ella es consciente de su pura personalidad, en ella, toda realidad espiritual, y toda realidad es puramente espiritual, el mundo es su totalmente su Voluntad, y esta es voluntad general.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 433. Esta sustancia indivisa de libertad absoluta que erige al trono del mundo. Sin que alguien sea capaz de oponer resistencia. **Pues, siendo, en verdad la conciencia el único elemento en el que las esencias y los poderes espirituales tienen su sustancia, todo el sistema de ellos, que se organizaba y mantenía por la división en masas, se ha derrumbado después de que la conciencia singular haya captado el objeto de tal manera que éste no tenga otra esencia que la misma autoconciencia, o que sea absolutamente el concepto. Lo que hacía del concepto un objeto era su diferenciación en masas subsistentes, separadas y particularizadas; sin embargo, el objeto al transformarse en concepto, ya no queda nada subsistente en él. La negatividad ha penetrado todas sus partes y todos sus momentos.**

Sin la conciencia no puede existir voluntad general, de ahí que se articule la *Fenomenología* en función de la conciencia que se tiene de la libertad. Ella ha de invadir todas las conciencias y eliminar el supuesto que frente a ellas aparece el mundo como un objeto, pues al aparecer como concepto se elimina la escisión, porque el concepto se concibe como parte activa del mundo, es la autoconciencia que sabe cómo ella misma pone los objetos frente a sí misma. La autoconciencia que concebía el objeto lo lleva a concebir los objetos en masas aisladas, pero una vez llegado el momento del concepto la división de las conciencias es superada porque se reconocen en un universal, el concepto de la libertad absoluta. De ahí que la negatividad ha tenido lugar en todos los momentos de la autoconciencia y que no encuentre su esencia en las diferentes objetualizaciones del mundo, sino en la voluntad universal, es decir, en el concepto realizándose en la autoconciencia de su libertad. Hasta aquí no hace más que aparecer una sola negatividad, es necesario recorrer el camino hasta la segunda negatividad: “In dieser absoluten Freiheit sind also alle Stände, welche die geistigen Wesen sind, worein sich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewußtsein, das einem solchen Gliede angehörte und in ihm wollte und vollbrachte, hat seine Schranke aufgehoben; sein Zweck ist der allgemeine Zweck, seine Sprache das allgemeine Gesetz, sein Werk das allgemeine Werk.”¹⁷⁸

El alemán es muy claro, los estamentos son borrados, los “Stände”, también se pueden traducir por la división de clases sociales, en este sentido la libertad absoluta de la Revolución francesa, implica la abolición de las clases sociales. La razón es que no habría fines particulares sino fines universales y en este sentido las “clases sociales” podrían coincidir.

Aún hay una escisión entre la conciencia singular y la conciencia universal, en este caso, aunque diferenciadas queda empatadas una la otra en tanto comprenden la conciencia universal y la voluntad general. La conciencia universal y voluntad general quedan empatada con la conciencia y voluntad singular. “Das Jenseits dieser seiner Wirklichkeit schwebt über dem Leichnam der verschwundenen Selbständigkeit des realen oder geglaubten Seins nur als die Ausdünstung eines faden Gases, des leeren *être*

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 433. Entonces, en esta absoluta libertad quedan borrados los estamentos, que son las esencias espirituales en las que todo confluía. La conciencia singular —que formara parte de algún miembro de dicha convergencia, que deseara y cumpliera sus obras en él— ha cancelado sus límites. Sus metas son los fines universales; su lengua, la ley universal; su obra, la obra universal.

suprême.”¹⁷⁹ Aquí hay una referencia que legitima la clave revolucionaria, pues Robespierre era quien invocaba al être suprême en favor de la Revolución francesa¹⁸⁰:

L'idée de l'Être suprême et de l'immortalité de l'âme est un rappel continuel à la justice; elle est donc sociale et républicaine. La Nature la mis dans l'homme le sentiment du plaisir et de la douleur qui le forcé à fuir les objets physiques qui lui sont nuisibles, et à chercher ceux qui lui conviennent. Le chef-d'œuvre de la société seroit de créer en lui, pour les choses morales, un instinct rapide qui, sans le secours tardif du raisonnement, le portât à faire le bien et à éviter le mal; car la raison particulière de chaque homme égaré par ses passions, n'est souvent qu'un sophiste qui plaide leur cause, et l'autorité de l'homme peut toujours être attaquée par l'amour-propre de l'homme. Or ce qui produit ou remplace cet instinct précieux, ce qui supplée à l'insuffisance de l'autorité humaine, c'est le sentiment religieux qu'imprime dans les âmes l'idée d'une sanction donnée aux préceptes de la morale par une puissance supérieure à l'homme. Aussi je ne sache pas qu'aucun législateur se soit jamais avisé de nationaliser l'athéisme. Je sais que les plus sages même d'entre eux se sont permis de mêler à la vérité quelques fictions, soit pour frapper l'imagination des Peuples ignorans, soit pour les attacher plus fortement à leurs institutions. Lycurgue et Solon eurent recours à l'autorité des oracles, et Socrate lui-même, pour accrédi ter la vérité parmi ses concitoyens, se crut obligé de leur persuader qu'elle lui étoit inspirée par un génie familier. ¹⁸¹

¹⁷⁹ *Idem.* “El más allá de esta realidad efectiva y suya flota por encima del cadáver de la autonomía desvanecida del ser supuesto, como la evaporación de un gas mustio, del Ser Supremo vacuo.”

¹⁸⁰ *Cf.*, Robespierre de Maximilien, *Œuvres De Maximilien Robespierre, Tome X*, Paris, PUF, , 1967. p.443-455.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 452-453. La idea del Ser supremo y de la inmortalidad del alma es un llamado continuo a la justicia social y republicana. La Naturaleza ha puesto en el hombre el sentimiento del placer y del dolor que lo fuerza a huir de los objetos físicos que le son perjudiciales, y a buscar aquellos que le conviene. El dirigente de la sociedad deberá creer en él, para los asuntos morales, un instinto rápido, sin el auxilio tardío del razonamiento, el carácter de hacer el bien y evitar el mal; porque la razón particular de cada hombre se pierde por sus pasiones, a menudo es solo un sofista que ayuda a su causa, y la autoridad del hombre puede siempre ser atacada por el amor propio del hombre. Porque aquello que produce o reemplaza este instinto precioso, es aquel que suple a la insuficiencia de la autoridad humana, es el sentimiento religioso que imprime en las almas la idea de una sanción dada a los preceptos de la morale por una potencia superior al hombre. Además, no sé si algún legislador nunca supo nacionalizar el ateísmo. Sé que los más sagaces de ellos se permiten mezclar la verdad con algunas ficciones, se para chocar la imaginación de pueblos ignorante, o bien para atacar fuertemente sus instituciones. Licurgo y Solón recurrían a la autoridad de los oráculos, y Sócrates mismo para acreditar la verdad ante sus conciudadanos, se cree obligado a persuadirlos de que él era inspirado por un genio familiar.

La cita aunque es larga ilustra muy bien el conflicto entre la conciencia particular y la conciencia que persigue una voluntad general, el *Ser supremo* que propone Robespierre está encaminado a salvaguardar la voluntad general porque apela a una idea de justicia y por ello que no se genere una escisión en el cuerpo de la República, es una concepción en la que supone que la conciencia del individuo elige lo mejor que es en sí mismo, pero su naturaleza es corrompida por el amor propio lo que lo aleja de la voluntad general. Aunque claro quien lleva más lejos el análisis de la conciencia de un individuo es Hegel, porque no sólo se queda en el amor propio, sino en aquello que es la autoconciencia universal y la dificultad para advenir como voluntad general. Tanto Hegel como Robespierre conocen el peligro de que predomine la voluntad singular en sus voliciones como el amor propio y que esto impida que la conciencia singular se empate con la voluntad general.

Regresando al texto, para llegar a la libertad absoluta es necesario que la negatividad esté por todas partes. Pero aún viene otro movimiento, mismo que implica que la negatividad esté presente, porque es necesario que en la libertad absoluta la autoconciencia universal regrese sobre sí misma. Es como si fuera una conciencia personal que regresa sobre sí misma, pero con carácter de universal. En este sentido ella es consciente de lo que quiere y que tiene por objeto la ley y por ella misma ejecutada.

Capítulo II: Marx y la teoría de la Revolución como teoría del acontecimiento

En esta sección se sostiene que Marx desarrolla un pensamiento del acontecimiento el cual es detectable en las obras más representativas de su producción teórica. Podría decirse que, desde sus escritos de juventud hasta sus desarrollos últimos, es detectable el pensamiento del acontecimiento político, aunque no se descartan para nada las variaciones teóricas y metódicas que señalan los diferentes intérpretes de Marx. En este trabajo se entiende por acontecimiento político aquel cambio radical que pudiera subvertir la plaza capitalista. En tiempos de Marx, el pensamiento que podrá derrocar el capitalismo sería capaz de llevar a la práctica una emancipación, es decir, un movimiento revolucionario que condujera a la liberación del hombre de las cadenas que la ha impuesto el capitalismo burgués. Entonces, su filosofía se situaba en varias dimensiones, el nivel de la crítica dialéctica en la cual desarticula los pensamientos de la economía política que justificaban la explotación del hombre, así como el pensamiento filosófico que transmutaba al hombre en algo ajeno a sí mismo.

La postura teórica que se toma, difiere de los trabajos de Michael Löwy¹⁸² en dos sentidos. El primero, él ubica a la teoría de la Revolución en el joven Marx, su análisis sólo llega hasta la producción teórica de 1848, mientras que en ese trabajo se considera pertinente mencionar que Marx llevaría su teoría de la Revolución hasta la década de 1870; En el segundo sentido, no considera a Marx como un pensador del acontecimiento., en ningún momento trata de decir que el desarrollo de Löwy es insuficiente, simplemente aquí se plantea una propuesta diferente, que busca pensar los orígenes del acontecimiento político en los autores pertinentes y por lo tanto parte de principios diferentes. De hecho, el trabajo de Löwy es uno de los más valiosos en el campo de la revolución en Marx.

Se considera que en la obra de Marx se pueden encontrar tres hebras que permiten plantear un hilo conductor entre el capítulo pasado y el presente. El primero consistiría en la operación teórica mediante la cual Marx retoma elementos de la filosofía de Hegel para la elaboración de su propuesta, pero sin caer en el absurdo que simplemente sostendría que Marx aplicó el método hegeliano a Ricardo, lo que vendría a dibujar la obra de Marx como una derivación de la lógica de Hegel, cuando precisamente Marx la

¹⁸² Cf., Löwy Michael, *La teoría de la Revolución en el joven Marx*, trad. Silvia Nora Lavado, Buenos Aires, Ocean Sur, 2014.

está reinventando. La visión aquí propuesta obviamente se opone a la de Althusser, que en *Pour Marx* rechaza la idea de que Marx pueda hacer uso de las categorías hegelianas en el libro I de *El capital* y ni siquiera en los *Grundrisse*, e incluso hace referencia a la estupidez filosófica cuando se habla de la relación Hegel-Marx: “A dessein, Par exemple, Marx voulant donner une leçon à la *sottise philosophique* de ses contemporains, en « flirtant » avec le terminologie de Hegel dans 1^{er} livre du Capital (« koketterien ») Méritions-nous encore la leçon?”¹⁸³. No se puede confundir una relación teórica con una actitud, operación que hace Althusser, pues en estricto sentido se puede decir que Marx incorpora críticamente la teoría de Hegel, y cabe señalar que la naturaleza de la crítica se deriva de la dialéctica. El segundo elemento, la Revolución, se encuentra con más fuerza y nitidez que en la obra de Hegel, se puede localizar una crítica a la Revolución francesa y a las revoluciones de 1848, también se puede hallar su propia concepción de la Revolución y de los movimientos de emancipación por lo cual el hombre adviene como libre. Una tercera hebra es que se puede encontrar una concepción de la libertad que se desarrolla desde el principio de su obra hasta los últimos escritos

Si se trata de encontrar en la obra de Marx un punto alquímico que logre conjurar una comprensión total, se estaría errando en la interpretación, porque hay diversos temas que confluyen, quizás no sólo con un objetivo sino con varios. Uno de los temas más importantes para esta investigación es la idea de libertad y cómo puede confluir con la idea de la Revolución. El otro eje es que en algún momento para expresar los sucesos más importantes de la Revolución o de su teoría en *El Capital* utilizó conceptos u operaciones de la dialéctica hegeliana o bien inspirados en ella. Por tanto, sería necesario abordar la dialéctica hegeliana, pues en algunas ocasiones la Revolución está propuesta con términos meramente hegelianos o en auxilio de estos, pero aunque acude a los términos hegelianos no se puede reducir la teoría y el trabajo de Marx al nombre Hegel, tampoco se puede negar la huella hegeliana. Así, es primordial trazar los senderos que comunican la obra de hegeliana con la de marxiana, ello permitirá un mayor ahondamiento en dicho pensamiento porque en la tesitura de este camino permite encontrar más conexiones con el tema estudiado.

¹⁸³ Althusser Louis, *Pour Marx*, París, François Maspero, 1980, p. 202. Por ejemplo, Marx queriendo dar una lección a la imbecilidad filosófica de sus contemporáneos, coqueteando con la terminología de Hegel en primer libro del Capital (koketterien) ¿Aún merecemos la lección? (traducción mía)

Para ello se propone la siguiente línea de trabajo. Detectar lo que se conoce como Materialismo histórico y la revolución proletaria en los escritos de 1844-1848. Después se revisa los *Grundrisse* donde se retoma la dialéctica en un sentido muy radical, pues la crítica a economía política y el pensamiento de la libertad de Marx se conjugan. Y aún más se explora *El capital* como pensamiento de la liberación, dialéctico y crítico de la economía clásica.

II.I Hegel y Marx o bien, Hegel y la filosofía de la liberación de Marx

Dunayevskaya muestra la crítica de la “dialéctica hegeliana” a Marx, se realiza dos movimientos fundamentales, uno que va al centro del pensamiento y otro que apunta hacia la realidad, lo cual implicó una revolución en la filosofía y a su vez una filosofía de la Revolución, porque la realidad a la que apuntaba en esos momentos no era otra que los efectos de las Revoluciones de 1848, y la guerra de las siete semanas de 1866, es decir, que Marx escribiría en la época de los cambios de la historia mundial.

La “crítica” de Marx a la dialéctica hegeliana no tiene un carácter excluyente, sino que incorpora los elementos de la dialéctica hegeliana, de hecho el concepto de crítica tiene un significado más amplio en su teoría, lo que impide reducirla a un campo de estudio particular. Dichas influencias hegelianas se pueden detectar desde la etapa feuerbachiana donde el punto central es la historia, sólo mediante su teoría entendida como un humanismo cabal que se distingue y supera tanto al materialismo como al idealismo, se puede llegar a una comprensión genuina de la historia.

En esta visión del humanismo lo que era central era el punto que jugaba el hombre en la historia, el acto de la historia universal lo creaba el autodesarrollo del trabajo y de la lucha de clases, la historia es la lucha de clases. Por lo que es central detectar lo que hoy se conoce como materialismo histórico a partir de lo que se puede estudiar qué es la contradicción de la lucha de clases.

II.II El materialismo histórico.

En 1844 en París Marx estudiaría profundamente la Revolución francesa y la economía política inglesa, se podría decir que se empata con los referentes de Hegel pues

tomó como referencia a Inglaterra para sus estudios económicos políticos filosóficos. En esta etapa escribió su crítica a la *Filosofía del derecho*¹⁸⁴ (*Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie Einleitung y Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (§§261-313)*) donde la operación de pensamiento además de elaborar una crítica trataba de asir las profundidades del “pensamiento” y la “realidad” que se encontraban en la filosofía hegeliana, lo cual le permitiría ampliar su horizonte crítico.

Como es sabido muchas veces los escritos argumentativos comienzan con la conclusión, de igual forma; Marx comienza su crítica al falso humanismo: la religión no enseña qué es el hombre al hombre, sino sólo su imagen falsa, podría decirse que la religión le enseña al hombre una metafísica de sí mismo. El hombre es el que crea a la “religión”, no a la inversa, por ello para saber qué es el hombre es necesario partir del hombre mismo. Éste para Marx significa el Estado, la sociedad. El Estado pone la religión como una interpretación resumida del mundo y a su vez su justificación universal. La religión sería la realización fantástica del hombre, pero que, a su vez, lo sume en un mundo irreal que en la práctica lo lleva a una condición miserable, condición que depende de las teologías derivadas de ideas religiosas.

Frente a la religión Marx opone a la historia, porque tiene como meta establecer la verdad del mundo real de los hombres, más no la verdad de lo eterno que por sí mismo no existe. Mientras la religión habla de la verdad de lo allende, la verdad de la historia narra la verdad de lo aquende, para ello tiene a su servicio a la filosofía la cual revela cómo la mundanidad del hombre ha sido dejada de lado por la fábula metafísica y teológica. Si se coloca en el centro al hombre ya no es necesaria la crítica a las cuestiones etéreas, sino que:

Es ist also die *Aufgabe der Geschichte*, nachdem das *Jenseits der Wahrheit* verschwunden ist, die *Wahrheit des Diesseits* zu etablieren. Es ist zunächst die *Aufgabe der Philosophie*, die im Dienste der Geschichte steht, nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung in ihren *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* In die *Kritik der Politik*.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Cf., Marx- Engels, *Werke I*, op. cit., pp. 378-392 y 203-337.

¹⁸⁵ *Ibid*, p. 379. “Por consiguiente, eso es la misión de la Historia, según, la verdad está desaparecida, la verdad del mundo establecido. Ante todo la vocación de la filosofía consiste en estar al servicio de la historia, luego desenmascarar la forma santificada de la autoalineación del hombre bajo su aspecto profano.

Es en esta tesitura que se criticó a la filosofía alemana del Estado y del derecho, la historia intentaría mostrar la verdad de los hombres, la verdad de lo aquende porque la filosofía mistificada ha trazado una verdad que no tiene que ver con el hombre, de ahí que la verdad de la filosofía escrita y ejercida en el contexto de Marx no corresponda con lo que es el hombre, sino que se empata con un producto de la mistificación de la filosofía idealista que confunde la materialidad del hombre con términos abstractos, lo cual no implica una renuncia a la filosofía sino a la cuestión mística que opera en ella.

Así, “el moro” concibe que Alemania ha participado en las restauraciones de los pueblos en los que ha ocurrido una revolución sin haber compartido sus revoluciones, esto determinado por los “señores de Alemania”, y coadyuvado por los pastores que justifican las vilezas del presente con las vilezas del pasado. Entonces, la religión es claramente usada como un opio para sedar al pueblo alemán y que los señores feudales puedan proteger y reproducir su poder.

Además, los alemanes habrían buscado la historia de su propia libertad más allá de los límites alemanes. Precisamente porque sus condiciones están por debajo de las del nivel de la historia. Para Marx ni siquiera valdría la pena elaborar una crítica de la Alemania de su tiempo, mas bien la crítica serviría para mostrar la indignación que tendría lugar si el pueblo alemán fuera consciente de su situación política, ideológica, económica y social.

La indignación es que en la Alemania feudal se generó un gobierno por principados, de ahí que fuera denominado un Imperio. La libertad como principio rector no era concreto, pues el ciudadano no existía, era una concesión al señor feudal, y aún así tal dominación era pensada y vivida por muchos como una bendición del cielo, dominación política empataada con el relato de la religión, eran los que dominaban en la Confederación germánica que Marx describe. Él trata de hacer patente esta dominación al pueblo alemán mediante la crítica a la religión y a las filosofías que trazan un hombre mistificado. Se podría decir que la crítica serviría para liberar al hombre de sus cadenas teóricas y sus cadenas reales. Las cadenas teóricas son aquellas que ponen la religión y su teología, más las descripciones mistificadas de la filosofía y la economía, mientras que las cadenas reales son aquellas prácticas que se sustentan en las cadenas teóricas.

La crítica del cielo se transforma así en la crítica de la Tierra, la crítica de la religión en la crítica del derecho, la crítica de la teología en la crítica de la política.

El régimen alemán era obsoleto y el pueblo que estaba regido por dicho gobierno no era consciente de su propio yugo que era fragante, pues nuevas relaciones entre economía en Alemania y dominación cambiaron lo que era el presente de Marx. Pero el capitalismo cambiaba la situación del pueblo alemán y se extendía a Francia e Inglaterra, con el tiempo se extendería por el mundo entero.

Theorie in die schonungsloseste Praxis überzugehn. Während das Problem in Frankreich und England lautet: *Politische Ökonomie* oder *Herrschaft der Sozietät über den Reichtum*, lautet es in Deutschland: *nationalökonomie* oder *Herrschaft des Privateigentums über die Nationalität*. Es gilt also in Frankreich und England, das Monopol, das bis zu Seinen letzten Konsequenzen fortgegangen ist, aufzuheben; es gilt in Deutschland, bis zu den letzten Konsequenzen des Monopols fortzugehe.¹⁸⁶

Lo que equivaldría a que en Francia se acabaría el monopolio mientras que Alemania lo llevaría hasta sus últimas consecuencias. Se analiza la situación económica de Alemania en relación con otros países, por ello que se aborde la función del monopolio, y se aborde la comprensión que tiene cada nación en un momento determinado de la historia. El pueblo alemán no fue consciente de su atraso económico, político y filosófico.

En suma, la situación alemana no está a la altura de la historia, ni siquiera su filosofía porque los alemanes vivieron su historia póstuma en la filosofía. Para Marx los alemanes son filósofos del presente sin empatarse históricamente, por ello es necesario realizar una crítica a dicha filosofía. La crítica no se entiende como un acto excluyente, sino como el ejercicio racional por medio del cual se puede afirmar o negar lo racional de cualquier discurso y práctica. El problema con la teoría e ideología es que se asumen sin ningún tamiz, acriticamente, por ello la mistificación del hombre fue tan lejos que se acendró como una forma de dominación en las relaciones de producción.

No obstante: “Die *deutsche Rechts-und Staatsphilosophie* ist die einzige mit der *offiziellen* modernen Gegenwart *al pari* stehende *deutsche Geschichte*. Das deutsche Volk muß daher diese seine Traumgeschichte mit zu seinen bestehenden Zuständen schlagen und nicht nur diese bestehenden Zustände, sondern zugleich ihre abstrakte Fortsetzung

¹⁸⁶ Marx- Engels, *Werke I*, 2ª edic., Dietz, Berlín, 1956 pp. 382-383. “Mientras el problema en Francia y en Inglaterra se plantea así: Economía o dominio de la sociedad sobre la riqueza en Alemania suena así: Economía nacional o imperio de la propiedad privada sobre la nacionalidad. Esto también en Francia o Inglaterra el monopolio. Esto sucede bajo sus propias consecuencias. En Alemania, depende de llevar los monopolios hasta sus últimas consecuencias”,

der Kritik unterwerfen.”¹⁸⁷ De ahí que se considere que esta filosofía sea digna de ser criticada por el pueblo alemán porque sería la única forma de concientizarlo y que discerna las consecuencias abstractas de la mistificación. La comprensión de su propia situación mediante la filosofía de su tiempo no ayudaría en nada porque estaba fuera de tiempo, pero la crítica racional constituye uno de los primeros pasos para la liberación del hombre, pues procede a reconocer los elementos que por su misma naturaleza son irracionales y contradictorios. Por ejemplo, el reconocimiento de la contradicción entre proletariado y burgueses lleva a comprender que todos aquellos que sean proletariados serán explotados. Una forma no cuestionada por la crítica consistiría en la eliminación de la filosofía para darle lugar a la *praxis*, pero la filosofía no puede suprimirse sin realizarse, es decir, Marx lo que está diciendo es que la filosofía no se ha realizado como tal porque no ha sido capaz de ser autocrítica ¿Qué se suprime si no se ha tenido un lugar como tal? Del mismo modo Marx señala que es un gran error el extraer o inspirar movimientos subversivos de la filosofía. Ella no puede quedarse en la crítica al mundo solamente, sino que ha de realizarse pues pertenece a este mundo. De ahí que se critique de una posición de la filosofía la cual autorefiere a sí misma toda acción, pero es necesario negar esta postura para realizar la filosofía como *praxis*.

Die Kritik der *deutschen Staats-und Rechtsphilosophie*, *Vielehe* durch *Hegel* ihre konsequenteste, reichste und letzte Fassung erhalten hat, ist beides, sowohl die kritische Analyse des modernen Staats und der mit ihm zusammenhängenden Wirklichkeit als auch die entschiedene Verneinung der ganzen bisherigen *Weise* des *deutschen politischen und rechtlichen Bewußtseins*, dessen vornehmster, universellster, zur *Wissenschaft* erhobener Ausdruck eben die *espekulative Rechtsphilosophie* selbst¹⁸⁸

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 383. (*Zur Kritik der Hegeischen Rechtsphilosophie, Einleitung*) “La filosofía alemana del Derecho y del Estado es la única historia alemana que está a la par con el tiempo oficial moderno. Por lo tanto, El pueblo alemán debe llevar la historia de sus sueños a condiciones existentes, y también ejercer la crítica abstracta sobre esas condiciones”.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 384. “La crítica de la *Filosofía del Derecho y del Estado*, que por obra de Hegel ha tenido la más consecuente, rica y última consideración, es lo uno y lo otro; tanto el análisis crítico del Estado y de la realidad vinculada a él, cuanto la decidida negación de toda la forma *seguida hasta nosotros de la conciencia política y jurídica alemana*, cuya expresión más noble, más universal, elevada a ciencia es precisamente la *filosofía del derecho especulativo*”

La filosofía especulativa abstraía toda la personalidad humana en un espíritu absoluto, pero esta operación se corresponde con el espíritu de su tiempo, el Estado moderno realizaba una abstracción del hombre real para la acción política. Así, la idea de hombre que circulaba en los circuitos de la filosofía permanecía alejada de la realidad construida por el capitalismo, la explotación y la alienación del proletariado.

Los alemanes habrían referido su pensamiento a otros pueblos y no a sí mismos, lo que provocó que en Alemania que el Estado moderno no se concretara. Para que se concrete una acción a partir de la filosofía del derecho especulativa y alemana es necesario pasar al terreno de la *praxis*, el cual no excluye a la reflexión filosófica sino lo incluye, el defecto está en creer que uno de los dos polos es la clave.

Marx señala que la crítica como entidad teórica se convierte en una fuerza “material” cuando se emplaza por completo en las masas, por ello planteó la pregunta: ¿Cuál es la crítica que tiene realizar el pueblo alemán?

Ella eliminaría la religión del mundo alemán o de la influencia de la religión en la política en el Estado alemán. Esto significaría una forma de liberación del hombre porque dejaría de ser oprimido por el Estado alemán y su aparato ideológico religioso, además se acabarían con las ideas que mistifican a al hombre.

En el tenor de la liberación Marx cuestiona las revoluciones en la historia de Alemania y encuentra que la *Reforma protestante* realizada por Lutero es una revolución en el plano teórico, puesto que liberó a los hombres de la religión externa y dio paso a una nueva forma de práctica cotidiana que terminaría emancipando a Alemania.

Lutero venció la servidumbre fundada en la devoción, en tanto trasladó la servidumbre por el lado de la convicción e hizo mella en la autoridad religiosa porque restauró el valor de la fe como autoridad. En palabras del joven Hegel, Lutero luchó para que la religión emanara del corazón del pueblo y para modificar la religión positiva que imponía la fe, convirtiéndola en algo externo al hombre, la religión debería emanar del hombre. Es la batalla del hombre seglar contra el sacerdote, así al convertir la religión en interior, el hombre lucharía contra su propio sacerdote interior, operación que llevaría a emancipar al pueblo alemán. Una de las dimensiones de la Reforma protestante consistió en que el hombre al emanciparse de la religión también germinó la idea de emancipación, no por nada sucedieron las guerras campesinas de Alemania que se estrellaron contra la teología de Alemania.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Cf., *Ibid.*, p. 367-400.

Dicha Revolución tuvo sus raíces en una transformación filosófica de sectarios alemanes en hombres libres, su actitud crítica y sus acciones fue lo que se emancipó del clero opresor. Pero dicha subversión no llegó a buen término debido a que los príncipes no tomaron partido en dicha transformación, no se pudo completar la secularización de bienes del clero, por lo que para Marx la Revolución campesina se estrelló contra la religión y su teología¹⁹⁰.

Este evento sirve como parangón para saber que Alemania no estará al nivel de las subversiones europeas, con la Reforma solamente cambió de amo, del yugo de la religión romana al yugo de Prusia y Austria.

Alemania no estaba lista para la Revolución, porque ésta implica un plano teórico, un plano práctico y un plano material o una base, por ejemplo: en Alemania el plano teórico fue la Reforma protestante, la realización la llevó a cabo un movimiento armado y su base fue el sector campesino, pero no llegó a buenos términos. Alemania en los tiempos de Marx no estaba lista para realizar una subversión porque quizá solamente estaba al nivel teórico de la filosofía de Hegel, la cual estaba mistificada para Marx.

Él ya hacía una distinción entre burgueses y clases desprotegidas. La distinción de clases tiene como consecuencia la postulación de intereses particulares de clases, de ahí que no coincidan los intereses de la clase burguesa y de la clase desprotegida. En esta disyunción de intereses se plantea la cuestión ¿Qué clase representa valores universales? es decir ¿Qué clase tiene razón de emanciparse? De aquí se puede sostener que de los postulados de Marx se siguen estrictamente que la Revolución que le interesa tiene que ver con una liberación universal, lucha que necesariamente necesita una base material, el proletariado.

Alemania no podría emanciparse bajo las condiciones de su presente, de ahí que realice la crítica a las condiciones teóricas y fácticas de Alemania. En ella la vida práctica estaba privada de su espiritualidad y no tenía un sentido práctico y vital. Ninguna clase de la sociedad burguesa en Alemania sentía la necesidad de una emancipación.

Marx, aunque crítica a su sociedad no escribe nada sobre la Revolución que no apunte a una emancipación universal, aunque ésta se concentre en una esfera social particular de la sociedad que puede llevar a cabo una emancipación universal, su

¹⁹⁰ Una cuestión interesante sobre este punto, es que en la Reforma protestante tanto Lutero como Calvino, tenía cierta animadversión contra los campesinos y los obreros. Cf., [Joseph Cropsey](#), *Historia de la filosofía política*, trad. Vicente Guerrero, Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 318-325.

particularidad en este sentido es la que le dota de universalidad. En este punto crítica a la clase media alemana por su mediocridad filistea porque ella no sería capaz de llevar a cabo una insurrección, aunque las demás clases no están exentas de su propia incapacidad.

Marx trataría de influir en dos términos, por una parte, en la Alemania de la que él es miembro, y la otra la dimensión universal:

Wo also die *positive* Möglichkeit der deutschen Emanzipation?

Antwort: In der Bildung einer Klasse mit *radikalen Ketten*, einer Klasse der bürgerlichen Gesellschaft, welche keine Klasse der bürgerlichen Gesellschaft ist, eines Standes, welcher die Auflösung aller Stände ist, einer Sphäre, welche einen universellen Charakter durch ihre universellen Leiden besitzt und kein *besondres Recht* in Anspruch nimmt, weil kein *besondres Unrecht* sondern das *Unrecht schlechthin* an ihr verübt wird, welche nicht mehr a einen *historischen*, sondern nur noch auf den *menschlichen* Titel provozieren kann, welche in keinem einseitigen Gegensatz zu den Konsequenzen, sondern in einem allseitigen Gegensatz zu den Voraussetzungen des deutschen Staats wesens steht, einer Sphäre endlich, welche sich nicht emanzipieren kann, ohne sich von allen übrigen Sphären der Gesellschaft und damit alle übrigen Sphären der Gesellschaft zu emanzipieren, welche mit einem Wort der *völlige Verlust* des Menschen ist, also nur durch die *völlige Wiedergewinnung des Menschen* sich selbst gewinnen kann. Diese Auflösung der Gesellschaft als ein besonderer Stand ist das *Proletariat*.¹⁹¹

Así, se introduce una categoría que Hegel no consideró en su *Filosofía del derecho*: el proletariado y su acción emancipadora universal. El proletariado surgiría por la disolución de la clase media y es creada artificialmente. En los tiempos de Marx la pobreza se cifraba en la servidumbre cristiano-alemana. El proletariado personifica la negación de la propiedad privada, pero como siervo era propiedad privada del rey.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 390 ¿Dónde está, pues, la posibilidad de la emancipación alemana? Se responde: en la formación de una clase radicalmente esclavizada, de una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa, de un estadio social que es la desaparición de todos los estadios sociales; de una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alegan ningún derecho especial porque ella no padece una injusticia social sino la injusticia en sí, que ya no puede apelar a un pretexto histórico sino a un pretexto humano que no se haya en contradicción alguna particular con las consecuencias sino en una universal contradicción con las premisas del orden público alemán; de una esfera, finalmente, que no se puede emancipar sin emanciparse de todas las demás esferas de la sociedad y sin emanciparla a su vez; significa, en una palabra, que el total del aniquilamiento del hombre sólo se puede rehacer con la completa rehabilitación del hombre. Ese estadio especial en la cual la sociedad va a disolverse es el proletariado.

Hasta aquí se puede decir lo siguiente: el proletariado era una realidad histórica que se venía gestando desde los tiempos de la Reforma protestante. Él es un producto de una nueva forma de producción económica que tiene como consecuencia la enajenación del “hombre” y su empobrecimiento material y económico que se anudan en una cadena de servidumbre.

Marx en esta pequeña introducción determina la relación entre la teoría y la práctica, es la unión de la filosofía y de la emancipación: “Die *Emanzipation des Deutschen* ist die *Emanzipation des Menschen*. Der *Kopf* dieser Emanzipation ist die *Philosophie*, ihr *Herz* das *Proletariat*. Die *Philosophie* kann sich nicht verwirklichen ohne die *Aufhebung* des *Proletariats*, das *Proletariat* kann sich nicht aufheben ohne die *Verwirklichung* der.”¹⁹²

Con ello se sostiene que la filosofía tiene como fin la persecución de la justicia, pues la abolición del proletariado implica la superación y eliminación de las injusticias cometidas por el nuevo orden capitalista. Marx equiparó en importancia la crítica teórica con la realización de la emancipación en búsqueda de la justicia y la liberación del sufrimiento innecesario, para lo cual será imprescindible saber qué es el hombre.

Poner título

De la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, Marx procedería a elaborar su concepción Materialista de la historia.

Los Manuscritos económicos filosóficos se desarrollan en el siguiente orden: trabajo alineado, propiedad privada y comunismo y por último crítica de la dialéctica hegeliana. Así, nace una nueva visión de la realidad y de la filosofía que comprende a esta realidad.

Lo que tiene sus antecedentes en la *Crítica de la Filosofía del Derecho y del Estado de Hegel* tanto en la introducción a esta crítica y en la crítica desarrollada se sostiene lo siguiente: la filosofía anudada a la religión produce una visión abstracta e ideal que no es propia de la realidad. El problema es que no se ha comprendido al hombre en tanto que hombre, sino que se ha comprendido al hombre a partir de la religión, lo que crea una visión falsa del hombre que es utilizada por los regímenes despóticos para someterlo a los fines que más convengan a la clase dominante.

¹⁹² *Ibid.*, p 391. “La emancipación del alemán es la emancipación del hombre. La cabeza de esta emancipación es la *filosofía*; su *corazón* el *proletariado*, el cual no podrá abolirse sin la realización de la filosofía. La filosofía no puede realizarse sin la superación del proletariado, el proletariado no puede realizarse sin su superación.”

Marx y Hegel piensan la realidad de su país teniendo en consideración principalmente a Francia, Inglaterra y Estados Unidos (Marx fue quien más miró hacia América). En esa realidad que observaban coexistían elementos feudales y los elementos de una nueva república que se logró gracias a la Revolución francesa, a la Revolución inglesa y a la Revolución norteamericana. Marx en su crítica a la sociedad alemana e inglesa concibe que el sistema ideológico del mundo feudal es caduco porque le quita dignidad al hombre debido al proceso mediante el cual el hombre sea por esclavitud feudal o explotación burguesa no deviene libre. Pero no todo se puede volcar del lado del mundo feudal, pues, aunque Marx en 1840 todavía no escribía *El capital*, ya concebía que había un fenómeno que afectaba a la sociedad y su conjunto: el surgimiento del capital.

Para Marx, había surgido una nueva forma de injusticia que aunque era propia del pueblo alemán podría pensarse universalmente: el surgimiento del proletariado como una consecuencia del surgimiento del “capitalismo” que se concreta a partir de la instauración de la propiedad privada y de la explotación de los grandes capitalistas hacia los que sólo poseen su fuerza de trabajo para sobrevivir, el proletariado.

El concepto de capital está severamente suturado con el concepto de propiedad privada, el cual abre una nueva dimensión a la concepción del hombre, pues aquel que sea dueño de los medios de producción “tiene derecho” de explotar su propiedad de la forma que desee, el problema es que no todos pueden obtener la misma propiedad pues depende de factores económicos e históricos. En la Revolución francesa, cuando surgió la reacción, no se cuestionó por el límite de la propiedad privada, es decir, lo que pareciera una conquista, que cualquier hombre tiene derecho a la propiedad, se convirtió en su yugo porque dio paso a la propiedad privada ilimitada lo que generaría la acumulación a inmensas riquezas. Esta nueva concepción del hombre estaba forjada en la economía política que concibe como válida la explotación del hombre. Un nuevo sistema económico político se estaba estableciendo con todas sus consecuencias. Así, hay dos flancos importantes la crítica marxiana, por un lado, la economía política y por el otro lado las filosofías que permanecían ciegas frente el hecho de que en el régimen burgués capitalista había una constante en la producción de las “injusticias contra el proletariado”, la ceguera de la filosofía consistía en que no se había planteado dicha dimensión. Ni siquiera el más grande filósofo de Alemania había concebido al hombre en su relación directa con el hombre pues estaba centrado en la autoconciencia. Según Marx, la filosofía de Hegel mistificada la concepción del hombre.

La filosofía no era el único elemento teórico del mundo intelectual alemán que estaba mistificado, sino que también las concepciones de la propiedad privada y por tanto lo que pudiera decirse del capital también estaba mistificado, sea su variante jurídica o ideológica.

En toda ciencia se necesita de un método para llegar a establecer un resultado, en este caso es el método llamado humanismo, los intérpretes lo nombrarían materialismo histórico y el resultado que esperaba tener era la liberación del hombre. “Wir sehn hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist. Wir sehn zugleich, wie nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen”¹⁹³

No hay que dejar de señalar que Marx decía que incluso los científicos mantenían cierto nivel de abstracción, sería difícil comprender la entidad teórica que está tratando de sostener. Él recomendaba en su estudio sobre el hombre concebir a su producto: la sociedad, como una mera abstracción.

De ahí que el comunismo vulgar tampoco había logrado dar en el blanco sobre alguna universalidad que describa lo que es el hombre. El objetivo de la ciencia descubierta era trascender el comunismo vulgar por lo que había que proponer una idea que realmente le regresara al hombre su dignidad, pues la ideología de la propiedad privada ha desvirtuado al hombre:

Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz, *gebraucht* wird. Obgleich das Privateigentum alle diese unmittelbaren Verwirklichungen des Besitzes selbst wieder nur als *Lebensmittel* faßt und das Leben, zu dessen Mittel sie dienen, ist das *Leben* des *privateigentums* Arbeit und Kapitalisierung. An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten. Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen innern Reichtum aus sich herausgebäre. (Über die Kategorie des *Habens* siehe *Heß* in den „21 Bogen“.11171) Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige *Emanzipation*

¹⁹³ Marx-Engels, *Werke* 40, 1ª edic., Dietz, Berlín, 1968. (Kritik der Hegeischen Dialektik und Philosophie überhaupt), p. 577. Vemos aquí cómo el naturalismo o humanismo consecuentes se distingue tanto del idealismo como del materialismo y es, al mismo tiempo, la verdad unificadora de ambos. Y vemos, al mismo tiempo, cómo sólo el naturalismo es capaz de comprender el proceso de la historia universal”

Aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation Grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind.¹⁹⁴

Se podría entender que el humanismo le regresaría al hombre aquella dimensión que le llevó a perder el ejercicio de la propiedad privada y su materialismo consistiría en despejar todas las nociones irreales que se han generado acerca del hombre porque estas nociones se han cristalizado en la práctica que las ha acendrado en los sistemas ideológicos y teóricos creando una ilusión que consiste en creer que las teorías mistificadas realmente están describiendo la realidad. Es como si se tuvieran anteojos deformes para observar un fenómeno astronómico y, posteriormente, se construyeran instrumentos a través de esta lente lo que generaría un aparato que interactuaría con supuesta realidad que no es.

II. III La libertad y la dialéctica en los *Grundrisse*

El humanismo se serviría de la dialéctica hegeliana. La relación teórica entre la obra de Marx, en sus distintas épocas, con la obra hegeliana siempre ha resultado polémica. Siempre hay discrepancias entre la interpretación de Althusser, Dunayevskaya, David Mc Gregor y Dussel, pero siendo las obras de Dussel¹⁹⁵, Mcgregor, Hiroshi Usida, y

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 540. La propiedad privada nos ha vuelto tan estúpidos y unilaterales, que un objeto sólo es nuestro cuando lo tenemos y, por tanto, cuando existe para nosotros como capital o cuando lo poseemos directamente, cuando lo comemos, lo bebemos, lo vestimos, habitamos en él, etc., en una palabra, cuando lo usamos. A pesar de que la propiedad privada, a su vez, sólo concibe todas estas realizaciones inmediatas de la posesión en cuanto medios de vida y como la vida a que sirven de medios, la vida de la propiedad privada es trabajo y capitalización. Todos los sentidos físicos y espirituales han sido suplantados, así, por la simple enajenación de todos estos sentidos, por el sentido de la tenencia. A esta pobreza absoluta hubo de verse necesariamente reduce la esencia humana para poder alumbrar de su propia entraña su riqueza interior. (Sobre la categoría de la tenencia, véase Hess, en los 21 Pliegos. [2121] *La superación de la propiedad privada representa, por tanto, la plena emancipación de todos los sentidos y cualidades del hombre; pero representa esta emancipación precisamente por cuanto que estos sentidos y cualidades se han convertido en humanos, tanto subjetiva como objetivamente.*

¹⁹⁵ Dussel Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI editores, México, 1991, p. 19. Se podría decir que Dussel reconoce una conexión de la dialéctica de la lógica hegeliana. También en el mismo texto se podría plantear el capítulo, Hegel no es un Perro muerto,

Dunayevskaya las que coinciden en algunos puntos, siendo el más importante que aún en la época de los *Grundrisse* se abrevaba de la dialéctica hegeliana.

Es innegable la raíz dialéctica en los *Manuscritos económicos filosóficos* del 1844 y las dos *Críticas a la Filosofía del Derecho de Hegel*, donde se usa las categorías más importantes de la herencia hegeliana para describir el movimiento de emancipación comunista.

aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr: er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein* des Menschen und der Natur als des *Wesens*. Er ist *positives*, nicht mehr durch die *Aufhebung* der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen, wie das *wirkliche Leben* positive, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den *Kommunismus*, vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist. Der Kommunismus ist die Position als "*Negation der Negation*", darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung –die Gestalt der menschlichen Gesellschaft. |XI||¹⁹⁶

Este comunismo se puede entender bajo la negación de la negación, en el mismo texto de los *Manuscritos económicos filosóficos* cuando se discute con Hegel la visión mistificada del hombre, sostendrá que la negación de la negación es una abstracción carente de contenido. La razón de que en los mismos manuscritos se tenga una posición tan radicalmente opuesta sobre un mismo concepto, podría deberse a que mientras Marx sostiene que Hegel concibe al hombre como autoconciencia, Marx concibe al hombre como un ser libre y sujeto condiciones materiales que no pueden definirse por lo autoconciencia. De ahí que cuando se está discutiendo el proceso de enajenación del hombre en Hegel, Marx dirá que el proceso de la enajenación por lo cual se llega a su

donde expone el concepto de totalidad y sus mediaciones, operaciones que sin duda son análogas a la *Ciencia de la lógica* de Hegel. (Cf., *Ibid.*, p.336-375)

¹⁹⁶ *Marx Engels, Werke 40, op. cit.*, p. 546. El [socialismo en cuanto tal es la autoconciencia positiva del hombre](#), sin que necesite que le sirva de mediadora la superación de la religión, del mismo modo que la *vida real* es la realidad positiva del hombre, y no necesita que le sirva de mediadora la superación de la propiedad privada, el *comunismo*. [El comunismo es la posición de negación de la negación](#) y, por tanto, el momento real, necesario de la emancipación y la recuperación humanas. El *comunismo* es la forma necesaria y el principio energético del futuro inmediato, aunque no es, en cuanto tal, la meta del desarrollo humano, la forma de la sociedad humana

exteriorización, es un proceso mistificado: “Die Aufhebung der Entäußerung ist daher ebenfalls nichts als eine abstrakte, inhaltslose Aufhebung jener inhaltslosen Abstraktion, die *Negation der Negation*.”¹⁹⁷ Así, se podría entender que se regresa a Hegel en dos direcciones: en la primera ya está mostrando aquellos elementos que las filosofías no concebían y tampoco estaban dentro del terreno teórico de las economías políticas de Adam Smith, ni eran desarrolladas por otros teóricos, aún así está utilizando el elemento teórico desarrollado por Hegel; la segunda orientación es la de la crítica. Pero aquí conviene poner en relieve las consideraciones pertinentes.

La filosofía por su propia naturaleza no es dogmática, si se quiere apelar una autoridad se puede pensar en la *Apología de Sócrates cuando Sócrates en un acto filosófico cuestiona la autoridad de la sabiduría de su tiempo. Platón cuestionará a Sócrates, Aristóteles cuestionará tanto a Platón como a otros filósofos. La evidencia histórica es que la filosofía se ha forjado al calor de la “Crítica”*. Lo que implica que si Marx retoma a Hegel eso no requiere una fidelidad al nombre de la dialéctica. La línea no recta que sigue Marx no es otra que el poder de la razón, pues en función de la reflexión sobre la filosofía hegeliana es que se elabora una crítica a la filosofía hegeliana, en tanto no es una dogmática la filosofía hegeliana ni la marxista. La apropiación de la filosofía hegeliana es mediante la crítica, la cual se podría sostener que en cierto sentido es dialéctica. Eso explicaría el porqué en un mismo término, la negación de la negación, tiene dos sentidos opuestos en un mismo escrito, y que en *El capital* se escribiera que de la dialéctica hegeliana tenía que extraerse su núcleo racional, que tenía que desmitificarse, pero hay que recalcar que Marx no sólo busca desmitificar la filosofía hegeliana, incluso también la gaceta prusiana del Estado estaba mistificada¹⁹⁸, la concepción de la propiedad privada en los siglos XVIII y XIX estaba mistificada, de ahí que tuviera que criticar y subvertir dicha categoría¹⁹⁹.

La necesidad de desmitificar las grandes máquinas de lenguaje como la de Adam Smith y los economistas surge de que la entidad subjetiva del proletariado no podía ser comprendido porque el sistema económico político que lo generó no se había instaurado del todo, y no fue sino Marx que comprendió esa novedosa forma en la que el ser humano

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 584-585. La superación de la exteriorización no es, por tanto, asimismo, otra cosa que una superación abstracta y carente de contenido de aquella abstracción sin contenido, la *negación de la negación*.

¹⁹⁸ *Cf., Los Debates De La Vi Dieta Renana, Ibid.*, p. 173.

¹⁹⁹ *Cf., Ibid.*, pp. 506-508.

perdía su libertad al ser explotado y alinearse con el modo de producción capitalista. Este fenómeno permanecía oculto frente a los teóricos porque las categorías con las que se referían al hombre estaban suturadas a un discurso ajeno al hombre, de ahí que sostuviera que había teorías burguesas filosóficas que fueran acordes a la explotación del hombre.

Aunque las categorías hegelianas no habían pensado las contradicciones propias entre el proletariado y el capitalista, sí pensó el meollo de la contradicción que no es ajeno a la contradicción entre proletariado y capitalista. Los procesos mediante los cuales la contradicción y la negatividad toma su cauce fueron asidos por la dialéctica hegeliana:

Das *Aufheben*, als gegenständliche, die Entäußerung in sich *zurücknehmende* Bewegung. - Es ist dies die innerhalb der Entfremdung ausgedrückte Einsicht von der *Aneignung* des gegenständlichen Wesens durch die Aufhebung seiner Entfremdung, die entfremdete Einsicht in die *wirkliche ergegenständlichung* des Menschen, in die irkliche Aneignung seines gegenständlichen Wesens durch die Vernichtung der *ntfremdeten* Bestimmung der gegenständlichen Welt, durch ihre Aufhebung, in ihrem entfremdeten Dasein, wie der Atheismus als Aufhebung Gottes das Werden des theoretischen Humanismus, der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums die Vindikation des wirklichen menschlichen Lebens als seines Eigentums ist, das Werden des praktischen Humanismus, oder der Atheismus ist der durch Aufhebung der Religion, der Kommunismus der durch Aufhebung des Privateigentums mit sich vermittelte humanismus. Erst durch die Aufhebung dieser Vermittlung - die aber eine notwendige Voraussetzung ist wird der positiv von sich selbst beginnende, der *positive* Humanismus.²⁰⁰.

Las categorías del humanismo se expresan mediante categorías hegelianas, aunque existe una nueva entidad llamada proletariado. Pero lo que está cifrado en este párrafo es allende a una simple importación de conceptos teóricos, sino que lo que está en juego es el papel del comunismo, que se describió como la negatividad de la negatividad, no

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 583. Es esta la visión, expresada dentro de la enajenación, de la *apropiación* de la esencia objetiva por la superación de su enajenación, la visión enajenada en la *objetivación real* del hombre, en la real apropiación de su esencia objetiva por la negación de la determinación *enajenada* del mundo objetivo, por su superación, en su existencia enajenada, como el ateísmo, en cuanto superación de Dios, es el devenir del humanismo teórico, y el comunismo, como superación de la propiedad privada, la reivindicación de la vida humana real como el humanismo conciliado consigo mismo mediante la superación de la religión, y el comunismo mediante la superación de la propiedad privada. Sólo con la superación de esta mediación - que es, sin embargo, una premisa necesaria- se llega al humanismo que comienza positivamente consigo mismo, al humanismo *positivo* p. 658.

obstante: “La superación de esta trascendencia, llamada por Hegel negatividad absoluta, era lo que Marx consideraba el único camino para crear un mundo verdaderamente humano, el humanismo positivo que comienza consigo mismo”²⁰¹. La dialéctica es el nudo de uno de los proyectos más importantes de las propuestas Marx, sus elementos se tejen al calor de una nueva subjetividad, se describen con la herencia de la dialéctica hegeliana, más no con la aplicación de la dialéctica, pues ésta nunca fue en un método experimental que se aplicará una y otra vez —como dice Dunayevskaya era Hegel infiriendo la dialéctica de la Revolución y con Lukács podría decirse que Hegel extraía la dialéctica propia de los problemas de la sociedad capitalista.

Marx construye su humanismo con ayuda de las categorías hegelianas aunque la apropiación del hegelianismo es crítica. Este humanismo positivo sería parte de lo que muchos conocen como materialismo histórico. Incluso en palabras del propio Engels:

Aunque *el Manifiesto* era nuestro trabajo conjunto, me veo obligado a confirmar que la idea fundamental que constituye su núcleo pertenece a Marx. *Esta idea consiste en que, en toda época histórica, el modo de producción e intercambio económico dominante, y la estructuración social que de él se deriva en forma necesaria, constituyen el fundamento sobre el cual se erige la historia política e intelectual de esta época, y a partir del cual puede únicamente ser explicada dicha historia; que, en consecuencia, toda la historia de la humanidad* (desde la abolición del orden gentilicio primitivo, con su propiedad común de la tierra) ha sido una historia de las luchas de clases. Luchas entre clases explotadoras y explotadas, dominantes y oprimidas; que la historia de estas luchas de clases representa una serie evolutiva en que, en el presente, se ha alcanzado un estadio en que la clase explotada y oprimida -el proletariado- no puede alcanzar su liberación respecto del yugo de la clase explotadora y dominante -la burguesía- sin liberar, al mismo tiempo, a toda la sociedad, de una vez por todas, respecto de toda explotación y opresión, de todas las diferencias y luchas entre las clases. A esta idea, que, en mi opinión, está llamada a representar, para la ciencia histórica, el mismo progreso que ha constituido la teoría de Darwin para las ciencias naturales, nos habíamos aproximado ambos paulatinamente ya algunos años antes de 1845. Mi libro *Situación de la clase trabajadora en Inglaterra* muestra en qué medida avancé de manera independiente en esa dirección. Pero cuando, en la primavera de 1845, *me reencontré con Marx en Bruselas, él la había desarrollado por completo, y me la expuso en palabras tan claras como aquellas con las cuales la sintetice más arriba.*²⁰²

²⁰¹ Dunayevskaya Raya, *Filosofía y Revolución. De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, p. 472.

²⁰² Marx Karl, *Manifiesto Comunista*, trad. Veda Miguel, Buenos Aires, Ediciones herramienta, 2008, pp.86-87.

En el *Manifiesto comunista* Engels muestra varios elementos por los cuales hoy en día se le conoce a Marx como el creador del materialismo histórico y con ello como diría Althusser, del continente historia. El modo de producción y el intercambio dominante serían los que comandan el devenir de la historia, porque la dominación de las clases empoderadas sería la que oprimiría a las clases desprotegidas. El proletariado sería aquella clase que libere a la sociedad de una vez por todas. La Historia se resuelve con la doble negatividad, de ahí que el comunismo positivo sea instancia donde la contradicción de clases llegó a una *Aufhebung*, lo cual no quiere decir que el comunismo concebido como una doble negatividad implique un final metafísico sino todo lo contrario. Es un momento superior donde la libertad del espíritu humano ha llegado a una situación deseable, pero eso no implica que las contradicciones desaparezcan, sólo la contradicción mayor entre las clases dominantes y la clase oprimida. Aunque quede la cuestión: ¿Después de la superación de la lucha de clases qué sigue? Lo que siga será resultado de su propio desarrollo, es la evolución dialéctica del modo producción comunista, más no su instauración eterna y metafísica e incluso lo que podría seguir es un gran retroceso, eso nunca se sabe. Porque entonces también se enfrentaría a dos problemas fundamentales. Por un lado, en *La Ciencia de la lógica* desde el apartado de la nada, se muestra que la contradicción ontológica es inherente a todo aquello que pueda existir, entonces, aunque Engels y Marx postulen que se lograría abolir la contradicción entre proletariado y burguesía necesariamente la historia no podría continuar, porque el mismo Hegel logra demostrar que la contradicción, aunque es ontológica es histórica porque permanece en un devenir. Entonces, habría que preguntarse si ese es el sentido que Marx y Engels le quisieron dar su comunismo. Marx es muy claro, la negación de la negación, precisamente en la contradicción de la dialéctica, cuando se postula que el comunismo elimina dicha contradicción, no está diciendo que se anula el hecho de que las contradicciones ontológicas desaparezcan, sino que esta contradicción (burguesía y proletariado) no tiene necesidad de ser porque socaba la libertad del hombre, lo que habría que hacer es aunque se logre destruir esta contradicción mayor que comanda el curso de la humanidad a los ojos de Marx y Engels, ambos son conscientes de que es el paso a lo siguiente, donde no desaparecerán las contradicciones entre los mismos obreros, se podría decir que incluso la instauración del comunismo supondría el enfrentamiento al capitalismo y el proletariado sería el que lleve el mando de la historia.

Para Dunayevskaya en esto consistiría el núcleo de la filosofía de la liberación de Marx, la cual tuvo una continuación a lo largo de su producción teórica²⁰³. Por ejemplo, las categorías de cosificación y alienación serían las que podrían ser detectables a lo largo de la obra marxiana. De ahí que no hay categoría filosófica que no sea al mismo tiempo una categoría económica. Y no hay categoría económica que no sea filosófica. Más adelante se mostrará cuan cierto es esto en los *Grundrisse* y en *el Capital*. De hecho, en sus *Manuscritos económicos filosóficos* en una crítica a Feuerbach reconoce que de Hegel le interesa la dialéctica propia en la historia de la humanidad:

Feuerbach faßt also die Negation der Negation *nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf, als die Philosophie, welche die Theologie (Transzendenz etc.) bejaht, nachdem sie dieselbe verneint hat, also im Gegensatz zu sich selbst bejaht.

Die Position oder Selbstbejahung und Selbstbestätigung, die in der Negation der Negation liegt, wird für eine ihrer selbst noch nicht sichere, darum mit ihrem Gegensatz behaftete, an sich selbst zweifelnde und darum des Beweises bedürftige, also nicht durch ihr Dasein sich selbst beweisende, als nicht eingestandne ||XIII| Position gefaßt und darum ihr direkt und unvermittelt die sinnlich gewisse, auf sich selbst gegründete Position entgegengestellt.1 Aber indem Hegel die Negation der Negation - der positiven Beziehung nach, die in ihr liegt, als das wahrhaft und einzig Positive, der negativen Beziehung nach, die in ihr liegt, als den einzig wahren Akt und Selbstbetätigungsakt Alles seins aufgefaßt hat, hat er nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte des Menschen als eines Vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen ist. Sowohl die abstrakte Form werden wir erklären, als den Unterschied, den diese Bewegung bei Hegel im Gegensatz zur modernen Kritik zu demselben Prozeß in Feuerbachs „Wesen des Christentums“ hat oder vielmehr die krieche Gestalt dieser bei Hegel noch unkritischen Bewegung. – Ein Blick auf das Hegeische System.

²⁰³ Como se ha sostenido con anterioridad, nunca se sabe que tanto influye el contexto en la obra de un autor, pero resulta muy claro que Marx no empleo la dialéctica de Hegel, para todos sus escritos, pues muchos de esos escritos tenían como finalidad también procurar el sustento de la vida de Marx, los temas en los que escribía eran de carácter económico e incluso periodístico. Como lo muestra Jhonatan Sperber al sostener que Marx en nueve años (1853-1862) publicó más artículos que el resto de su obra publicada (Cf. Sperber Jhonatan, *Karl Marx. Una vida decimonónica*, trad. Laura Sales Gutiérrez, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 2013, p. 288). No es de extrañarse que en estos artículos de carácter periodístico no incluyera la dialéctica hegeliana, pero que aparezca inmiscuida en obras teóricas de gran relevancia para Marx. Por lo cual habría que preguntarse si es que en este período realmente el uso de la dialéctica hegeliana hubiera sido el tema principal o secundario de sus escritos con carácter divulgativo.

Man muß beginnen mit der Hegeischen *Phänomenologie*, der wahren Geburtsstätte und dem Geheimnis der Hegeischen Philosophie²⁰⁴

En *El Capital* se volvería a sostener que la dialéctica hegeliana era la fuente de toda la dialéctica e incluyendo la suya. Pero como se había sostenido desde el principio, Marx adoptó de una manera crítica la filosofía hegeliana, de ahí aunque aceptara la dialéctica de la historia, lo que no pudo aceptar fue la concepción del hombre que planteaba la postulación de la autoconciencia, porque él consideraba que la filosofía hegeliana mistificaba al hombre y a causa de esta operación teórica no se concibiera al hombre en su realidad sino en ideas ajenas a su realidad material. No obstante, reconocería el valor negativo y crítico de la filosofía hegeliana²⁰⁵. Aún así, lo que no deja de señalar es la separación entre la concepción del hombre de la filosofía idealista alemana y la práctica propia del hombre.

En la década de los cuarenta se construye lo que es denominado materialismo histórico y se postula su comienzo como resultado de la negación de la negación. Esto nace en el marco de una defensa de la filosofía hegeliana de la crítica de la filosofía feuerbachiana. También criticaría en los *Manuscritos* la operación de alienación en el

²⁰⁴ Marx-Engels, *Werke 40.*, *op. cit.*, *kritik der Hegeischen Dialektik und Philosophie überhaupt* pp. 570-71. Feuerbach *sólo* concibe la negación de la negación como contradicción de la filosofía consigo misma, como la filosofía que afirma la teología (la trascendencia, etc.), después de haberla negado, es decir, después de haberla afirmado en contraposición consigo misma. La posición o autoafirmación y autoconfirmación que va implícita en la negación de la negación es concebida como una posición aún no segura de sí misma y que lleva, por tanto, en su entraña su contraposición, que duda de sí misma y que necesita, por tanto, ser probada; es decir, una posición que no se prueba a sí misma por su existencia, que no es confesada, y, al hacerlo así, contrapone a ella la posición cierta XIII a través de los sentidos directos inmediato y basada en sí misma.

Pero mientras que Hegel había concebido la negación de la negación, conforme al aspecto positivo que en ella va implícito, como lo verdadero y únicamente positivo y, en cuanto al aspecto negativo que entraña, como el único y verdadero acto, y acto de manifestación de sí mismo, de todo ser, encontraba solamente la expresión *abstracta, lógica, especulativa* del movimiento de la historia, que no es todavía la historia *real* del hombre como un sujeto presupuesto, sino el mismo *acto de creación, la historia del nacimiento* del hombre. Hemos de explicar tanto la forma abstracta como la diferencia que este movimiento presenta en Hegel, en contraste con la crítica moderna y con respecto al mismo proceso en *La esencia del cristianismo* de Feuerbach, o, mejor dicho, la forma *crítica* de este movimiento que en Hegel es todavía un movimiento no crítico.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p.572.

concepto de la autoconciencia, pero eso no explica que Marx se aleje de los elementos hegelianos del todo.²⁰⁶

²⁰⁶ Fernández Liria y Carlos Alegre argumentan que la dialéctica hegeliana sería dejada de lado por Marx en *El Capital*, “Marx habría hallado leyes de la sociedad capitalista, pero no leyes de la historia, en virtud de las cuales la sociedad capitalista, obediéndose a sí misma, obedecería más bien, a la inevitabilidad legal del curso histórico. Y al apartarse de este último proyecto teórico, Marx se habría apartado, sobre todo, del recurso teórico que de forma más natural tenía a su mano para resolverlo: el recurso a una lógica dialéctica, el recurso a una especie de Hegel «materializado» o «puesto sobre sus pies». Pues, en efecto, era la dialéctica hegeliana la que mejor habría resuelto el problema si el problema hubiera sido algo así como el de resolver el modo en que cada pueblo o cada modo de producción histórico logra convertirse en otro a fuerza de coincidir consigo mismo. En el fondo, bastaba leer bien a Hegel (lo que, ciertamente, no era cosa fácil) para saber que ese efecto no podía ser logrado «en versión materialista»; pues todo Hegel consiste en demostrar (y lo demuestra bien) que sólo el *espíritu* es capaz de «ser lo mismo en su ser otro» y de «seguir siendo lo mismo incluso siendo enteramente otro», pues, en verdad, «no hay nada que sea enteramente otro para el espíritu». Es cierto que esto no se entiende fácilmente, porque Hegel no se entiende fácilmente. Pero, por eso mismo, no se le puede poner fácilmente «sobre sus pies». Sea lo que sea lo que Hegel viene finalmente a demostrar, podemos apostar a que hay una cosa que sí que demuestra bien: que si la realidad es dialéctica, «sólo lo espiritual es real”. (Fernández Liria Carlos y Alegre Zahonero Luis, *El orden de El capital*, Madrid, Akal, 2011. pp. 188-189. Bueno, frente a esto se le pueden objetar varias imprecisiones a los autores de *El Orden del Capital*. En primer problema es que el supuesto corte epistemológico del que parten los autores, pues éste se vuelve visible desde que se sitúa a las teorías en la noción de “problemática”. El problema de Marx era uno y el de Hegel era otro, por ello aunque el mismo Marx diga que solicita la ayuda de la dialéctica hegeliana, esto sería imposible porque los campos problemáticos serían inconmensurables. Pero el punto es que se retoma la dialéctica de la *Ciencia de la Lógica*, y estos autores pretenden centrarse en la *Filosofía de la historia* de Hegel. En segunda, la dialéctica hegeliana no es una ley de la sucesión histórica, por favor, “La historia universal representa, como habíamos indicado el despliegue de la consciencia que el espíritu tiene de su libertad, así como el despliegue de la realidad que surge de dicha conciencia” Hegel G.W.F, *Werke 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, 1ª edic. Francfort, Suhrkamp, 1986. p. 84. Pero ha de entenderse a esta dialéctica jamás como un proceso que no da paso a algo nuevo sino todo lo contrario. Lo que ha de entenderse es que Hegel da una ontología de la historia y ésta consiste en la siguiente ley: la historia se transforma. Cabría añadir que esto sucede según la idea de libertad que se tenga en cada pueblo, pero no dice cómo ha de advenir o concretarse en cada pueblo. Y por último la noción de Espíritu que los autores le atribuye a Hegel, pues ellos afirman que en verdad no puede ser otro Espíritu, pero se olvidan de la razón, el “espíritu” a final de cuentas es humano y suponer otro sería suponer que Dios existe. Por lo que no se le ve sentido y el porqué la crítica a este concepto. Si lo que pretender criticar es la idea de Hegel: que el humano sólo que puede criticar aquello que está dentro de sus posibilidades y en ese sentido se es crítico con el espíritu en los espíritus de los pueblos. Fernández Liria realiza una operación en diferentes niveles lo que invalida su propio argumento, el primero cuando dice que cada modo de producción histórico logra convertirse en otro a fuerza de

II.III.I Marx en la época de los *Grundrisse*

A finales de los años cincuenta Marx escribe un largo borrador de lo que sería su gran obra: *El capital*. El libro trata acerca de las formaciones económicas pre-capitalistas y de la Revolución tecnológica que trajo consigo la automatización en las líneas de producción. En esta obra se constata que no había un abandono de la dialéctica hegeliana y por lo tanto que no era un economista y un teórico sino también seguía pensando su realidad mediante la filosofía y ese pensamiento le exigía transformar la realidad. De ahí que Marx también fue un participante de las Revoluciones proletarias de 1848 que buscaban emanciparse de la opresión del sistema capitalista. Los *Grundrisse* vienen a romper una creencia sobre la teoría de Marx y su relación con la dialéctica hegeliana, pues como bien señala Dunayevskaya: “la opinión más generalizada (porque así lo había enseñado el marxismo *oficial*, tanto el socialdemócrata como el comunista) era que Marx

coincidir consigo mismo, en una analogía donde busca empatar la introducción de la *Filosofía de la historia* donde el espíritu según el coincide consigo mismo, de este modo los modos de producción tendrían que coincidir consigo mismos para ser dialécticos, claro que no. La enseñanza que deja Hegel es que en lo existente hay contradicción y que existe otro momento que es la negatividad que enfrenta a un momento del “espíritu consigo mismo”, pero esta negatividad no puede surgir de un campo ajeno al suyo. El modo de producción capitalista, aunque tenga modos específicos de producción siguen siendo capitalistas, en todo caso habría que preguntarse si es el capital como conjunto el que encierra una posibilidad de una contradicción interna o si son los modos específicos. Ahora si se aplica esta operación a la teoría de Marx” resta dos preguntas: ¿Por qué no compararlo con la lógica? La filosofía de la historia de Hegel tiene como eje la libertad más no la lógica, Marx siempre insistió en eso (en que se basaron en *Lógica*) Lenin también. Porque los autores españoles entienden a la incorporación de la dialéctica hegeliana como mera aplicabilidad de un método y como Marx y Engels lo señalaron desde un principio y como se sostiene aquí. Marx retoma de Hegel la dialéctica de forma crítica no como una receta, cuando se retoma la dialéctica de forma crítica también la reinventa, quizá para atender a una problemática novedosa, pero en ningún sentido completamente nueva. Ese sería el problema del corte epistemológico confunde el concepto de lo novedoso con lo nuevo, es muy claro que hay problemas que fueron novedosos, pero estos no implican una ruptura con el pasado, que sería lo que insinúan, Marx rompe con Hegel, aunque declare lo contrario. En fin, discutir con principios diferentes no implica la verdad de lo planteado, pero sí la coherencia de sus postulados. Así, se puede aceptar que la propuesta de los autores *El Orden del Capital* es coherente y plausible, pero al partir del corte epistemológico fuerzan incluso lo que quiso decir Marx más allá de lo que él declara. Y estos excesos son muy claros cuando arguyen que las referencias a Hegel eran una broma, pero en realidad cómo saberlo.

apenas “descubrió” la lucha de clases y formuló la teoría del plusvalor, renunció a la dialéctica hegeliana”.²⁰⁷

Los *Grundrisse* son mucho más hegelianos que otros escritos, pues en éste que se supone rigurosamente económico, no lo es para nada pues también son esbozos del desarrollo de la humanidad y del capitalismo. Otro elemento que convierte a estos escritos en algo más que un libro económico es que aunque se redactará *El Capital* como la *Crítica de la economía política*, en los mismos *Grundrisse* ya se encuentra una crítica consolidada a la economía política y también a la sociedad burguesa, pero no toda crítica a la sociedad burguesa implica necesariamente una filosofía, pero la de Marx sí. La filosofía de los *Grundrisse* es detectable en la crítica a la sociedad burguesa, y su filosofía no depende de la incorporación de los elementos hegelianos en su obra, pero sí los utiliza en un cierto sentido. Los elementos de origen filosófico que se encuentran en ella son: libertad e igualdad, pues mediante su crítica se cae en cuenta que la forma en que la economía burguesa se apropia de estas ideas para justificar la explotación y la desigualdad que las desvincula de una visión materialista del hombre; la contradicción propia de la realidad, no sólo el capital como valor es contradictorio, en la realidad misma se generan contradicciones, de ahí que se aprenda la dialéctica de lo real y no del pensamiento o de categorías abstractas. Se podría decir que también hay una visión filosófica de la historia, porque se propone que los medios de producción han cambiado a lo largo de ésta, y los cambios que se introducen no sólo afectan “económicamente”, sino también a las dimensiones jurídicas, de pensamiento, ideológicas en las cuales interferían los cambios históricos. Estas modificaciones habrían mistificado, no sólo la dialéctica de Hegel, sino a la economía, a la filosofía y a la historia. Por ello, en los *Grundrisse* se podría encontrar una postura similar a la *Sagrada familia*, pues en ella mediante una operación de crítica de la crítica se desmitifica las ciencias como la filosofía, la historia y la economía política. A la luz de la crítica de la crítica se puede pensar en las dimensiones que se trazan a partir de hombre, la historia es de manufactura humana y las reflexiones filosóficas han de empezar con el hombre y terminar con él, no con elementos que no le competen. Al él le compete justicia e igualdad, el surgimiento del capital esclaviza al hombre, pues crea una barrera entre proletariado y capitalistas, dicho muro está apoyado por prácticas basadas en ideologías mistificadas.

²⁰⁷ Dunayevskaya R., *Filosofía y Revolución*, op. cit., p. 481.

Una vez que el hombre ha sido reconocido como la esencia, como la base de toda actividad humana y de toda relación humana, únicamente la crítica puede inventar todavía nuevas categorías y retransformar, así como lo hace precisamente, al hombre en una categoría y hasta en el principio de toda una serie de categorías, recurriendo de esta manera a la única escapatoria que le queda aún a la “inhumanidad” teológica, acosada y perseguida. La historia no hace nada, “no posee una riqueza inmensa”, “no libra combates” Ante todo es el hombre, el hombre real y vivo quien hace todo eso y realiza combates; estemos seguros que no es la historia la que se sirve del hombre como de un medio para realizar —como si ella fuera un personaje particular— sus propios fines; no es más que la actividad del hombre que persigue sus objetivo²⁰⁸.

En los *Grundrisse* no sólo está la crítica de la crítica a la sociedad capitalista, sino que ya hay una apuesta por la emancipación del hombre y su libertad, así lo ha constatado la historia²⁰⁹. Se conjuga indisolublemente filosofía, economía, historia y la libertad de los hombres. Por ello, es importante abordar la cuestión de la libertad y su relación con la dialéctica, porque los eventos de los que abreva Marx no son otros que las subversiones, de las cuales trata de aprender su dialéctica, mas no que él aplique la dialéctica como método abstracto.

II. III.II La teoría de la ganancia en los *Grundrisse*

Marx informa a Engels que había tirado por la borda la doctrina de la ganancia tal como existía en ese momento. Además, Marx no estaría contento con la estructura de los *Grundrisse* aunque no se sabe si la doctrina de la ganancia era incompleta por la estructura de los *Grundrisse* o por otras cuestiones técnicas, lo que era cierto es que había una falla teórica la cual podría encontrar una solución en Hegel. Pues el catorce de enero del cincuenta y ocho Marx dice “En el *método* del tratamiento, el hecho de que por mero accidente volviese a hojear la *Lógica* de Hegel”²¹⁰. El punto más crítico es cómo y cuándo utiliza a la filosofía de Hegel o bien en mejores palabras, cómo es que abrevaría de la filosofía hegeliana. Ella se encuentra con más ahínco en las primeras dos secciones de la

²⁰⁸ Marx-Engels, *La Sagrada Familia*, p. 111-112.

²⁰⁹ En una línea muy similar se puede leer la Filosofía de la historia de Hegel, la historia se compone por la concreción de la libertad de los hombres.

²¹⁰ Cf., Marx-Engels, *Werke* 29, Dietz, Berlín, 1978, p. 260. Carta dirigida a Engels el 16 de enero de 1858.

Contribución a la crítica de la economía política. Únicamente el segundo capítulo: El dinero fue tomado de los *Grundrisse* mientras que el de la mercancía fue formulado por primera vez en dicho escrito. Realmente Marx concretaría la teoría de la mercancía en *El Capital* en la edición francesa.

En la década de 1850 Marx elabora los *Grundrisse* realizando la siguiente operación teórica: dilucida qué desarrollo dialéctico surgía del sujeto mismo, pero no trató de aplicar la dialéctica hegeliana, pues en una carta lo aclara en una crítica a la Salle donde contundentemente señala que no es lo mismo realizar un desarrollo teórico dialécticamente que aplicar un sistema lógico abstracto a nociones vagas e imprecisas²¹¹. Por sujeto ha de entenderse las subversiones que habían sucedido hasta el momento, precisamente aquello que ha cambiado la historia. Aunque en los mismos *Grundrisse*, en el apartado de las “Formaciones económicas precapitalistas” hay un pasaje teórico que confirma esta operación. Marx escribe en torno a los cambios de los sistemas de producción: “Verändert der einzelne sein Verhältnis zur Gemeinde, so verändert er damit und wirkt zerstörend auf die Gemeinde wie auf ihre ökonomische Voraussetzung; andererseits die Änderung dieser ökonomischen Voraussetzung — durch ihre eigne Dialektik hervorgebracht, Verarmung, etc.”²¹². En esta cita se observa un suceso económico en la forma en la que se ejerce la propiedad privada, y el proceso tiene su propia dialéctica. Con lo cual queda completamente claro que Marx extraía la dialéctica de los hechos, mas no que le aplique términos dialécticos a la realidad para dialectizarla. Esto quizá podría contribuir a muchos debates sobre qué se entendía por dialéctica.

Lo que se exploraría sería la aparición de un fenómeno contradictorio que reflejaba la doble cara de la dialéctica, así como su insuficiencia y al mismo tiempo la imprescindibilidad de la dialéctica hegeliana.

Se redacta el borrador de los *Grundrisse* entre 1857 y 1858 en tres tiempos. El primero contiene la introducción, el segundo un capítulo sobre el dinero y fue utilizado como parte de contribución a la *Crítica y a la economía política* y el tercer y último capítulo trata del capital donde debía contener seis libros según la propia correspondencia de Marx.

²¹¹Cf., *Ibid*, p. 274. Carta dirigida a Engels el 1 de febrero de 1858.

²¹² *Marx-Engels, Werke 42*, Dietz, Berlín, 1983 p. 394. Formen, die der kapitalistischen Produktion vorhergehen. Si el individuo. De este supuesto económico surge de su propia dialéctica, su propio empobrecimiento.

Los *Grundrisse* son una versión histórica y universal que expresa una nueva concepción de una nueva sociedad basada en las fuerzas humanas en expansión. En dicho contexto también había un mundo ilustrado que pensaban expandir las fuerzas materiales como el propósito de toda la liberación. Gracias a este borrador, Marx pudo desarrollar un alcance histórico que le permitió plantear una serie de interrogantes alrededor de la relación que hay entre el capital y el trabajo libre como trabajo alienado, de ahí que pudieran describirse las vicisitudes de las sociedades pre-capitalistas. Una pregunta cuestiona cómo es posible que el trabajador asalariado pudiera llegar a ser libre. Es cuando se cayó en cuenta de que en la historia del hombre hay un momento en las etapas del desarrollo en que la contradicción entre las fuerzas productivas y las fuerzas de producción alcanzan un punto explosivo: sería la *época de las Revoluciones sociales*. Hasta aquí se puede observar que Marx sí es un pensador de las subversiones y que lo escrito hasta la década de los cincuenta, implica una praxis. La filosofía de la liberación de Marx, podría decirse en una metáfora, estaba cocinándose en esa época.

Über eine gewissen Punkt hinaus wird die Entwicklung der Productivkräfte eine Schranke für das Kapital; also das Kapitalverhältnis eine Schranke [die] Entwicklung der Productivkräfte der Arbeit. Auf diesem Punkt an gelangt, tritt das Kapital, d. h. Lohnarbeit, in dasselbe Verhältnis zur Entwicklung des gesellschaftlichen Reichtums und der Productivkräfte wie Zunftwesen, Leibeigenschaft, Sklaverei und wird als Fessel notwendig abgestreift. Die letzte Knechtsgestalt, die die menschliche Tätigkeit annimmt, die der Lohnarbeit auf der einen, des Kapitals auf der andren Seite, wird damit ab gehautet, und diese Abhautung selbst ist das Resultat der dem Kapital ent sprechenden Produktionsweise; die materiellen und geistigen Bedingungen der Negation der Lohnarbeit und des Kapitals, die selbst schon die Negation früherer Formen der unfreien gesellschaftlichen Produktion sind, sind selbst Resultate seines Produktionsprozesses. In schneidenden Widersprüchen, Krisen, Krampfen drückt sich die wachsende Unangemessenheit der produktiven Entwicklung der Gesellschaft zu ihren bisherigen Produktionsverhältnissen aus. *Gewaltsame Vernichtung von Kapital, nicht durch ihm äußere Verhältnisse, sondern als Bedingung seiner Selbsterhaltung, ist die schlagendste Form, worin ihm advice gegeben wird, to be gone and to give room to a higher state of social production*²¹³

²¹³ *Ibid.*, p. 642-643. *Grundrisse der kritik der politischen Ökonomie, Dritter Abschnitt. Das Kapital*, A partir de cierto momento el desarrollo de las fuerzas productivas se vuelven un obstáculo, así la relación del capital es una barrera para el desarrollo de la fuerza del trabajo. Sobre este punto alcanzado, es decir, el capital, el trabajo asalariado, en esta misma relación con el desarrollo de las fuerzas productivas y de la riqueza social y la fuerza productiva que el régimen gremial, la servidumbre, la esclavitud, y en calidad de traba se le elimina necesariamente. Con eso se le elimina la última figura servil asumida por la actividad humana, por un lado, del trabajo asalariado y por otro el capital. Y dicho despojamiento es el resultado del

En la misma lógica del capital está contenida la contradicción que es necesaria para pasar a su destrucción, para ir a un estado más alto de producción. Pero lo interesante es que en palabras del propio Marx esto sólo puede ser fruto de un acto destructivo, que genera la misma lógica del capital. Y en las mismas líneas de los *Grundrisse* se sostiene que hay un aniquilamiento del capital.

Marx sostiene que “el capital” será aniquilado porque en su propio desarrollo hay innumerables crisis y negaciones, pero sólo el derrocamiento violento es el que logra cambiar al capital e incluso su violenta destrucción hacia el género humano.

Hence the highest development of productive power together with the greatest expansion of existing wealth will coincide with depreciation of capital, degradation of the labourer, and a most straightened exhaustion of his vital powers. These contradictions lead to explosions, cataclysms, crises, in which by momentaneous suspension of labour and annihilation of a great portion of capital the latter is violently reduced to the point, where it can go on fully employing its productive powers without committing suicide. Yet, these regularly recurring catastrophes lead to their repetition on a higher scale, and finally to its violent overthrow²¹⁴

Lo que interesa de esta cita y la anterior es el proceso dialéctico por el cual se llega a la postulación de la extinción del capital. Aquí, la dialéctica que se usa es de origen hegeliano. En una analogía con la *Ciencia de la lógica*, “el capital” es un símil de la “idea

modo de producción correspondiente al capital. Y este último aspecto servil por la actividad humana, la del trabajo asalariado y este último es resultado a su vez del modo de producción propio del capital; las condiciones materiales y espirituales del trabajo asalariado de la negación del trabajo asalariado y del capital. La creciente inadecuación del proceso de desarrollo productivo de la sociedad se expresa en contradicciones, crisis, convulsiones y a su vez en sus relaciones de producción vigentes hasta ahora. *El violento exterminio del capital, no por condiciones ajenas al mismo, sino como condición de su auto conservación, es la forma más certera que se le da desaparecer y de dar cabida a un más alto estado de producción social.* Subrayado mío.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 642-643. Por consiguiente, el óptimo desarrollo de la fuerza productiva, junto con lo más grande expansión de la riqueza existente, coincidiría con la depreciación del capital, degradación del trabajador, y la más fuerte extenuación de sus fuerzas vitales. Estas contradicciones derivan en explosiones, cataclismo, crisis, en las cuales por momentos hay suspensión del trabajo y la aniquilación de una gran parte del capital, este último es violentamente reducido al punto desde donde puede proseguir. Está en condiciones de emplear todas sus fuerzas productivas. Con todas estas catástrofes regularmente recurrentes conduce a su repetición en una mayor escala, y finalmente en su violenta destrucción.

absoluta”, el cual recorre desde su determinación más primordial el dinero hasta su evolución como Capital, en dicho recorrido, Marx señala que hay contradicciones que en la realidad desembocan en crisis, hasta aquí podría sostenerse que hay contradicciones que conforman el devenir del capital denuncia que dentro del mismo capital están contenidas sus contradicciones, pero la negatividad fuerte que propone es la negación del trabajo asalariado, una de las partes más medulares de la producción capitalista. Dicha negatividad tiene como antecedentes negaciones en los modos de producción anteriores y sólo en su negatividad interna está contenida la superación del capital a una forma más desarrollada de producción.

Pero como se leyó Marx no se conforma con la negatividad contenida en la plaza capitalista, habla de una negatividad de mayor escala que termine con su violenta destrucción, pero ya no es claro el lugar de donde viene, el capital sólo puede destruirse por la violencia. No obstante, permanece la pregunta qué consecuencias tendría la eliminación del capital. Una de ellas consistiría en el advenimiento de la libertad humana, puesto que los discursos burgueses lo que hacen es confundir la libertad de competencia entre capitales con la libertad del ser humano, lo que es equivoco porque la libertad del ser humano no es igual ni se equipara a la libertad del capital.²¹⁵

De hecho en *El Capital* Marx escribirá lo siguiente: “Die Gestalt des gesellschaftlichen Lebensprozesses, d.h. des materiellen Produktionsprozesses, streift nur ihren mystischen Nebelschleier ab, sobald sie als Produkt frei vergesellschafteter Menschen unter deren bewußter planmäßiger Kontrolle steht.”²¹⁶

Así, dentro del cuerpo de los *Grundrisse* pareciera sólo mediante la superación del capital podría hablarse de libertad humana, que no esté mistificada por las ideologías, y posteriormente postulará que la que el meollo está en la fetichización de la mercancía, aunque era muy claro que “el capital” era el que imponía su lógica en la humanidad, más no la humanidad impone su lógica al capital, de lo contrario no sería capital, porque sería una producción de hombres realmente libres.

Puede sostenerse hasta ahora que Marx mediante la dialéctica sea un pensador del acontecimiento político. Él no acuñó el término acontecimiento, eso es cierto, pero lo que

²¹⁵ Cf., *Ibid.*, pp. 550-551.

²¹⁶ Marx-Engels, *Werke 23, op. cit.*, p. 24. La forma del proceso de vida de la sociedad, de los procesos de producción material, solamente se despoja de su nebuloso velo místico, tan pronto sea tratado como proceso de hombres libremente asociados. Y sean conscientes de dirigir un plan previamente programado.

sí acuño es una teoría de las transformaciones en los modos de producción económica. estudió “el capital”, aquella forma de producción que redimensiona la experiencia humana en un ciclo histórico muy preciso el siglo XIX, pero concibe la proeza de la superación del capital que sería una negatividad más fuerte que las ocasionadas por las contradicciones propias del capital.

II.III.III El autómatas y el trabajador

Hasta 1857 y 1858 Marx era tan hegeliano como lo fue antes de la “ruptura epistemológica”, pues había explicado dialécticamente el proceso de intercambio, la producción y la circulación. No hay que perder de vista la carta del 14 de enero de 1858 Marx reconoce un método como herencia hegeliana. Es el famoso síntoma que anunciaba desde la crítica a la filosofía del derecho, hay un elemento místico que tenía que someterse a la crítica para hacer patente ese misticismo en la obra de Hegel, no obstante, no todo en la filosofía hegeliana estaba perdido, en 1858 ya reconoce un elemento racional —aquello que pueda dar cuenta de lo real sin tomarlo en términos abstractos que conviertan lo estudiado en una “sustanciafísica” o en una “metafísica”— que se encuentra en la mayoría de las críticas de Marx contra la mistificaciones, mismas tienen que ver con una operación teórica en la cual se toma una cosa por otra, se podría decir, en los abusos del lenguaje. Por ejemplo, el hombre que se pensaba bajo la religión era un hombre esclavizado, pero cuándo el hombre fue en sí mismo un ser meramente religioso, y de existir el elemento religioso éste dependía de la postulación de un ser trascendente llamado “Dios”, se suponía la existencia de este ser trascendente y se elaboraba la concepción del hombre a partir de este elemento supraterráneo, del cual nada se podía saber con certeza. El hombre era tomado como una entidad que él no era, una trascendencia de orden místico. No sin razón sospechaba que en la filosofía hegeliana el hombre sea concebido a partir de algún elemento que no le corresponda. La filosofía hegeliana partía de la concepción del espíritu y de la autoconciencia, pero aquí se podría decir que Marx es injusto con Hegel porque la *Fenomenología del espíritu* daba cuenta de las determinaciones abstractas de la consciencia, y habría que preguntarse si la propuesta de Marx no se contradice con la propuesta de Hegel, o suponiendo sin conceder, podrían complementarse. No sólo la filosofía estaba mistificada, sino que la economía política también, porque concebía al

hombre y su explotación como natural, y por obvias razones, la teoría económica estaba fuera de lugar en relación con lo que era el hombre.

Sin embargo, los elementos místicos de la dialéctica no eran los que detenían su incorporación a los estudios de Marx, sino los hechos mismos, porque la entidad teórica, denominada proletariado reclamaba que la dialéctica surgiera de su realidad propia. El proletariado y la forma en la que él se alinea mediante la fetichización de la mercancía, sería una de las piedras de toque para elaborar su teoría.

La mercancía no sólo sería uno de los problemas que impedían la liberación del proletariado, sino que en los *Grundrisse* ya se había postulado que la maquinaria sería un monstruo a la cual el proletariado debería derrotar. En estos escritos es visible la atención dada a las sociedades precapitalistas, pero resalta la importancia de la maquinaria, pues en ese apartado estudia los vericuetos del plus trabajo y del valor, cómo es que la maquinaria cambian las relaciones de producción y de asignación al valor de lo producido. Pues fue un suceso que se trató en los *Grundrisse* y continuaría en *El capital*, se podría decir que se reformuló lo dicho sobre la maquinaria no porque fueran equívocos los primeros desarrollos sino porque eran poco concretos, pero aún hay una razón más, la dialéctica propia de los eventos suele ser irreductible a los conceptos. Realmente fue hasta la década de los sesenta en que las luchas sociales se recrudecieron y en las que era necesario el replanteamiento de la teoría de la maquinaria.

Marx en la época de los *Grundrisse* observa que la maquinaria sería el elemento que acarrearía la disolución del capitalismo, mientras que el proletariado sería un elemento regulador. La diferencia de la concepción de la maquinaria entre *El capital* y los *Grundrisse* es que en éste se concibe que una posible solución a los conflictos entre la maquinaria y el proletariado. La contradicción general entre el capital y la disminución de la tasa de ganancia no son propias de los trabajadores, aunque la verdadera lucha estaba en la producción. Ante esto Marx nunca consideró que el propósito de la liberación fuera la expansión de las condiciones materiales de producción, sino más bien el cambio en la forma de los hombres en relacionarse con la producción de la mercancía.

El problema de la maquinaria se abordaría en una segunda ocasión en *El capital*, pues la maquinaria ponía en entre dicho la división del trabajo en contrapartida con lo propuesto por Adam Smith, quien sostenía que la diferencia del trabajo se debía la competencia entre los obreros, sino más bien la división del trabajo sería causada por los déspotas capitalistas. Que la división del trabajo surja de la lógica del capital es un hecho

que teóricamente no resultaba visible para las teorías de su tiempo, de ahí que Marx dijera que los filósofos aceptan lo dado como lo real pero menos en sus propias disciplinas.

La implantación de la maquinaria en la producción tuvo como efecto que el capitalismo pudiera extraer horas gratuitas de trabajo al extender la jornada laboral. Además, la maquinaria también permitió que la plusvalía en la misma jornada de trabajo. La lógica del capital trataría de transformar al trabajador en un índice de la máquina, pero lo que se observó fue su resistencia. De ahí que Marx siguiera de cerca dicho fenómeno y observara sus dos opuestos: la concentración y la centralización del capital y el desarrollo de la maquinaria.

Esto culminaría con la postulación del autómeta como la organización de máquinas encaminadas a la ejecución de comandos de una máquina central. Esto permite que el obrero pueda encontrar al autómeta como una condición de producción. Lo que habría que hacer notar es la resistencia del obrero al paso de la máquina.

La realidad que concebía los *Grundrisse* era una realidad que no estaba configurada como tal, trata de un nuevo surgimiento, el capitalismo que sólo podría concretarse después de la Revolución francesa, tanto Marx como Hegel miraron hacia Inglaterra para sus estudios económicos y políticos, pero la diferencia temporal aunque era mínima planteaba una pregunta ¿Cómo comprender la realidad del ser humano bajo la lógica del capital? De ahí la figura del proletariado como una figura subjetiva novedosa, la pregunta es con qué herramienta teórica se puede comprender esta nueva etapa del proceso, o mejor dicho con qué “instrumento teórico”. Dunayevskaya da una respuesta certera:

[...] los *Grundrisse* constituyen” la prueba de limitación, pero también de la inseparabilidad de la dialéctica. La limitación no está determinada por las deficiencias de la dialéctica “como método”, ni mucho menos por la necesidad de reemplazarla por el estructuralismo, genérico o no, sino que reside más bien en que la dialéctica no es una ciencia “aplicada”. Debe de recrearse la dialéctica tal como surge espontáneamente del sujeto en Desarrollo. En este punto, precisamente en este punto hubo una *Aufhebung* (trascendencia) y al mismo tiempo una preservación. De este modo la dialéctica marxista trascendió y conservó la dialéctica hegeliana.²¹⁷

Hegel en su filosofía siempre le dio el primado a la efectividad, es decir, a la urgencia del hecho mismo, no al esquema abstracto. Quizá, por ello los diferentes

²¹⁷ Dunayevskaya Raya, *Filosofía y Revolución*, p. 491.

intérpretes de la dialéctica siempre observarían principios diferentes, pues comprenderían sujetos diferentes según la emergencia de una subversión en su propio tiempo. Lenin, Mao, Marx, Stalin no coincidieron en los principios de la dialéctica, quizá porque observaban eventos diferentes, además no permanecían en su torre académica de marfil abstracto, sino eran contemporáneos de los procesos del mismo cambio. En la década de 1860, que fue la de los grandes cambios, Marx escribiera prolijamente *El capital*. O como bien vio Karel Kosík, la dialéctica es lo que se toma de la realidad, no es que la dialéctica sea un término abstracto que se le ajusta la realidad.

Pero *El Capital* es una obra económica y, por tanto, su estructura *lógica* debe estar vinculada, en cierto modo, con la estructura de la *realidad* analizada. La estructura de *El Capital* no es una estructura de categorías lógicas, a las que estén subordinadas la realidad indagada y su elaboración, sino que la *realidad* científicamente analizada ex-presada adecuadamente en la "articulación dialéctica" y conducida y realizada en la estructura lógica *correspondiente*²¹⁸.

Los *Grundrisse* fueron una pieza clave en la transformación del materialismo, en una filosofía de vertiente histórica que apunta hacia la libertad. El proletariado en este punto sería el sujeto de una transformación absoluta, la emancipación del hombre que le pone fin a las sociedades de clase.

La herencia hegeliana de la obra en cuestión va más allá de las diferencias entre el Marx joven y el Marx maduro, su relación se puede comprender como un acto genuinamente dialéctico²¹⁹. Aún en *El capital* se consideraba a la dialéctica hegeliana

²¹⁸ Kosík Karel, *La dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo concreto*, trad. Adolfo Sánchez Vazquéz, México, Grijalbo, 1967, p. 160.

²¹⁹ Como se postuló anteriormente, la corriente althusseriana trata de refutar la idea de que en Marx la dialéctica hegeliana tiene una influencia importante, Fernández Liria y Luis Alegre argumentan en función del concepto de problemática — Marx trata en su obra los problemas de la sociedad capitalista mientras que Hegel atiende los problemas del espíritu y de la autoconciencia— Marx al tratar una nueva problemática su discurso no tiene nada que ver con la problemática hegeliana. Este argumento es deficiente, aunque no se duda de su coherencia por las siguientes razones, lo nuevo no existe, lo que existe es lo “novedoso”. Es cierto que Marx atiende un problema novedoso, pero no nuevo porque lo nuevo arrastra una concepción metafísica, estrictamente lo nuevo sería algo que parte de la nada, mientras que lo novedoso simplemente nos habla de un proceso de inventiva con los mismos recursos de la situación. No se puede sostener que el proletariado era un “nuevo sujeto” cuando Engels en el Escrito de las *Guerras campesinas* sostuvo que el proletariado ya existía desde la Reforma protestante. Segundo, por ejemplo es tan ridículo el argumento de Luis Alegre sobre este punto, suponiendo que hay dos materias, Biología y Química, en

como la fuente de toda la dialéctica incluyendo la suya propia. Había una nueva negatividad que sólo podía ser comprendida si era dejada de lado por un momento la filosofía hegeliana: el proletariado y su movimiento por la emancipación. Las masas que buscaban el surgimiento de su libertad también trajeron consigo la postulación de un nuevo continente del pensamiento, el materialismo histórico. Los nuevos comienzos trajeron consigo la necesidad de la vuelta de la dialéctica ¿Los absolutos hegelianos no plateaban en sí mismos la doble negatividad? Ella es una entidad que está dentro del mismo absoluto y plantea un nuevo devenir. Ese nuevo comienzo es el proletariado como sujeto emancipador. Las masas en movimiento transformaban la historia.

II.III.IV Los *Grundrisse* y su herencia hegeliana: Libertad y dialéctica

Una de las hipótesis que recorren este trabajo es que la dialéctica es la que se genera al calor de la subversión, es decir, los hechos subversivos y los hechos contradictorios son los que inspiran la idea de dialéctica más allá del significado que le diera Platón en sus *Diálogos*. En Marx hay un problema que se sutura a la herencia hegeliana de la dialéctica, pues a través de la reincorporación crítica de ella es que se “crítica” la economía política. La idea de acontecimiento implicaría relanzar la dialéctica de su discurso, porque cómo se mostró más arriba, mediante la categoría de negatividad es que se postula la superación del capitalismo. La dialéctica de la lucha de clases también está

las cuales se tiene como misión observar un objeto X para ambas se puede usar un microscopio y ambas tienen una “problemática completamente diferente”, pero pueden usar el mismo microscopio para atender problemáticas muy diferentes, incluso el microscopio Ashai hasta un microscopio Photomax que es una evolución del Ashai el principio de ambos es el mismo, puede ser usado en una y otra sin ningún problema. Algo similar pasa con la dialéctica, ésta es un instrumento plástico, puesto que su materia prima es el lenguaje, que atiende objetos diferentes para observar quizás problemas diferentes, pero lo diferente total no existe, que éste sería otro supuesto de los autores en cuestión, no tiene nada que ver lo que entiende Marx por dialéctica y lo que Hegel entendió por dialéctica porque son “totalmente diferentes”, lo que es cuestionable. Si el aporte de Marx consistió en algo más que poner “sobre los pies la dialéctica”, desmitificarla, también lo hizo con la economía política de su tiempo, hasta ese punto se puede estar de acuerdo, pero cuando se sostiene que no tienen nada que ver por obedecer una noción metafísica de corte epistemológico, es una falta teórica porque presupone un más allá. Entre la dialéctica de Hegel y la de Marx hay punto de confluencia: el concepto de crítica, mientras no se entienda la función de crítica en la teoría de Marx no se podrá comprender en qué sentido relanza la dialéctica al campo del pensamiento filosófico.

imbricada en el problema. Marx no sólo acude al relanzamiento crítico de la dialéctica, sino que lo usa en la construcción de conceptos importantes en su crítica a la economía política de su tiempo. Así, el punto es el siguiente, el acontecimiento político entendido como una subversión política se esboza con el recurso a la dialéctica, a saber, las contradicciones a superar para alcanzar la emancipación del ser humano. Así, su teoría en el calor de la subversión se encuentra acendrada por la dialéctica.

En los *Grundrisse* se puede sostener que la emancipación del proletariado se origina mediante un suceso violento y que éste es postulado con las categorías dialécticas, es decir, se relanza “cierto método dialéctico”²²⁰ que viene desde Hegel.

Entonces, hasta aquí se tiene que mostrar el sentido en el que Marx retoma la dialéctica de Hegel. Abreva de la dialéctica de la *Ciencia de la lógica*, sus modelos silogísticos y la forma en la que están contenidas la contradicción y la negatividad. Por desgracia mostrar todos los detalles de los *Grundrisse* en sus variaciones dialécticas sería un menester muy arduo y amplio fuera del objetivo, por lo que se mostrará una síntesis de esta hipótesis, la cual abreva de los trabajos de Hiroshi Uchida²²¹, de Enrique Dussel²²² y como se ha mencionado de Raya Dunayevskaya.

La introducción de los *Grundrisse* es análoga a la sección de la Doctrina de la Idea de la *Ciencia de la Lógica*, aunque Marx en la primera parte de su introducción no evoca el nombre de Hegel, se señala con toda claridad el objeto de su escrito es el término de “producción material”, y como elementos a los individuos que producen en sociedad como concepto del cual parte su análisis. Muestra indirectamente la relación de la crítica de la economía política mediante las referencias a Smith y Ricardo y realiza una crítica a Hegel desde la crítica a la economía política. La hipótesis de Uchida es la siguiente:

²²⁰ Si por método se entiende un instructivo a seguir, aplicable como en las ciencias exactas o matemáticas, se cae en un craso error, los métodos filosóficos son de por sí plásticos. Si se busca una aproximación a la etimología griega de método basta con revisar su significado que significa el camino a seguir, pero también por disparatado que parezca, método significa fraude, artificio (Florencio I. Sebastián Yarza, *Diccionario Griego Español*, Editorial Ramón Sopena, Barcelona, 1999, p. 874 -875). En todo, caso si Marx reinventa la dialéctica hegeliana o no lo hace, no podemos poner como paragón “la aplicabilidad”. Si la reinventa críticamente claramente podemos sostener que Marx retoma críticamente el camino seguido por Hegel en su “dialéctica”.

²²¹ Uchida Hiroshi, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, ed. Terrel Carver, London, Routledge, 1988.

²²² Dussel Enrique, *La producción Teórica de Marx, un comentario a los GRUNDISSE*, Iztapalapa, Siglo XXI, 1986.

1. The object of political economy is material production, not in general, but rather capitalist production in particular. Capital necessitates specific mental activities to mediate, maintain and increase value. Marx asks if Hegel grasps material production in that way.
2. Marx asks whether individuals are involved in material production as human beings in a general sense or in historically specific societies. Simultaneously he inquires into the historical characteristics of the metabolic system in which 'man' and nature are organized, and asks if Hegel the problems this poses.
3. Marx asks how individuals are organized socially in order to carry out material production, and he inquires if Hegel recognizes a historically specific form through which individuals relate to each other.²²³

El problema que conecta a la introducción de los *Grundrisse* con la doctrina del concepto de la *Ciencia de la Lógica* es el de la vida humana. El punto que retoma Marx es cuando Hegel describe al ser humano en su carácter de “ser viviente”, en este pasaje se observa que sólo se postula la reproducción de la vida humana en su carácter biológico, pero conserva su vida intelectual²²⁴. Marx ya había acusado a Hegel de ser un pensador burgués y que este tipo de afirmaciones separaban al obrero de su producto y de su cultura. En *Los Manuscritos económicos filosóficos de 1844* en la sección del trabajo alineado se sostiene que el hombre no sólo se alimenta y se reproduce como ser viviente, sino que también está en ejercicio de todas sus facultades culturales y las reproduce.

Por el contrario, en el párrafo 219 de la *Lógica* de la *Enciclopedia* la vida humana se sigue remitiendo a su momento de reproducción, de vitalidad orgánica. Ésta vendría a significar en Marx el proletariado, pero a su vez puede ser comandada por una mentalidad

²²³ Uchida Hirochi, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic, op. cit.*, p. 8. 1.- El objeto de la economía política es la producción material, no en general, pero mejor dicho producción capitalista en particular. Capital necesita actividades mentales específicas para mediar mantener e incrementar el valor. Marx cuestiona si Hegel entiende la producción material en el método. / 2 Marx pregunta si los individuos están envueltos en la producción material como seres humanos en un sentido general o históricamente en sociedades específicas. Simultáneamente en las características históricas del sistema metabólico en el cual “hombre” y “naturaleza” son organizados y pregunta si Hegel pregunta adecuadamente sobre estos problemas planteados. /3.- Marx cuestiona si como los individuos son organizados socialmente en orden que entraña la producción material. Y él [Marx] inquiera si Hegel reconoce una forma específica históricamente mediante la cual los individuos se relacionen con dicho orden. [Entre corchetes míos]

²²⁴ Cf., Hegel, *Werke 8 Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, 1ª edic. Francfort, Suhrkamp, 1989, pp-374-375. 281

capaz de producir, es decir, una mentalidad burguesa, mientras que las masas proletarias serían aquellas que se reproducen y son capaces de producir valor, pareciera que la burguesía es el cerebro de la sociedad capitalista.

Hegel en su lógica expresa una forma específica de la sociedad como natural o universal, en la cual la actividad intelectual es superior que la actividad física, en este idealismo es que Marx observa una sociedad abstracta de la nueva sociedad capitalista y en los *Grundrisse* critica a Adam Smith y David Ricardo porque representan al hombre en su mera condición de producción. Así, Hegel sería el origen de esta visión porque observa que la división del trabajo y producción tienen el mismo linaje

Como bien Señala Uchida, en la segunda parte de la introducción de los *Grundrisse* en la crítica a la economía política, hay una crítica subterránea a la filosofía de Hegel.²²⁵ En la que se encuentran los siguientes binomios conceptuales: consumo y producción, distribución y producción, intercambio y producción. Los cuales describen el modo de producción capitalista. El dúo más importante es intercambio y producción.

En los *Grundrisse* se identifica tres formas de intercambio: el primero, el inmediato, cuya interacción es con los obreros, pero sin intercambio de mercancía; el segundo consiste en el intercambio de mercancía con el cual los obreros entran en el circuito comercial y social; el tercero, el circuito independiente de intercambio.

En la tercera forma de intercambio que incluye el proceso de realización de la plusvalía, Adam Smith queda relegado a un plano secundario porque no observa el proceso que lleva a la formación del capital e ignora que el proceso de intercambio, incrementa el valor de lo intercambiado, además Smith sólo concebía el dinero como medio de intercambio. Siendo el denominador el intercambio entre fuerza de trabajo como mercancía y el dinero como capital en el proceso de producción de capital.

Pero lo importante es la fuerza del capital dinero en su acción de cohesión, pues une las distintas fuerzas de producción en la medida en que es necesario el intercambio. Como bien señala Uchida, mientras que Marx analiza las determinaciones capitalistas de producción, consumación, distribución e intercambio como momentos del capital y como un modo de producción no transhistórico, esto no sólo se contraponía a Smith, sino que también a Hegel en el siguiente sentido. Tanto Smith como Hegel hacen una generalización en la cual no se observan los momentos históricos del concepto a tratar. Por ejemplo, cuando el filósofo alemán menciona la vida humana como un proceso en

²²⁵ Cf., Uchida Hiroshi, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic, op. cit.*, p. 14.

relación con otros, trata de un proceso meramente físico abstrayendo las capacidades intelectuales humanas como el proceso de reconocimiento, pero omite los siguientes tres momentos cuando trata la mente humana, vida, procesos y especies. De la misma forma que Smith omite en su tratamiento del capital los momentos de producción, consumo y distribución.

Hay otra vertiente que revela no sólo una cercanía con Hegel—en cuanto la concepción del hombre en su vida productiva y los momentos omitidos, misma operación teórica que desarrolla Smith — pero en la construcción de su visión del dinero, es el momento de la incorporación del método declarado en los *Grundrisse*.

II.III.V Hegel y el Método de la economía política en la introducción de los *Grundrisse*

Marx cuando se refiere a los economistas del siglo XVII hace referencia a su método y afirma que ellos siempre comienzan por el todo viviente (la población, la nación), los cuales llegan a descubrir mediante su análisis un cierto número de relaciones generales y abstractas (división de trabajo, el dinero y el valor), en un tono muy hegeliano sostiene que estos economistas elaboraron sus sistemas económicos a partir de que fijaron los “momentos” de sus conceptos que debieron pasar por un momento de abstracción, es decir, fueron de lo simple a lo complejo. Se lee en los *Grundrisse*:

Das letztre ist offenbar die wissenschaftlich richtige Methode. Das Konkrete ist konkret, weil es die Zusammenfassung vieler Bestimmungen ist, also Einheit des Mannigfaltigen. Im Denken erscheint es daher als Prozeß der Zusammenfassung, als Resultat, nicht als Ausgangspunkt, obgleich es der wirkliche Ausgangspunkt und daher auch der Ausgangspunkt der Anschauung und der Vorstellung ist. Im ersten Weg wurde die volle Vorstellung zu abstrakter Bestimmung verflüchtigt; im zweiten führen die abstrakten Bestimmungen zur Reproduktion des Konkreten im Weg des Denkens. Hegel geriet daher auf die Illusion, das Reale als Resultat des sich in sich zusammenfassenden, in sich vertiefenden und aus sich selbst sich bewegenden Denkens zu fassen, während die Methode, vom Abstrakten zum Konkreten aufzusteigen, nur die Art für das Denken ist, sich das Konkrete anzueignen, es als ein geistig Konkretes zu reproduzieren. Keineswegs aber der Entstehungsprozeß des Konkreten selbst.²²⁶

²²⁶ *Marx- Engels, Werke 42, op. cit, p. 35.* Esto último es el método científico correcto. Lo concreto es concreto, debido a que es la concentración las diversas determinaciones, por ello la unidad de lo diverso.

Este pasaje tiene una herencia hegeliana. El punto es tratar de descifrar el legado.

Según Hiroshi Uchida, se está hablando de dos métodos: uno ascendente y otro descendente, donde trata principalmente de los métodos de William Petty y Adam Smith. Petty representa el método descendente y Smith el método ascendente, pero es más compleja la idea. La caracterización del método de los economistas del siglo XVII se basa en la definición del método analítico de Hegel, pero el método del siglo XVIII coincide con su método sintético²²⁷. Por ejemplo: el bien de las naciones de Adam Smith reflejaría el método sintético puesto que el comienza desde la más simple definición, división del trabajo, procesos de intercambio y acumulación de capital, los cuales son desarrollados en forma de espiral. Operación que recuerda a la *Ciencia de la Lógica* puesto que parte de lo más sencillo a los más complejo y va incorporando las complejidades adquiridas de cada momento en lo que muchos han descrito como una espiral.

Lo citado arriba son ecos de la *Lógica* que aparece en la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas* donde se desarrolla el método analítico. Ahí, el conocimiento finito presupone lo diferente como algo que ya se halló, siendo el núcleo de este método su identidad formal que no es otra instancia que la universal. De ahí que el juicio analítico consiste en disolver lo concreto dado, desentrañar sus diferencias y saber sus determinaciones más esenciales, mismas que son universales, pero dicha propiedad sólo es visible en la abstracción²²⁸.

En este punto es muy claro que Marx a la vez que crítica el método de la economía política se sirve del método de la *Lógica* hegeliana, pues va de lo analítico al momento de lo sintético. Siendo que en su crítica a la economía política deja a la *Aritmética Política* de William Petty, mientras que Adam Smith realizaría el método sintético, siendo que la definición del método sintético la siguiente:

Aparece en el pensamiento como reunión como resultado y no como punto de partida. Por ello el punto de partida también lo es de la intuición y de la representación. En el primer sendero la representación total es volatizada en una determinación abstracta. En una segunda, las determinaciones abstractas conducen a la reproducción abstracta de lo concreto por el sendero del pensamiento. De ahí que Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que se concentra y parte de sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo. Mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento la única forma de apropiarse de lo concreto y de reproducirlo como un concreto espiritual

²²⁷ Uchida Hiroshi, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, *op. cit.*, pp. 18-25.

²²⁸ Cf., Hegel G. W. F., *Werke* 8, *op. cit.*, 1989, p. 379. Parágrafo 279.

“Diese *Allgemeinheit* ist auch eine *bestimmte*; die Tätigkeit geht hier an den Momenten des Begriffes fort, der im endlichen *Erkennen* nicht in seiner Unendlichkeit, der *verständige bestimmte Begriff* ist. Die Aufnahme des Gegenstandes in die Formen desselben ist die *synthetische Methode*”

Zusatz. Die Bewegung der synthetischen Methode ist das Umgekehrte der analytischen Methode. Während diese vom Einzelnen ausgehend zum Allgemeinen fortschreitet, so bildet dagegen bei jener das Allgemeine (als *Definition*) den Ausgangspunkt, von welchem durch die Besonderung (in der *Einteilung*) zum Einzelnen (dem *Theorem*) fortgeschritten wird. Die synthetische Methode erweist sich hiermit als die Entwicklung der Momente des Begriffes am Gegenstande. ²²⁹

Marx usaría como metáfora la crítica al método sintético descrito arriba para establecer su crítica a los conceptos de Adam Smith en el *Origen de las riquezas de las naciones* que tiene como finalidad desmontar el concepto de producción y remitir el concepto de producción a una condición histórica. Esto como se ha dicho hasta ahora, se empata con la crítica a la lógica de la *Enciclopedia* de Hegel, puesto que Marx piensa que Smith muestra el aspecto material de la producción capitalista olvidándose del aspecto formal, mientras que la filosofía especulativa siempre expresa en su lógica el lado formal, lo que equivaldría a que se traza, paralelamente el capítulo del capital en los *Grundrisse*, un símil con el método sintético, pues postularía la generalidad del capital como primer momento, el segundo la particularidad del capital y por último la individualidad del capital. Esto se empata con la separación hecha en la *Ciencia de la lógica* en la Doctrina del concepto: generalidad, particularidad e individualidad.

Hegel concibe el método sintético como un proceso en el cual lo real o lo concreto es puesto, pero que el proceso abstracto es igual al de lo real, es decir, están empatados en todo momento. Marx insistiría en que no hay igualdad entre realidad y abstracción.

Quizá merezca el reconocimiento de la crítica, puesto que intenta señalar que en Hegel hay un idealismo, ante esto es notorio que intentó por todos los medios demostrar

²²⁹ *Ibid.*, p. 238. Parágrafo 228. Esta determinación universal es también una generalidad determinada. La actividad se desplaza hasta los momentos del concepto, en el reconocimiento finito, no en su finitud, es el concepto propio del entendimiento. El ascenso del objeto bajo las formas de este concepto es *el método sintético*. Agregado. El movimiento del método sintético es lo contrario del método analítico. Éste último parte del individual y progresa hacia lo general (como definición), desde el cual procedemos por particularización. Por el contrario, en la apariencia del punto de partida lleva hacia lo general (como teorema). El método sintético se presenta a sí mismo como el desarrollo de los momentos de la Idea en el objeto.

que el capital tiene una sólida base material, pero curiosamente apuntando al método descrito por Hegel, el capital es lo puesto como un producto del dinero y de la mercancía. Se recalca el hecho de que el objeto sociedad burguesa es un concepto concreto, y como se había mencionado antes, tanto Hegel como Marx analizan la sociedad burguesa que se estaba generando, principalmente en Europa. Si es un concepto concreto no existe en la entidad espiritual, y mucho menos en la abstracta, pero qué pasa entonces si Marx retoma el método sintético propuesto por Hegel y se va de lo concreto a lo abstracto.

En la teoría marxista también se necesita de una categoría abstracta, la de sujeto. Esta consiste en que una conciencia reconozca el valor de la propiedad privada. Es decir, se necesita de una subjetividad que opere el intercambio privado.

En el punto que la obra hegeliana hace una inversión de ideas y da a la realidad como un hecho natural, es cuando él divide la actividad humana en física y mental, entonces, plantea el hecho de la alineación como un *factum* de la naturaleza, mientras que tiene un carácter histórico social. Pero el punto es que también se critica a Smith y Ricardo, pues ellos deducen que el capital necesariamente es de origen materialista. Pero queda la pregunta ¿Realmente quién es el vulgar materialista? ¿Ricardo, Smith o Hegel?

En el inicio del método de la economía política se afirma que la crítica de la economía política habría que comenzar por la categoría más simple, como la de la posesión, en la cual se le da la razón Hegel, a partir de esta categoría se puede elevar el pensamiento a lo más complejo. Las otras categorías serían la propiedad, el intercambio y trabajo. Mientras que Smith investigando la naturaleza del dinero parte de lo general “el dinero” y sigue la conclusión de que el trabajo es el que proporciona el valor al dinero. En cuanto a la operación del método, el de ir de lo concreto a lo abstracto y la de Smith de ir de lo abstracto a lo concreto, es una de las fases que Hegel ya describía en la *Ciencia de la Lógica*.

Se puede comparar lo que afirma la *Ciencia de la Lógica* y los *Grundrisse* se reúne tanto el método sintético como el analítico. Esto se encuentra en la parte que señala cómo estudiar el capital, lo que revela el movimiento de lo abstracto a lo concreto y de lo concreto a lo abstracto: “Das Kapital ist die alles beherrschende ökonomische Macht der bürgerlichen Gesellschaft. Es muß Ausgangspunkt wie Endpunkt bilden und vor dem Grundeigentum entwickelt werden. Nachdem beide besonders betrachtet sind, muß ihre Wechselbeziehung betrachtet werden”²³⁰

²³⁰ Marx-Engels, *Werke 42, op. cit., Die Methode politischen Ökonomie*, p.41 El capital es la potencia económica de la sociedad burguesa que lo controla todo. Debe de constituir el punto de partida, así como

Si sólo se considera el momento de lo sintético o lo analítico no podría decirse qué es el capital, el método en la *Ciencia de la lógica* consiste:

Die Methode des absoluten Erkennens ist insofern *analytisch*. Daß sie die weitere Bestimmung ihres anfänglichen Allgemeinen ganz allein in ihm *findet*, ist die absolute Objektivität des Begriffes, deren Gewißheit sie ist. - Sie ist aber ebensosehr *synthetisch*, indem ihr Gegenstand, unmittelbar als *einfaches Allgemeines* bestimmt, durch die Bestimmtheit, die er in seiner Unmittelbarkeit und Allgemeinheit selbst hat, als ein *Anderes* sich zeigt. Diese Beziehung eines Verschiedenen, die er so in sich ist, ist jedoch das nicht mehr, was als die Synthese beim endlichen Erkennen gemeint ist; schon durch seine ebensosehr analytische Bestimmung überhaupt, daß sie die Beziehung im *Begriffe* ist, unterscheidet sie sich völlig von diesem Synthetischen.

Dieses sosehr synthetische als analytische Moment des *Urteils*, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das *Anderes seiner* sich bestimmt, ist das *dialektische* zu nennen.²³¹

En la cúspide de la *Ciencia de la lógica*, el momento que le toca escribir acerca de la Idea absoluta y su método de estudio, reclama la reunión de ambos momentos, tanto el sintético como el analítico, es decir, de arriba hacia abajo, o si se dobla la metáfora desde el comienzo al término, reclama un método que reúna ambos momentos del análisis que en todo caso realizan una dialéctica.

Es por eso que cuando se lanza la idea del “capital” Marx es muy claro que el estudio de su principal descubrimiento teórico: el capital se tenía que comprender en un linaje dialéctico, no por nada en unas cuantas líneas los momentos que son propios del capital, contra Proudhon se escribe que no se puede seguir el orden de sucesión de “la idea” sino de la sociedad burguesa. Pareciera que lo empírico en la crítica a la economía política debe ser “materialista”, y que no se cae en cuenta que en realidad la dupla materialista-

el punto de termino, el cual debe de considerarse antes que la propiedad de la tierra. Una vez que ambos hayan sido meditados separados, deberá examinarse su relación recíproca.

²³¹ Hegel G. W. F, *Werke* 6, p. 557. Así, el método del absoluto conocer es analítico. El hecho de que tal método encuentre la ulterior determinación de su universal inicial solamente en éste, constituye la absoluta objetividad del concepto, de la que el método mismo es la certeza-. No obstante, este método también es sintético, por cuanto su objeto, determinado inmediatamente como universal simple, se muestra como un otro., por medio de la determinación que él mismo tiene en su inmediatez. Dicha relación de un diferente, que el objeto representa de este modo en sí, no es, empero, lo que en el conocer finito se considera como síntesis. Ya que por su determinación igualmente analítica en general lo que representa la relación en el concepto, ella se distingue completamente de esta relación sintética.

idealista son divisiones creadas en un lenguaje. O bien que la dialéctica muestra que tan necesarios son uno y otro momento. Pero, en fin, se rescata de la *Ciencia de la lógica*, el momento crítico dialéctico en el que se superan las limitaciones del método tanto sintético como analítico, el análisis de la realidad por sí mismo es allende a las categorías de los métodos, quizá por eso sólo mediante su anulación se puede ver el trasfondo que opera la constitución del capital.

II.III.VI Dialéctica y libertad

En esta sección se establece de forma más clara la relación entre la lógica dialéctica de Hegel y la reinención de la dialéctica por parte de Marx que pone como punto axiomático el de la libertad. Este es un punto lleno de polémica, como se ha mostrado Hegel planteó sin rodeos la efectividad de la libertad, mientras que Marx sostiene que bajo el esquema del sistema hegeliano no se puede llegar a la libertad, pero en este punto es donde las precisiones teóricas son valiosas. Se retoma mucha de la estructura de la dialéctica de la lógica hegeliana, la mayoría de las críticas no van hacia la dialéctica sino al sistema. Podría sostenerse la idea de libertad es relanzada en los *Grundrisse* bajo una orientación dialéctica.

Posiblemente, el capítulo sobre el capital en la parte individualidad del capital es análogo a la doctrina de la esencia de la lógica de Hegel. (Beneficio y silogismo)

En *Generalidad del Capital* se considera la noción del comienzo del capital mientras que en su “particularidad del capital” se propone dos géneros de capital y se hace referencia al juicio entre líneas al final de la sección. Para terminar con la “individualidad del capital”, tomando así la forma de los silogismos propuestos en la *Ciencia de la lógica* y la lógica menor que aparece en la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*.

Un ejemplo de lo que se quiere decir, podría ser la equiparabilidad entre el juicio disyuntivo propuesto en la *Lógica* y la estructura del capital en el apartado segundo (particularidad del capital). se propone que hay dos suertes de capital, uno fijo y el otro circulante, lo que vendría a describir una totalidad, cuya estructura se había configurado en la idea del silogismo donde postula que el silogismo es la unidad del juicio y del concepto. Éste contiene las distinciones formales que construye el juicio, mientras que el juicio refleja al concepto en la realidad.

Alles ist *Begriff*, und sein Dasein ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine *allgemeine* Natur durch die *Besonderheit* sich äußerliche Realität gibt und hierdurch und als negative Reflexion-in-sich sich zum *Einzelnen* macht. - Oder umgekehrt, das Wirkliche ist ein *Einzelnes*, das durch die *Besonderheit* sich in die *Allgemeinheit* erhebt und sich identisch mit sich macht. - Das Wirkliche ist Eines, aber ebenso das Auseinandertreten der Begriffsmomente, und der Schluß der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.²³²

Lo que resalta son los momentos que recorre el silogismo, lo general, lo individual y lo particular como tres momentos, frente a lo cual se plantea la división de los tres silogismos según su función en lo particular, lo individual o lo universal. Lo que daría paso al silogismo de reflexión, silogismo de necesidad y silogismo de cualidad. El recorrido de los silogismos que llega al silogismo de necesidad es equiparable al juicio disyuntivo, puesto que el juicio de necesidad entiende el juicio de la identidad consigo mismo dentro de su propia distinción.

La relación entre juicio y silogismo es reflejada en la teorización de la reproducción del capital como en la conclusión de la particularidad acerca de la importancia del beneficio en la individualidad del capital, dicho ordenamiento conceptual corresponde a la relación entre juicio y silogismo en el capital.

Marx no sólo retoma a Hegel en su discusión sino también los postulados de Adam Smith, según sostiene Ushida el pensamiento silogístico hallado en la *Ciencia de la lógica* también es operado en el *Origen de las riquezas de las naciones*. Lo que es notable en el capítulo sobre la reproducción y el trabajo en el libro segundo.

Junto a Uchida puede sostenerse que hay una correspondencia entre beneficio del capital y la posición de reflexión, entre fundamento, identidad y diferencia. Esto se puede encontrarse cuando a partir de: que el capital está realizado como valor y en su reproductibilidad el capital se reproduce a sí mismo, por lo cual tiene la posibilidad de perpetuarse, es decir el valor producirá valor. Donde juega un papel importante la absorción del tiempo de trabajo vivo como momento de la circulación del intercambio en el proceso vinculado al trabajo objetivado. En este movimiento pareciera que el capital se comporta como si fuera el fundamento de la plusvalía cuando es a la inversa, Una de las características principales del capital es que el mismo se produce, a la vez su comportamiento es como si él fuera el fundamento de sí mismo, ya que se le presupondría

²³² Hegel G.W.F., *Werke* 8, *op. cit.*, La doctrina del concepto, p.332.

como un valor fundado cuando el capital está fundado en la plusvalía, pero pareciera que la plusvalía es un valor puesto por él.²³³

Marx define la relación entre capital y plusvalía en función del juicio de necesidad y el silogismo de reflexión. El capital es claramente entendido como una totalidad que se genera a sí misma, si se quisiera utilizar el lenguaje hegeliano, el capital deviene en sí mismo, para sí mismo y por sí mismo, pues el mismo produce valor y nuevos valores que quedan enmarcados dentro del marco del capital, además tiene la similitud de que en el capital aparecen los procesos por los cuales el valor se convierte en plusvalía. O bien se puede sostener que el valor mismo es la acumulación de la plusvalía que se obtiene de la explotación salarial del trabajador, hay una apropiación por parte del explotador. Lo que haría referencia a la posición de reflexión citada de Hegel.

Resultaría interesante recorrer los senderos de la plusvalía para ver los momentos que se empatan con la *Ciencia de la lógica* y la *Lógica*. Hay un punto crítico que es el de las mercancías que son estructuradas por el capital, pero también son el resultado del puro proceso de producción. El capitalista no tiene como propósito producir valor de uso por sí mismo pero obtiene plusvalía, recordando las paradojas de forma y contenido del valor. El valor se realiza siguiendo este binomio, en dicho tránsito Marx piensa la categoría de “fundamento” en relación a la plusvalía y al capital. En esta dupla se teje una distinción entre lo fundado y el fundamento, así como la relación entre plusvalía y capital.

En la *Ciencia de la lógica* en el pasaje “Fundamento y esencia” se encuentra un movimiento primordial en el cual la esencia tiene dos determinaciones: la de ser el fundamento y de ser lo fundado. La esencia es el fundamento porque ella no es un ser puesto, no recibe determinación de un ser otro, por ello ella es idéntica consigo misma, pero adquiere el estatuto de lo fundado, porque a su vez la esencia no existe en sí y por sí, pero representa la identidad de lo negativo para consigo misma. Dicha operación funda la identidad de la esencia puesto que su identidad es visible a partir de dos determinaciones: el traspaso de diferencias se convierte en diferente de sí misma la esencia; lo que la volverá diferente de su fundamento²³⁴.

Los *Grundrisse* se relacionan con la cuestión del fundamento en la *Ciencia de la lógica*, principalmente porque ilustra la relación entre plusvalía y capital, tal y como lo

²³³ Marx-Engels, *Werke 42, op. cit.*, p. 638. *El capital que reedita ganancia. Transformación de la plusvalía en beneficio*,

²³⁴ Cf., Hegel, *Werke 6. Wissenschaft der logik II*, 1ª edic., Francfort, Suhrkamp, 1986. p.- 46-47.

muestra Marx en el Cuaderno VII, en la sección: *El capital que reporta ganancia , transformación de la plusvalía en beneficio* : Que el capital que se determina a sí mismo como sujeto del proceso se determina a sí mismo como valor que tiene la propiedad de incrementarse a sí mismo , por lo que la plusvalía sería puesta y fundada por él (capital) En ese sentido sería fundamento de la producción de sí mismo, y como valor productivo del cual se deriva el valor producido.²³⁵ De ahí que un capital determinado produce un lapso determinado de plusvalía. De tal modo que “Der Mehrwert, so gemessen an dem Wert des vorausgesetzten Kapitals,[...]— ist der *Profit*”²³⁶.

En dicha operación el capital se podría considerar como un todo, la plusvalía no es totalmente con respecto a la variable, porque el capital se manifiesta como plusvalía acumulada y se transforma. En este sentido es imperativo notar como la plusvalía en su correlación con el capital va adquiriendo más determinaciones hasta que se transforma en beneficio. El capital es nutrido por el crecimiento del beneficio, el cual también se transformará beneficio. El capital es idéntico a sí mismo, pero su devenir lo hace idéntico al valor que va adquiriendo diferentes identidades.

La pregunta es cuál es la siguiente transformación del beneficio dentro de la lógica del capital, como bien dice Marx, el beneficio se relaciona consigo mismo como la fuente de la producción del valor y en la cual la tasa del beneficio dice la proporción en la que ha aumentado su valor. El capital se conecta con una cuestión vital, el capitalista tiene necesidad de vivir, pero lo que hace mediante el trabajo ajeno del que se ha apropiado y es un beneficio para él.²³⁷

El progreso en la adquisición de determinaciones de la plusvalía, deviene como beneficio y hasta un punto como rédito (*revenue*) que tendrá que adquirir más determinaciones: una que apunta a la dirección del capital y otro a la del capitalista, porque el rédito del mismo capital y el rédito que extrae para “vivir” el capitalista, lo que se determina de la siguiente forma: el beneficio sería rédito individual para el capitalista y la base de la acumulación capitalista. Lo que se transformaría en la ley de apropiación en la cual toda plusvalía era presupuesta en la creación de capital.

En este punto se filtran la paradoja: el valor de uso por sí mismo reemplaza la circulación, lo cual es teóricamente posible porque divide el beneficio en dos fondos para

²³⁵ Cf., Marx-Engels, *Werke* 42, *op. cit.*, p. 638.

²³⁶ *Idem*,

²³⁷ Cf., *Ibid.*, p. 641.

la acumulación capitalista y fondos para la manutención individual del capitalista. En este tenor el capital original no contiene plusvalía, es pagado con tiempo para subsistir, pero el tiempo reemplaza la plusvalía, por lo cual el capital no es independiente de la plusvalía generada por los trabajadores. Lo que lleva a considerar desde otro punto de vista la caracterización del beneficio: el capital variable se puede comprometer como el salario para mantener la vida obrera y una parte del beneficio es rédito para el capitalista.

Las formas de producción conllevan a establecer que el beneficio se manifiesta como una forma de distribución al igual que el salario. Siendo que el capital sólo puede llegar a ser capital por la reconversión del beneficio, Marx lo recalca como pluscapital. El beneficio se empata con el capital como forma de producción, mientras que el salario para el capital representaría una relación de producción. Desde el punto de vista del obrero una forma de distribución²³⁸.

El beneficio recuerda a la teoría de la relatividad en la paradoja del punto en movimiento y la determinación desde el espectador es diferente, porque depende de espectador la definición del capital, pues para el capital el beneficio es una forma de distribución, mientras que para el capitalista es una forma de producción. En otro de los momentos el beneficio es un mediador del capital, pero a su vez, el capitalista lo es. El beneficio también se transformaría en plus capital, lo mismo pasaría con los salarios, para los trabajadores es una forma de distribución, mientras que para el capitalista es una forma de producción. Los salarios sirven como mediación del capital en dos formas del trabajo porque crea nuevos valores y preserva los viejos.

El punto vital del estudio dialéctico de los *Grundrisse* es mostrar cómo las formas de distribución están ligadas a las formas de producción, aunque son parte de un mismo fenómeno tienen vigencia por el traspaso de diferencias entre uno y otro, pero lo que importa es el carácter subjetivo, el carácter humano que imprime valor a lo que elabora, pero también consume, de ahí que, las formas de distribución y de producción, así como su proceso de reproducción están ligadas a la producción de consumo y al consumo individual para la subsistencia.

Las formas de distribución como salario y beneficio son el producto de la producción del capital, lo cual llega a ser importante en un nuevo momento del estudio de la producción. El beneficio aparece en uno como el resultado del capital y en el otro como la presuposición del capital que aparece en un resultado circular en el cual los papeles

²³⁸ Cf., *Idem*.

cambian. Tal y como se reconoce en la cita sobre Sismondi²³⁹. La relación entre resultado y presuposición está basada en la relación de causalidad de la lógica menor de Hegel porque causa y efecto son dos caras del mismo fenómeno.

La relación causal en la cual el efecto sería la forma de distribución y como presuposición la forma de producción, lo cual aparecería en la discusión de la reproducción en la parte uno de los *Grundrisse*, generalidad del capital, donde la acumulación del valor tiene que ver con la reproducción del capital lo cual se discutirá en la parte segunda. La particularidad del capital supone otro momento de la acumulación del valor que reemplazaría el uso valor. En la tercera parte del silogismo de se trata de la individualidad del capital, se pasa de la reproducción de objetos a la reproducción de sujetos en las relaciones del capital: producción y distribución, mismas que son recíprocas. La estructura de la *Ciencia de la lógica* va de lo objetivo, el ser; a lo subjetivo, la idea y el concepto.

II.III.VII Sobre el axioma de la libertad en los *Grundrisse*

Aquí se trata la crítica que hace Marx al sistema circular de Hegel, esto en sinergia con lo escrito por Hiroshi Uchida.²⁴⁰ El argumento marxiano consiste en sostener que el sistema hegeliano es cerrado lo cual abre la discusión en varias direcciones, Marx utilizaría en este sentido sus teorías de la acumulación primitiva y tiempo libre para demostrar que lo histórico tiene prevalencia sobre el sistema cerrado.

En la *Ciencia de la lógica* la dialéctica no se puede detener, es decir, el buclaje dialéctico sería eterno. Mientras que Marx en la parte uno de “generalidad del capital” presentaría el proceso de reproducción del capital como eterno, pero es conocida la interpretación que le da a las condiciones históricas. Aunque en el capítulo sobre el capital en los *Grundrisse* se muestra que las condiciones del surgimiento del capital son claramente históricas, tal y como lo sostiene la teoría de la acumulación primitiva que requería una teoría de la acumulación del capitalismo.

Se sostendría que el estudio de la acumulación primitiva no es optimó para mostrar la plusvalía generada en la primitiva acumulación, en dichos tiempos de producción

²³⁹ Cf. *Ibid.*, 42, p. 652.

²⁴⁰ Cf., Uchida Hiroshi, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic, op. cit.*, pp. 136 -142.

primitiva las formas predominantes de capital eran el capital mercantil y la usura que estaban directamente ligadas al plus trabajo. De esta forma evolucionaron las relaciones de producción de distribución hasta que se conoció la industria capitalista.

La relación de mercancía históricamente va ganando terreno en relación a la acumulación primitiva, dicho progreso puede ser medido, esto consistiría en saber el momento histórico en el que la relación mercantil no solamente es un plus producto sino también son productos necesarios. Es cuando se llega a la fuerza de trabajo y ésta se concreta como mercancía. La fuerza de trabajo sería alineada a los productos necesarios para su reproducción porque la fuerza de trabajo es alienada porque le pertenece a otra persona, ya no le pertenece al obrero sino al capitalista.

El capitalismo plantea un esquema donde los trabajadores compran productos necesarios con el dinero obtenido como salario, de esta forma se comprende porque hay cuatro instancias de transformación del capital, la número uno consistiría del paso del capital mercantil al capital industrial y la plusvalía a beneficio mercantil el cual, a su vez en beneficio industrial, los productos de primera necesidad se convertirían en mercancía y la misma fuerza de trabajo en una.

Con ello Marx demostró que el capital conocido en sus tiempos tenía un pasado, pero también tendría un futuro que consistiría en su desaparición. Y es donde viene a insertarse la discusión subjetiva ¿Qué medios se necesitan para que el capital desaparezca? Una cuestión importante que será respondida en *El Capital*.

Lo que Marx criticaría es la alineación de la fuerza de trabajo, lo que aparece en su crítica a los economistas burgueses quienes verían la alineación de la fuerza de trabajo como una necesidad histórica, es decir, dichos economistas necesitarían que todas las fuerzas sociales aparecieran objetivadas en la alineación de su trabajo. Contrariamente, en los *Grundrisse* se lee:

Der Ton wird gelegt nicht auf das Vergegenständlichtsein, sondern das Entfremdet-, Entäußert, Veräußertsein — das Nicht-dem-Arbeiter-, sondern denpersonifizierten produktionsbedingungen-, i. e. dem-Kapital-Zugehören, der ungeheuren [vergegenständlichten Macht, die die gesellschaftliche Arbeit selbst sich als eins ihrer Momente gegenübergestellt hat. Soweit auf dem Standpunkt des Kapitals und der Lohnarbeit die Erzeugung dieses gegenständlichen Leibes der Tätigkeit im Gegensatz zum unmittelbaren Arbeitsvermögen geschieht — dieser Prozeß der Vergegenständlichung in fact als Prozeß der Entäußerung vom Standpunkt der Arbeit aus oder der Aneignung fremder Arbeit vom Standpunkt des Kapitals aus erscheint —, ist diese Verdrehung und Verkehrung eine wirkliche, keine bloß gemeinte, bloß in

der Vorstellung der Arbeiter und Kapitalisten existierende. Aber offenbar ist dieser Verkehrsprozeß bloß historische Notwendigkeit, bloß Notwendigkeit für die Entwicklung der Produktivkräfte von einem bestimmten historischen Ausgangspunkt aus, oder Basis aus, aber keineswegs eine absolute Notwendigkeit der Produktion; vielmehr eine verschwindende, und das Resultat und der Zweck (immanente) dieses Prozesses ist, diese Basis selbst aufzuheben, wie diese Form des Prozesses. Die bürgerlichen Ökonomen sind so eingepfercht in den Vorstellungen einer bestimmten historischen Entwicklungsstufe der Gesellschaft, daß die Notwendigkeit der Vergegenständlichung der gesellschaftlichen Mächte der Arbeit ihnen unzertrennbar erscheint von der Notwendigkeit der *Entfremdung* derselben gegenüber der lebendigen Arbeit²⁴¹.

Esto es visionario, pues se concibe a la historia de la humanidad como un proceso que obedece a causas materiales, pero lo cual no significa que dichas causas sean un destino predeterminado, mientras que los economistas burgueses conciben un proceso de la historia cerrado. En este pasaje también se crítica a Hegel en cuanto a la absoluta necesidad que es histórica y contingente, lo cual sería un fenómeno que es concreto y que no pasa en distintos planos. Como se presumiría del sistema hegeliano, era demasiado idealista para que su dialéctica tuviera que ser invertida y desmistificada de los elementos abstractos. Algo similar pasaría con la economía política. Aquí se difiere en la interpretación de marxiana de Hegel.

²⁴¹ *Ibid*, p. 722. No se coloca el acento sobre el estar enajenado sobre el ser-objetivado sino el ser enajenado, el ser alineado, el estar extrañado, el no pertenecer al obre sino a las condiciones de producción personificadas, que pertenecen al capital de ese enorme poder objetivo que el mismo trabajo social se ha contrapuesto a sí mismo como uno de sus momentos. La creación de este cuerpo objetivo de la actividad pertenece al nivel del capital y del trabajo asalariado y acontece en oposición a capacidad de fuerza inmediata de trabajo. *In fact* dicho proceso de la objetivación se presenta como proceso de enajenación desde la perspectiva del trabajo, o de la apropiación del trabajo ajeno desde el punto de vista del capital. Esta distorsión e inversión es real, es decir, no meramente ideal, no existente en la imaginación de los obreros y los capitalistas- Sin embargo, claramente dicho proceso de inversión es tan solo una necesidad histórica, una necesidad para el desarrollo de las fuerzas productivas desde determinada base o punto de partida histórico. Que en modo alguno es una necesidad absoluta de la producción, pero además es una necesidad contingente y el resultado y la finalidad(inmanente) es abolir la base material de dicho proceso, así como su forma. Los economistas burgueses están encerrados en la representación de determinada etapa histórica de desarrollo de la sociedad, en la cual conciben como inseparable la necesidad de que concreten los poderes sociales del trabajo se asoma como inseparable de la necesidad de que los mismos se enajenen con respecto al trabajo vivo.

El problema de los *Grundrisse* que conecta la economía política con la filosofía es aquel que señala la posibilidad del empate de la libertad y la alineación capitalista. Esto se entiende cuando se plantea que una de las evoluciones históricas del trabajo vivo como trabajo meramente individual o mínimamente general, el trabajo devino como el poder de la actividad de los individuos como un trabajo social por lo cual se suprime dicha forma de enajenación y se pasa a su individualidad social, mismas condiciones sólo son posibilitadas por el proceso económico histórico mismo, tanto en su dimensión objetiva como subjetiva²⁴². Una de dichas condiciones históricas es que Marx piensa y parte del trabajo libre o asalariado, en el cual se halla superada la servidumbre de la gleba, pero este trabajo libre, sin embargo, por el proceso de distribución está condicionado sobre el modo de producción y una nueva base de la producción sería modificada siendo su origen detectable a partir del proceso histórico. Así, el camino de la alineación del trabajo asalariado podría ser trascendida como el desarrollo de la sociedad capitalista.

El trabajo asalariado produce la posibilidad del tiempo libre para que la población productiva tenga tiempo disponible para desarrollar sus capacidades espirituales²⁴³. El potencial tiempo libre en la sociedad capitalista aparece empatado con el tiempo de no trabajo de la población en las formas parciales, sin embargo, los trabajadores gradualmente llegan a concebir que el potencial tiempo libre es una extraña forma de fuerza productiva que supuestamente desarrollaría fuerzas productivas en su colectividad y su labor científica, es un proceso en el cual los mismos trabajadores conciben su condición y su relación con su tiempo libre como una verdadera riqueza. Así, Marx tendría en la perspectiva que la llegada de la *autoconciencia* de los trabajadores sobre la alineación de su trabajo obedecería a una necesidad meramente histórica. La libertad devendría cuando la alineación capitalista es reconocida como una necesidad histórica que se desvanece, a lo cual Hegel habría aportado en el problema de la libertad como absoluta necesidad,²⁴⁴

El proceso de necesidad es análogo al que Marx comprende del capital. En los *Grundrisse* comienza desde el dinero capital como un todo, pero el capital devendría una totalidad, dicho proceso sería dado por momentos y cada uno contiene al otro. La *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* se podría plantear la pregunta

²⁴² Cf., *Ibid.*, p. 723.

²⁴³ Cf., *Ibid.*, p. 666

²⁴⁴ Cf., Uchida Hiroshi, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic.*, op. cit., p. 132-140

¿Cómo es que la libertad llega a concretarse como una efectividad en el terreno del espíritu? *La Ciencia de la Lógica* traza el recorrido dialéctico de cómo es que se llega a la Idea subjetiva, la cual ontológicamente es libre, es decir, el terreno de lo subjetivo sólo es posible si opera el concepto de la libertad. En la *Fenomenología del espíritu* se narra cómo la autoconciencia deviene conciencia de sí misma y cómo ella se concibe libre. En ambos casos, en la *Ciencia de la lógica* como en la *Fenomenología* la libertad aparece cuando se superan y asumen ciertos momentos. La libertad dependería de la necesidad, parafraseando a Uchida: la necesidad en Hegel no desaparece reaparece como libertad.

En la cita pasada se observó como la necesidad aparece como un objeto histórico que se puede conocer como una necesidad histórica importante. En su proceso que va desde un todo, es decir, el capital sería concebido como una suma gigantesca de pequeños capitales, pero Marx postularía el capital como una totalidad que supera la suma de los capitales. En dicho proceso se observa que hay una real e histórica posibilidad para su trascendencia que sería puesta por la emancipación de la conciencia burguesa. El capitalismo sería superado absolutamente si el hombre deviniera y realizara su libertad, entonces sería contrario a la concepción de la libertad como la absoluta necesidad, pero para Marx se trata de que la libertad se realice y cambie en la actualidad, la cual sería realizada por la clase trabajadora:

[...]so zeigt sich, daß die schon vorhandne materielle, schon herausgearbeitete, in der Form von capital fixe existierende Produktivkraft, wie die scientific power, wie die Bevölkerung etc., kurz, aüe Bedingungen des Reichtums, daß die größten Bedingungen für die Reproduktion des Reichtums, i.e. die reiche Entwicklung des sozialen Individuums — daß die durch das Kapital selbst in seiner historischen Entwicklung herbeigeführte Entwicklung der Produktivkräfte, auf einem gewissen Punkt angelangt, die Selbstverwertung des Kapitals aufhebt, statt sie zu setzen. Über einen gewissen Punkt hinaus wird die Entwicklung der Produktivkräfte eine Schranke für das Kapital; also das Kapitalverhältnis eine Schranke für [die] Entwicklung der Produktivkräfte der Arbeit. Auf diesem Punkt angelangt, tritt das Kapital, d. h. Lohnarbeit, in dasselbe Verhältnis zur Entwicklung des gesellschaftlichen Reichtums und der Produktivkräfte wie Zunftwesen, Leibeigenschaft, Sklaverei und wird als Fessel notwendig abgestreift. Die letzte Knechtsgestalt, die die menschliche Tätigkeit annimmt, die der Lohnarbeit auf der einen, des Kapitals auf der andren Seite, wird damit abgehäutet, und diese Abhäutung selbst ist das Resultat der dem Kapital entsprechenden Produktionsweise; die materiellen und geistigen Bedingungen der Negation der Lohnarbeit und des Kapitals, die selbst schon die Negation früherer Formen der unfreien gesellschaftlichen Produktion sind, sind selbst Resultate seines Produktionsprozesses. In schneidenden Widersprüchen, Krisen, Krämpfen drückt sich die wachsende Unangemessenheit der produktiven Entwicklung der Gesellschaft zu ihren

bisherigen Produktionsverhältnissen aus. Gewaltsame Vernichtung von Kapital, nicht durch ihm äußere Verhältnisse, sondern als Bedingung seiner Selbsterhaltung, ist die schlagendste Form, worin ihm advice gegeben wird, to be gone and to give room to a higher State of social production.²⁴⁵

Sobre la dialéctica de Hegel se coincide con la interpretación de Lenin que sostiene que su dialéctica es materialista, colocarla del lado del idealismo es una simplificación, que quizá no es tan simple, lo cual quiere decir que hay varias razones para suponer que dicha dialéctica es de carácter idealista, pero también hay razones para suponer que no. El punto es en esta visión la dialéctica atiende a las subversiones, como un evento azaroso a partir del cual la ontología trata de reparar la fractura de ese evento, esto sería tratado por los absolutos y la categoría de la doble negatividad, ahí donde hay una doble negación hay una ruptura del buclaje dialéctico. Tal como sucede en el capítulo de la Libertad absoluta de la *Fenomenología del espíritu*, la revolución jacobina es una efectividad absoluta que sólo enfrenta la negatividad consigo misma, el terror jacobino es absoluto por ello la dialéctica de la Revolución francesa se eclosiona. Pero volviendo a Marx, lo que altera la necesidad histórica es el advenimiento de la consciencia del hombre en cuanto a la libertad, en los avatares marxistas de la libertad lo que se teje es su paradoja, está entre la necesidad pero también se ubica entre la contingencia, el pensamiento de Marx se vuelca por pensar la excepción que implicaría un cambio en las relaciones sociales, pues el desvanecimiento del capital no sería asunto de poca monta, subvertir la

²⁴⁵ Marx Engels, *Werke 42, op. cit.*, pp. 641-642. Se muestra así que la fuerza productiva material ya disponible, ya elaborada y existente bajo la forma de capital fijo, tal como el poder científico, tal como la población., etc. En suma, así como todas las condiciones de la riqueza, es decir, las condiciones óptimas para la reproducción de la riqueza, esto el abundante desarrollo del individuo social-, que el desenvolvimiento de las fuerzas productivas suscitados por el mismo capital en su desarrollo histórico, una vez llegado a cierto punto en vez de poner la autovaloración del capital la anula. / A partir de cierto punto el desarrollo de las fuerzas productivas se vuelvan un *impasse* para el capital; así la relación del capital se convierte en una barrera para el desarrollo de las fuerzas productivas del trabajo. El capital, es decir, el trabajo asalariado culminado en este punto entra en la misma relación con la riqueza social, con las fuerzas productivas que el sistema corporativo, la servidumbre de la gleba y la esclavitud, y en su calidad de *impasse* se auto anula necesariamente. De este modo se anula la última figura servil asumida por la actividad humana; por una parte, la del trabajo asalariado y por otro lado el capital, dicho despojamiento es el resultado del modo de producción adecuado al capital; las condiciones materiales para la negación del trabajo asalariado y del capital son a su vez formas de resultados del proceso de producción mismo del capital, las cuales son formas para la negación de las formas precedentes de producción social.

plaza capitalista implica cambiar varios elementos, su modo de producción sería lo más radical, pero también implicaría revolucionar su ideología que se concreta en sus instituciones, en su visión del mundo. Aunque el “capitalismo” ha variado hasta hoy en día se sigue viviendo bajo el influjo de lo que Marx describió y no se ha podido subvertir por completo: la situación capitalista.

II.IV La mercancía como fetiche y la producción realizada por hombres libres

El otro elemento que hace ecos en la filosofía de la revolución de Marx es el de la mercancía y su travesía como fetiche.

Se debe ir en contra corriente de las concepciones dominantes sobre la teoría de Marx. En concreto sobre las propuestas de Stalin en torno a la comprensión de la dialéctica hegeliana *en la cual muestra que la concepción anarquista rusa concibe a Hegel como un filósofo de la restauración lo cual intentaría descalificar el uso de la dialéctica hegeliana*²⁴⁶. Por ejemplo, Rosa Luxemburgo señala que Eduard Berstein insistió en que debía eliminarse la dialéctica y del materialismo histórico del movimiento marxista²⁴⁷. Mientras que Lenin afirmaba una y otra vez que era imposible entender el capítulo I del capital sin haber comprendido la lógica de Hegel.²⁴⁸ Georg Lukács coincide

²⁴⁶ Cf., Stalin J. V., Works Vol, 1, *The dialectal method*, trad., Moscú Foreign Languages Publishing House, 1954, pp. 300- 316.

²⁴⁷ Cf., Luxemburgo Rosa, *Reforma o Revolución*, trad. Grupo de traductores de la Fundación Federico Engels, Madrid, Fundación Federico Engels, 2002, p.99. Lukács coincide con el hecho de que Berstein quería expulsar el andamiaje dialéctico de la obra de Marx así como retirar dicho “método” con todas las obras marxistas, sería una purga intelectual (Cf., Lukács Georg, *Historia y Conciencia de Clase*, ed. Teresa Blanco, trad. del francés: Francisco Duque, cotejado con la traducción italiana por Gionnino Bertorelli., La Habana (Cuba), Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970.pp. 17-18)

²⁴⁸ Cf., Lenin V. I., *Cuadernos filosóficos*, en Obras Completas, Tomo XLII, Versión de Editorial Cartago, México, Akal Editor-Ediciones Cultura popular, Sin fecha, p.172. **Uno de los autores que contribuye al debate sobre la cuestión de la dialéctica retomada por Marx en *El Capital* es Rosental. Él expone en qué sentido se puede sostener que hay una dialéctica operando en la obra magna de Marx, pese a que Marx destaca que su dialéctica es diametralmente opuesta a la de Hegel, pues él trataría de llegar a una verdad de carácter absoluto en su sistema cerrado e idealista, mientras la dialéctica de *El capital* refleja leyes dialécticas del modo de producción capitalista (Cf., Rosental M., *Los problemas de la dialéctica en “El capital” de Marx*, Ediciones Montevideo, Pueblos Unidos, 1961.) Aunque no se comparte en gran medida el mote de que la dialéctica de Hegel es materialista.**

con la postura de Lenin que sostiene que echando mano del primer capítulo de la *Ciencia de la Lógica* se puede comprender la estructura argumentativa del primer capítulo del *El Capital*. En la *Ciencia de la Lógica*, primer capítulo se sostiene que “el ser” es “la nada”, pero dicha nada traspasa al devenir, el ser traspasa a sí mismo como nada, entonces hay un devenir, de dichos postulados empieza la lógica hasta llegar a la *Idea absoluta*, se podría decir que se fundamenta una filosofía; mientras que El capital inicia con la fetichización de la mercancía, pues el capital es una conjunto de muchísimas mercancías, se entendería que el capital tiene como elemento fundamental a la mercancía, y se describe su recorrido dialéctico hasta que se convierte en “Capital”. Desde los inicios de *El Capital* ya se habría desarrollado los principios del materialismo histórico en el mismo capítulo que señalaba Lenin²⁴⁹.

En la década de 1860 -1870 Marx había reelaborado el concepto de teoría. Es decir, dejó la historia de la teoría al tomo IV del capital, mientras que la historia de las relaciones de producción se convirtió en la teoría. Lo cual trajo muchos cambios teóricos, de ahí que los conceptos: trabajo concreto, trabajo abstracto, trabajo como actividad y fuerza de trabajo como mercancía, capital variable, tuvieron que ser reconducidos hacia una nueva reelaboración de la teoría del valor y a las teorías de la plusvalía.

En dicho recorrido Marx logra ver la ley propia del capitalismo era la de su propia hecatombe, pues “el capital” está lleno de contradicciones que son profundas, no solamente es la contradicción de la lucha de clases, sino también la lógica del propio capitalismo conlleva a sus propias crisis económicas.

Aquí es importantísima la cuestión de la trascendencia, pues es una cuestión histórica y dialéctica. Marx trató de eliminar la trascendencia del idealismo hegeliano en la teoría y con ello el fetichismo del concepto de mercancía.

Aller Anfang ist schwer, gilt in jeder Wissenschaft. Das Verständnis des ersten Kapitels, namentlich des Abschnitts, der die Analyse der Ware enthält, wird daher die meiste Schwierigkeit machen. Was nun näher die Analyse der Wertsubstanz und der Wertgröße betrifft, so habe ich sie möglichst popularisiert. Die Wertform, deren fertige Gestalt die Geldform, ist sehr inhaltslos und einfach. Dennoch hat der Menscheng Geist sie seit mehr als 2000 Jahren vergeblich zu ergründen gesucht, während anderer seits die Analyse viel inhaltvollerer und komplizierterer Formen wenigstens annähernd gelang. Warum? Weil der ausgebildete Körper leichter zu studieren ist als die Körperzelle. Bei der Analyse der ökonomischen Formen

²⁴⁹ Cf., Lukács Georg, *Historia y Conciencia de Clase*, op. cit., pp.193-194.

kann außerdem weder das Mikroskop dienen noch chemische Reagentien, Die Abstraktionskraft muß beider ersetzen. Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die Warenform des Arbeitsprodukts oder die Wertform der Ware die ökonomische Zellenform. Dem Ungebildeten scheint sich ihre Analyse in bloßen Spitzfindigkeiten herumzutreiben. Es handelt sich dabei in der Tat um Spitzfindigkeiten, aber nur so, wie es sich in der mikroskopischen Anatomie darum handelt.²⁵⁰

La economía política clásica abstraigo las condiciones económicas al postular el trabajo como fuente del valor, pero no fue capaz de abstraer la forma del valor. El proceso de producción es el que inviste a la mercancía de su apariencia objetiva, pero la forma del valor no puede ser relegada por debajo de la teoría de la plusvalía, o remitirlas por debajo de otras leyes económicas. De ahí la necesidad de develar el fetichismo de la mercancía desde abajo. Es decir, desde que es producida como mercancía.

Ella es una unidad de opuestos, valor de cambio y valor de uso, lo cual proviene de un hecho que en sí mismo es contradictorio: el trabajo. Éste será el que opere la naturaleza dual de la mercancía, y con ello se rastrea la forma de valor de la mercancía: el dinero. Es aquí donde Lenin reconoce que la forma del valor tiene una sincronización dialéctica en la forma de los silogismos.

Marx en la sección primera de *El Capital* aborda la cuestión de cómo un objeto, una mesa, si se saca de su concepción de uso, en su producción mercantil tomas diferentes abstracciones más allá de su valor de uso. Por ejemplo, una mesa tiene más significaciones reales para el hombre que su mero valor de uso. Una de estas significaciones es la forma misma que dota un sinfín de configuraciones a la mesa misma, y esta operación sería lo que se denominaría el fetichismo de la mercancía.

²⁵⁰ Marx-Engels, *Werke 23, op. cit.*, pp. 11-12. El comienzo siempre es difícil para toda ciencia. Entonces, la comprensión del primer capítulo será de mucha dificultad, característicamente la sección que hospeda el análisis de la mercancía. En aquello que concierne al análisis de la sustancia y de la magnitud del valor he tratado que sea posible su popularización. La forma del valor, que tiene como figura acabada la forma del dinero, es algo muy simple y desprovisto de contenido. Pero ha transcurrido más de dos mil años en que el espíritu del hombre trata de explorarla, en cambio, ha logrado realizar el análisis de formas mucho más complejas y ricas en contenido ¿Por qué? Debido a que es más fácil estudiar los organismos desarrollados que la célula viva. Por otro lado, los análisis de las formas económicas no pueden ayudarse del microscopio ni de algún reactivo químico. La fuerza de abstracción debe sustituirlas. Ahora bien, para la sociedad burguesa la forma mercancía del producto del trabajo o la forma valor de la mercancía es la forma económica celular. Para el inculto tendrá la impresión que esta forma se debate sin fin en puras nimiedades.

Aquí lo que importa es el proceso de alienación que ocurre antes de que al trabajador se le despoje del producto de su trabajo. Esto se debe a que el objeto tiene que ser producido en cierto tiempo, lo cual se opone a las capacidades que libera el hombre en dicho trabajo.

El efecto que tiene la operación de producción de mercancías también se inscribe en el de la relación social, porque el trabajo al producir mercancías genera un carácter objetivo, una cosificación que sería una dimensión propia de las mercancías y en esto consistiría su fetichización. La cosificación en las relaciones sociales es lo que llevaría a concebir un mundo como no es, un mundo falsificado y mistificado por la cosificación se concibe lo más desigual como igual, es decir, confundir el capital y el trabajo.

De ahí que Marx señale la incapacidad de la mente humana que durante dos mil años no pudo llegar al meollo de la forma del dinero e incluso llega a cuestionar a Aristóteles, pues aun sabiendo la existencia de la esclavitud habría de evidenciar las clases sociales, no pudo darse cuenta que el común denominador era el trabajo. Fue la Revolución industrial la que creo la posibilidad de abstraer los innumerables trabajos en un sólo concepto y este fenómeno dio paso a que el trabajo se concibiera como materialización de “una cosa”, lo que también volvió ciega la economía política para concebir que las relaciones humanas se habían reducido a relaciones materiales entre cosas, fenómeno propio del capitalismo.

II.IV. I Capítulo primero de *El capital* y la fetichización de la mercancía

El primer capítulo de *El capital* en la edición francesa sostiene que las riquezas de las naciones que se sustentan en el modo de producción capitalista se pueden comprender como una inmensa acumulación de mercancías.²⁵¹ Lo que llama la atención es que el capital y su riqueza se concibe como la suma de mercancías, pero en sí mismo el capital no es la suma de todas la mercancías aunque sólo se explica y sostiene a través del concepto de “Mercancía” como punto de inicio de las investigaciones marxianas.

La definición de la mercancía la ubica como un objeto exterior al ser humano, pero que satisface sus necesidades, sea de índole física o espiritual. Lo que conlleva a una

²⁵¹ Marx Karl, *Le Capital*, Trad. M. J. Roy y completamente revisada por el autor(Marx), París, Editeurs Maurice Lachatre et C, 1872, p. 13.

investigación que hace referencia a la utilidad de las cosas que circundan al hombre. La primera distinción plantea la cualidad y la cantidad. Dichas propiedades pueden ser un conjunto diverso y útil de diferentes formas. Lo que plantea la idea mediante la función de su utilidad y dicha consideración nace en el seno de la sociedad y quienes ponen la medida son los hombres, por tanto, ellos asignan el valor a las cosas en convención. Un objeto x tiene un valor de uso x para una sociedad, pero para otra puede ser diferente. A esto se le llama el valor de uso. Éste no sólo nace de la utilidad del objeto sino que también está determinado por sus cualidades materiales de la mercancía. El valor de uso siempre hará referencia a la parte cuantitativa, por ejemplo: una docena de relojes, cinco computadoras etc. Para Marx el valor de uso sería aquel que funda un saber particular sobre las mercancías que constituiría la materia prima de la reflexión de las ciencias burguesas. El valor de uso solamente tiene dos posibilidades de existencia, pues sólo se realiza en el consumo o en el uso, pero a su vez formarán parte de la riqueza. Estas mismas mercancías tienen un valor de intercambio.

El valor de intercambio aparece como una relación como la proporción en la que se van a intercambiar las mercancías. El valor de intercambio es como una superficie de la mercancía, pero no es su núcleo. El valor de intercambio al nacer de la comparación entre otras mercancías y ser una convención cambia según el tiempo y el lugar, “La valeur d’échange semble donc quelque chose d’arbitraire et purament realtif; une valeur d’échange inmanente, intrinseque à la mercandise, paraît être, comme dit l’école, une *contrdictio in adjeto*. Considérons la chose plus de près”²⁵². La idea de contradicción aparece en el valor de intercambio, en este punto en donde se necesita pensar la contradicción pues permite observar los velos que cubren a las mercancías.

Se trata de abstraer el valor de intercambio de las mercancías y se sostiene que hay un valor de intercambio inmutable. Para obtener el valor de intercambio se propone que se compare dos valores de dos mercancías de igual valor que es válido desde que lo observa un tercero. Así, se puede apuntar hacia un valor cuasi ontológico de la mercancía, porque sostiene que puede encontrar un valor común entre las cosas. Además: “Andererseits aber ist es grade die Abstraktion von ihren Gebrauchswerten, was das Austauschverhältnisher Waren augens cheinlich charakterisiert. Innerhalb desselben gilt

²⁵² Marx Karl, *Le capital, op. cit.*, p 14. “El valor de intercambio parece cualquier cosa arbitraria y puramente relativa; un valor de intercambio inminente, intrínseco a la mercancía, parece ser, como dice la escuela, una *contradicción in objeto*. Considerando el asunto más de cerca.”

ein Gebrauchswert grade so viel wie jeder andre, wenn er nur in gehöriger Proportion vorhanden ist”²⁵³. La abstracción en el valor de intercambio no sólo se queda en la relación de intercambio, pues ésta despoja de los atributos del mercancía en su valor de uso, por ello en el intercambio se abstraen, pero en este sentido se puede reescribir la palabra que en la versión alemana aparece como *Abstraktion* y en la versión francesa aparece como *abstraction*, como sustracción porque realmente la operación teórica que realiza Marx consiste en sustraer todos los atributos de las mercancías para llegar su primera determinación, es como si se tratara de realizar una ontología de la mercancía, pues ahí se develará una conclusión crucial, lo que le dota el valor a la mercancía es el tiempo que se emplea en su elaboración. Además, de la abstracción en cuanto el valor de uso también se sustraen sus características tanto formales como materiales hasta que se llegue a un punto irreductible. Por ello: “Il ne reste donc plus que le caractère commun de ces travaux; ils sont tous ramenés au même travail humain, à une dépense de force humaine de travail sans égard à la forme particulière sous laquelle cette force a été dépensée”²⁵⁴.

Es decir, si se desmantela la mercancía de sus determinantes de uso y de intercambio; se observa que la primera condición de su existencia y de su valor es el trabajo que la ha generado el hombre. Dichos residuos generan un fantasma común entre las mercancías las cuales surgen del trabajo empleado en su construcción y el trabajo acumulado. Lo que vendría a resolver el problema ¿Cuál es el valor entre dos objetos diferentes? Porque como se expuso anteriormente el problema del valor puede llegar a generar contradicciones irresolubles, el tiempo del trabajo empleado en cada mercancía sería lo que le otorga valor. Pero uno de los aspectos más importantes en el proceso que genera valor es el tiempo socialmente necesario en la producción. Es muy importante no perder de vista se asigna importancia al campo social, pues sin éste se puede creer que está haciendo metafísica de su crítica, podría decirse que apunta a una ontología materialista, pero más bien una ontología que tome en cuenta lo social permite plantear una filosofía de lo aquende del hombre.

²⁵³ Marx-Engels, *Werke 23, op. cit.*, pp. 51-52. “Pero, por otro lado, es evidente que hacemos abstracción del valor de uso de las mercancías cuando se les intercambia y que toda relación de intercambio misma es caracterizada por esta abstracción.”

²⁵⁴ Marx Karl, *Le capital, op. cit.*, p. 14. “No resta mas que el carácter común de estos trabajos, ellos son reducidos a un mismo trabajo humano, a una inversión de fuerza humana de trabajo sin consideración de la forma particular bajo la cual esta fuerza ha sido gastada.”

De lo que se deriva lo siguiente, Marx tras develar que hay detrás del valor de uso y de intercambio muestra que lo que sostiene a las mercancías es el trabajo que las genera. Éste se define de la siguiente forma:

Tout travail est d'un côté dépense, dans le sens physiologique, de force humaine, *et* à ce titre de travail humain égal, il forme la valeur des marchandises. De l'autre côté, tout travail est dépense de la force humaine sous telle ou telle forme productive, déterminée par un but particulier, et à ce titre de travail concret et utile, il produit des valeurs d'usage ou utilités. De même que la marchandise doit avant tout être une utilité pour être une valeur, de même le travail doit être avant bon utile, pour être censé dépense de force humaine, trava'il humain, dans le sens abstrait du mot²⁵⁵

El trabajo genera el valor de una mercancía como genera el valor de uso, siendo uno de los más importantes el valor que le imprime el trabajo en el que el ser humano dispone de su fuerza, de sus capacidades y a final de cuentas el trabajo está destinado a ser un útil de alguna forma u otra.

La forma del valor que sirve como canon para intercambiar mercancías es la del dinero, pero es necesario ir a la determinación más básica, más abstracta hasta la forma del dinero, donde se crea un fantasma que no sólo recorrerá Europa sino el mundo entero. Hay dos formas principales de valor, una que es simple, singular o fortuita y la otra que es la forma total o desplegada de valor.

Dentro de las dos formas principales de valor se encuentra, tanto la forma relativa como su forma equivalente, de lo cual progresa las determinaciones a la forma relativa de valor, que trata de lo que contiene la forma relativa del valor; la determinabilidad cuantitativa de la forma del valor. Luego se pasa al esquema de la forma equivalente y por último la forma simple del valor considerada como una totalidad.

En la forma total o desplegada del valor se contendrá los apartados de la forma de valor relativa desplegada, así como la forma equivalente de particular.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 18. Por un lado, todo trabajo es invertido, en el sentido psicológico, de fuerza humana, y a este título de trabajo humano igual, forma el valor de las mercancías. Por el otro lado, todo trabajo es invertido por la fuerza humana bajo tal o cual forma productiva, determinada por un fin particular, y este tipo de trabajo concreto y útil produce valores de uso y útiles. Del mismo modo que la mercancía debe haber sido todo útil para ser un valor, del mismo modo el trabajo debe ser frente a todo útil para ser considerado provisto de fuerza humana, en el sentido abstracto de la palabra.

Así también presentará un tercer momento donde se plantea la forma general del valor la cual contiene el carácter modificado del valor. La relación de desarrollo entre la forma relativa de valor y la forma equivalente y un tercer momento que consiste en la transición de la forma general del valor a la forma del dinero. Para llegar así a un apartado que es de sumo interés, el del fetichismo de la mercancía, donde el dinero hace su juego.

Dentro de la forma simple existe la forma relativa del valor, en la cual en un primer momento el contenido de la forma relativa de valor que afirma que el valor de las mercancías es relativo, porque es una asignación del hombre en su conjunto social.

La cosificación de las relaciones humanas por la producción de mercancías no se agota en la combinación de sus opuestos: el valor y el valor de uso. Esta forma no se reduce al simple hecho de que el hombre cosifica una mercancía para su venta, sino que el fenómeno de la mercancía lleva a una dimensión no conocida de la experiencia humana, es decir, plantea una nueva relación entre sujeto y objeto. De ahí que *El capital* pueda considerarse una filosofía, porque atiende el aspecto primordial del ser humano y su relación con el mundo. Como bien decía Marx ese es el mundo real y no mistificado del que debe encargarse el pensamiento. Es en este preciso punto donde se incrusta la filosofía de la Revolución ²⁵⁶

De ahí, que solamente los hombres verdaderamente libres puedan producir objetos libres sin fetichización. Siendo el proceso de producción donde el acto de distorsión entre el sujeto y el objeto se tornan en fetiche y demuestran que el concepto de objetividad es falso, como bien dice Dunayevskaya:

Engañosamente simple, la mercancía parece como la más común de las cosas y, sin embargo, es un opio que reduce toda conciencia a falsa conciencia, de manera tal que la ciencia pura no puede atravesarla para alcanzar un verdadero conocimiento de la realidad. Habiendo reducido las ideas puras a mera ideología, la mercancía como fetiche se convierte en el becerro de oro ante el cual nos arrodillamos, prisioneros, sin embargo, de la ilusión de que no estamos haciendo nada incorrecto. Ésta es el Geist (espíritu del capitalismo)²⁵⁷

Es en este punto la dialéctica está en su propio terreno, que consiste en hacer surgir la dialéctica de los hechos concretos que están en acción. Es decir, se extrae el secreto del

²⁵⁶ Dunayevskaya R., *Filosofía y Revolución*, op. cit., p. 499.

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 507.

capital: la fetichización de la mercancía que sólo aparece mediante una develación dialéctica de los hechos.

Haciendo alusión a la cita de Dunayevskaya se recuerda precisamente que así comienza el carácter fetichista de la mercancía y su secreto. Ahí Marx muestra que la mercancía está llena de subtítulos metafísicos y de argucias teológicas. En el valor de uso Marx no ve ningún problema puesto que se dedica a satisfacer las necesidades del hombre, sea por las propiedades de la mercancía o sea producto del trabajo humano. Para Marx la actividad del hombre transforma las materias dadas por la naturaleza a una forma útil. Es el ejemplo de la madera que se transforma en mesa lo que la convierte en una mercancía. La misma madera pudo haber devenido en una infinidad de mercancías.

El carácter místico de la mercancía proviene por desventaja de los caracteres que determinan su valor. En primer lugar, por muy diferentes que sean los trabajos útiles o las actividades productivas, dicho fenómeno remite a la materialidad del cuerpo humano; en segundo lugar, todo ser humano en el trabajo invierte tiempo el cual es el precio para producir los medios de sobrevivencia que no son los mismos según el grado de civilización. Además, los hombres trabajan de cualquier forma los unos para los otros de ahí que su trabajo tiene un carácter social. Lo que tiene un carácter enigmático en resumen hay una igualdad de trabajos humanos que es la que adquiere la forma de cualidad del valor de los trabajos. Los productos adquieren su valor por la duración del trabajo individual. Dichos trabajos adquieren un valor social y por lo tanto una relación social, al convertirse en productos para la sociedad devienen mercancía. Este es el punto más delicado: la sociedad cuando observa una mercancía concreta y definida lo que miran es aquello que sus sentidos pueden ver, como lo podría ser el tamaño, el color, pero no conciben su valor ni cómo es que llega a ser una mercancía; entonces la naturaleza física de los objetos no tiene nada que ver con su valor. Así surge el fetichismo: cuando se pierde la pista del valor, dicha operación ocurre socialmente.

Los objetos de uso se convierten en mercancías porque no dependen de los otros y el conjunto de los trabajos privados forman el trabajo total de la sociedad. Sin embargo, los productores entran en contacto social al intercambiar los productos de su trabajo, es decir, el intercambio de mercancías es el que las sociabiliza “Il en résulte que pour ces derniers les rapports de leurs travaux privés apparaissent ce qu'ils sont, c'est-à-dire non des rapports sociaux immédiats des personnes dans leurs travaux même , mais bien plutôt

des rapports sociaux entre les choses.”²⁵⁸ Este es uno de los pasos más sintomáticos de la fetichización, que las relaciones sociales se dan como si fueran relaciones entre cosas.

El punto es que los productos del trabajo sólo adquieren un valor cuando están en el circuito del intercambio, y de esta única manera es que se diferencian entre su utilidad y su valor. El valor se toma en cuenta en la producción misma, debido a que los objetos de uso ya tienen un valor. Dicha escisión tiene otro efecto, ella se amplía, tiene más repercusiones en la práctica social del intercambio, tanto así que se toma en cuenta en su producción. Así, los trabajos privados de productores es que adquieren una nueva determinación que consistía en que el trabajo tenía que ser útil y era parte del trabajo social general; mientras que la otra consiste en que ellos sólo satisfacen las necesidades de los mismos productores. Se llega a la igualdad de los trabajos abstrayéndolos de su desigualdad, hasta llegar a su gasto de fuerza humana, siendo el intercambio el que equipara a los trabajos más dispares.

En este punto Marx devela un efecto de escritura que no está presente en la mercancía. Éste surge cuando los productores intercambian sus productos en una igualdad de valor que ellos no saben, pero que se hace efectiva en el intercambio. Todos intercambian productos muy diversos, pero lo hacen buscando su valor. Es cuando se sostiene una analogía que dice que el valor es como un jeroglífico para el hombre, porque en su intercambio no aparece su valor, ni tampoco viene cuantificado, es un signo extraño, aunque desconoce su significado está presente en el momento del intercambio.

Esto es un descubrimiento científico: el saber que los productos del trabajo en su determinación de valores son meras expresiones en asuntos del trabajo humano invertidos en su producción. Dicho descubrimiento haría historia en el desarrollo de la humanidad. Pese a todo este descubrimiento no logra quitar el supuesto “velo de la objetividad”

Así, el velo de la “objetividad” perméa el carácter social del trabajo. En dicha forma Marx encuentra que una sola manera de llevar a cabo dicho proceso, es que todos son iguales en cuanto trabajo humano y adoptan la forma de valor de los productos del trabajo.

La objetividad que envuelve a las mercancías hace que sólo se manifieste cierto valor aparente de los productos, cuando hay magnitudes de su valor es porque existe la necesidad de intercambiarlos, lo que varía según el conocimiento de quienes

²⁵⁸ Carlos Marx, *Le capital, op. cit.*, p. 29. “De ello resulta que para estos últimos las relaciones de sus trabajos privados aparecen ante (los productores) como lo que son, es decir, no relaciones sociales inmediatas de personas en su mismo trabajo, pero aparecen más como relaciones sociales entre las cosas.”

intercambian. Lo que crea otro velo de misticismo disfrazado de objetividad es que las cosas por sí mismas crean un cosmos económico el cual dicta el valor de las mercancías, ante dicha aparente objetividad los hombres son incapaces de gobernar los valores de las mercancías, ellos son gobernados por la lógica de las mercancías. De este modo el valor impreso en los productos por el tiempo de trabajo queda velado ante la aparente objetividad. En dicho cosmos velado por un falso halo de objetividad incluso desaparece el carácter histórico en la producción de las mercancías y la consideración de su valor, lo que hace erigir la falacia de la inmutabilidad de ahí que:

Ainsi c'est seulement l'analyse du prix des marchandises qui a conduit à la détermination de leur valeur quantitative, et c'est seulement l'expression commune des marchandises en argent qui a amené la fixation de leur caractère valeur. Or cette forme acquise et fixe du monde des marchandises, leur forme argent, ne fait que voiler au lieu de révéler les caractères sociaux des travaux privés et les rapports sociaux des producteurs. Quand je dis que du froment; un habit, des bottes se rapportent à la toile comme à l'incarnation générale du travail humain abstrait, la fausseté et l'étrangeté de cette expression sautent immédiatement aux yeux²⁵⁹

II.IV.II La asociación de hombres realmente libres

La asociación de hombres libres es una metáfora en el final apartado sobre el fetiche de la mercancía y su secreto. En él se busca mostrar que el fetiche de la mercancía es un producto histórico, y por ello es posible producir mercancías sin fetichismo.

Una de las principales características de esta asociación consiste en que cada miembro invierte sus fuerzas como una sola fuerza de trabajo social, además tienen medios comunes de producción. En dicha asociación lo total de lo producido es para la asociación misma. Una parte de lo producido sirve como medio de producción mientras que otra parte sirve para el consumo como medios de vida (subsistencia), por lo cual tiene

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 30. Así, solamente el análisis de las mercancías que ha conducido a la determinación de su valor cuantitativa, y es solamente la expresión común de mercancías en dinero que lo lleva a su fijación de su carácter de valor, o esta forma adquiere y fija del mundo de las mercancías, su forma dinero, no hace más que robar en lugar de revelar los caracteres sociales de los trabajos privados y las relaciones sociales de productores. Cuando yo digo que del trigo, un vestido, botas se relacionan con el lienzo como la encarnación general del trabajo humano abstracto, la extrañeza y la falsedad de esta expresión salta ante nuestros ojos.

que ser distribuida entre ellos como medio de vida. Lo importante es que la distribución depende del carácter histórico y según el cómo esté organizado el cuerpo de producción. En este imaginario cada hombre participa según tiempo de trabajo el cual tendrá una doble función: por un lado, su distribución socialmente planificada es lo que garantizará la “justa proporción” entre las distintas funciones de trabajo, mientras que por el otro lado el tiempo de trabajo del productor en el trabajo común sirve para el consumo individual y para el común. Por lo que hay una transparencia entre los hombres y su trabajo, hay una correspondencia entre el individuo y la “asociación”

Tras el establecimiento de esta sociedad de hombres libres Marx trata de ilustrar el mundo burgués de su época el cual presenta al cristianismo como la religión más acorde a una sociedad productora de mercancías. El punto es que la práctica religiosa del cristianismo funciona en sinergia con la cosificación de las relaciones sociales de producción. La religión se convierte en un reflejo del mundo de la producción.

En général, le reflet religieux du monde réel ne pourra disparaître que lorsque les conditions du travail et de la vie pratique présenteront à l'homme des rapports transparents et rationnels avec ses semblables et avec la nature. La vie sociale, dont la production matérielle et les rapports qu'elle implique forment la base, ne sera dégagée du nuage mystique qui in voile l'aspect, que le jour où s'y manifesteront l'œuvre d'hommes librement associés, agissant consciemment et maîtres de leur propre mouvement social. Mais cela exige dans la société un ensemble de conditions d'existence matérielle qui ne peuvent être elles-mêmes le produit que d'un long et douloureux développement.²⁶⁰

Este es uno de los puntos más subversivos de *El capital*, pues se cambia el núcleo del capitalismo por un núcleo de producción que tiene como principal eje la justicia en la subsistencia y el equilibrio en la producción. Pero resalta la pregunta ¿Qué hace falta para llegar a una asociación de hombres verdaderamente libres? Dejando de lado los debates sobre la desaparición del Estado. Lo que interesa es que Marx en plena escritura de *El*

²⁶⁰ Karl Marx, *Le capital, op. cit.*, p. 31. En general, el reflejo religioso del mundo real no podrá desaparecer a menos de que las condiciones de trabajo y la vida práctica presenten al hombre relaciones transparentes y racionales con sus semejantes y con la naturaleza. La vida social, la producción material y las relaciones que ella implica, forman la base. No se desprenderá de su brumoso velo místico que envuelve su aspecto, hasta el día en que se manifieste la creación de hombres libremente asociados, dominando concientemente y efectivamente su propio movimiento social. Pero esto exige en la sociedad un conjunto de condiciones de existencia material que no pueden ser más que el producto de un largo y doloroso desarrollo.

capital, aquel que da uno de los comienzos más abstractos en la historia del pensamiento, lanza la idea de una sociedad diferente, en la que al menos es visible un cambio en los modos de producción y el otro en la práctica religiosa que tiende más del lado de la ideología. Los dolores de ese desarrollo quizás sean los de la revolución. Dunayevskaya no deja de señalar que la asociación de hombres libres que tenía en mente Marx era compuesta por el proletariado, el cual plantearía un nuevo comienzo. Extrajo la dialéctica propia del capital en la que existe la posibilidad de un recomienzo, así como en la historia de la humanidad el hombre no siempre produjo mercancías con el mismo carácter que en la sociedad burguesa capitalista. Lo que plantearía la posibilidad de la abolición de la producción de mercancías y con ello se derribarían los cimientos del capital.

II.IV Marx como pensador del acontecimiento

El problema del acontecimiento se asemeja a un hilo tejido por varias hebras. En este caso se sigue una sola hebra que a su vez está constituida por muchos filamentos. Una de estas hebras puede contener diferentes materiales, como pasaba con los hilos artesanales, ellos solían tener materiales de diversa procedencia. De ese mismo modo, en apariencia hablar del acontecimiento en la obra de Marx bajo este argumento llevaría a explorar la concepción de Marx acerca de los eventos subversivos que le tocó vivir. En un cierto sentido engañoso hubiera sido de gran provecho estudiar *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, donde analiza y “aplica” su teoría para tratar de explicar los eventos subversivos de la Segunda República e incluso presenta un análisis de la lucha de clases. Pero la hebra seguida aquí es la veta dialéctica del acontecimiento político, en la obra de Hegel y Marx. En dicha hebra apenas si se presentan líneas muy generales sobre la relación dialéctica y Revolución en Marx, tampoco se abarcaron todas las obras cumbre sobre su teoría de la Revolución para poder extraer lo medular de su propuesta, lo que quizá hubiera sido un aporte muy importante. Apenas se reúnen los argumentos para sostener que en las obras aquí trabajadas está presente la relación acontecimiento, revolución y dialéctica.

II.V.I Marx y sus primeros acercamientos con la dialéctica

Marx realiza el primer acto dialéctico: la crítica a filosofía del derecho y del Estado de Hegel — no toda crítica es un acto dialéctico, pero ésta sí implica una dialéctica. La crítica tiene como finalidad abrir la pregunta por las condiciones necesarias para la emancipación del pueblo alemán. Ahí postula la existencia de una clase universal que podría realizar la emancipación: el proletariado. Cuando se escribe acerca de la contradicción absoluta que existe entre el proletariado y la clase burguesa ya se habla de una lucha de fuerzas, pues el mundo burgués claramente oprimía al proletariado. La cabeza de dicha emancipación es la filosofía y su corazón el proletariado, la filosofía habría que realizarse para poder abolir el proletariado, lo que no quiere decir que se extingan los hombres, sino que se supere su condición de explotación. La superación del proletariado, de las condiciones que hace que un grupo de hombres sean explotado, se puede traducir con el término *aufhebung* de corte hegeliano.

En los *Manuscritos económicos de 1844* lo que resalta es la apropiación crítica de la dialéctica hegeliana, además de una crítica a las ideas que generan la religión cristiana en cuanto a la concepción del hombre explotable, lo que se convertiría en una resonancia de las concepciones de la economía política que planteaban al hombre como expoliable. Contra esta concepción se forjaría un concepto, el humanismo que sería capaz de comprender la historia universal desde el hombre mismo. En los *Manuscritos económicos filosóficos* se postula que la superación de la propiedad privada representa la completa emancipación del hombre y posteriormente se le añade la fórmula del comunismo como la negación de la negación, en el cual se ve como un momento necesario de la emancipación y la recuperación humana en un futuro inmediato, diría Marx

Lo principal es el lenguaje dialéctico que describe el comunismo como la negación de la negación, apuntando a una negatividad absoluta, y claramente este constituiría al menos un nuevo comienzo para la humanidad, al igual que lo postuló Hegel con la Revolución francesa, ella redimensiona la experiencia de la conciencia lo que tiene un alcance terrible. Hasta aquí el punto no sólo es que Marx designó como negatividad cuasi absoluta, sino que también le designa una temporalidad que es propia del comunismo. Un tiempo distinto al normal.

El concepto de emancipación busca una “invariante comunista”, un concepto de justicia, el cual se extrajo del terreno de la efectividad. Si se busca el lenguaje de Badiou se puede postular claramente el concepto de comunismo como el punto acontecimental,

y los que se emancipan como el sujeto que teje la verdad del acontecimiento comunismo. Pero el punto no es “aplicar”. El punto es que una veta dialéctica claramente de origen hegeliano está funcionando en sinergia con ideal de emancipación, y más que ideal ya lo decía Marx de una práctica.

Así, parece reforzarse la idea: la dialéctica entiende muy bien que ella emana de los hechos y no se queda en el mero esquema de la contradicción sino que tiene presente las otras categorías como el absoluto, la negación de la negación para describir una forma de libertad, (Hegel y la libertad absoluta) o Marx y la emancipación en este apartado de los *Manuscritos económicos filosóficos*, llega a una idea muy análoga del acontecimiento político. Con lo cual se quiere decir que una teoría del acontecimiento pudo haber sido construida con la dialéctica, no por nada Badiou en *Logiques des mondes* se basa en la dialéctica materialista, lo que se observa es que por seguir un problema deja de lado otros, lo cual es una operación normal en la construcción de cualquier teoría.

El acontecimiento en los *Grundrisse*

Los *Grundrisse* es un borrador de *El capital*, que serían un laboratorio conceptual donde Marx trataría de asir los secretos del capital. Estos escritos se vuelven polémicos porque Althusser declara que la teoría de Marx no tiene nada que ver con la obra de Marx y que incluso en los *Grundrisse* el acercamiento con la dialéctica de Hegel consistió en un leve coqueteo. Si se lee con atención los *Grundrisse* se puede encontrar una relación extrema entre los siguientes elementos: la introducción de los *Grundrisse* se equipara con la doctrina del concepto de la *Ciencia de la lógica*, dentro de la cual se puede encontrar la producción en general y la vida proceso; el método de la economía política se puede comparar con la *Lógica menor* en cuanto al método analítico y al sintético; o bien el capítulo sobre el dinero se equipara a la doctrina del ser; ahí los conceptos de producto, mercancía y dinero tienen el mismo esquema que la identidad, la diferencia, la oposición y la contradicción. Hay muchos elementos de este capítulo que se empatan con la lógica hegeliana, pero en el capítulo sobre “el capital” existe una clara analogía con la doctrina de la esencia. En la que se trató la individualidad del capital, el beneficio y el silogismo que se construye en dicha sección, como bien es sabido el silogismo constituye una pieza clave en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica*; seguido del beneficio

del capital en relación con la posición de reflexión, fundamento, identidad y diferencia. A su vez se trató del capital productivo en referencia al problema del todo y sus partes seguido de la fuerza y su manifestación. La crítica de Marx al sistema de Hege y la apropiación de su método es lo más dialéctico que hay. Con esto quedó claro que Marx calca, por decirlo de un modo simple, el método utilizado en la *Ciencia de la Lógica* y en la *Lógica* menor, es decir, hay una dialéctica completamente apropiada por Marx, pero, aunque se nutre abundantemente de esta dialéctica, posiblemente lo más dialéctico es la crítica al sistema hegeliano.

El problema de la emancipación del hombre cambia su concepto por el de libertad. Incluso lo que se percibe es que en el siglo XIX pareciera que el capital era una cuasi naturaleza humana, en otras palabras, el capital sería el mejor modo de producción. Por ello, Marx indagó las formaciones pre-capitalistas donde demuestra que el capital tiene un carácter histórico. Si el capital es un fenómeno histórico este es mudable por los hombres, debido a que la historia la hacen los hombres. Además, presentaría una crítica la concepción de la libertad burguesa.

II.V.II El acontecimiento en el tomo uno de *El capital*

En este apartado el análisis se reduce al capítulo primero de *El capital* que se titula: la mercancía. Si se toma como referencia la *Ciencia de la Lógica*, su punto de partida fue el ser hasta llegar a la Idea absoluta; en *El capital* parte de la mercancía para elaborar una concepción más elaborada del capital. Es patente una influencia de la dialéctica hegeliana en esta gran obra. Se plantea una ontología del sujeto inmerso en *El capital* y propone que la experiencia del hombre ha cambiado la relación sujeto-objeto, porque el humano en el momento de la fetichización de la mercancía cosifica las relaciones consigo mismo y con el mundo circundante. Frente a este fenómeno Marx plantea otra posibilidad; la de la asociación de *hombres libres* en la cual no hay fetichización de las mercancías. La fetichización de la mercancía es un núcleo del capitalismo, y es posible cambiarlo con un ejercicio de liberación. Un acontecimiento que realmente lograra subvertir la plaza capitalista tendría que realizar ante todo un cambio en la forma en la que los hombres se relacionan con los productos de su trabajo y con la sociedad. Lo que no sería fácil, quizá implica una revolución armada, posiblemente un cambio radical en la conciencia de los hombres, pero, no hay forma de predecirlo. Sólo quedaría apostar por la fuerza subversiva

de las masas, ó, la espera de un acontecimiento, Al fin y al cabo, él es imposible, como diría Derrida. Aunque se utilizara la teoría de conjuntos de Badiou, él en una entrevista sostiene que *L'être et l'événement* es un comentario filosófico a la teoría de conjuntos y pese a su pronunciamiento a favor de las matemáticas en *Logiques de mondes* seguirá postulando la dialéctica materialista.

Capítulo III: Historia y Acontecimiento, un atisbo desde Althusser

El objeto del presente capítulo es mostrar que en la obra de Althusser se puede encontrar la idea del acontecimiento. Para después analizar cómo se plantea la discusión contemporánea del debate entre Badiou y Althusser, que servirá como catalejo para mirar los parajes abstractos de Marx y Hegel y dar una lectura distinta a la tradicional, desde una perspectiva acontecimental, lo que permitirá abonar a favor de la hipótesis de este trabajo que sostiene que hay rasgos de una idea de acontecimiento.

En el primer apartado se expone cómo se retoma a Marx y a Hegel. Estos incorporados en la obra althusseriana son indispensables para comprender la teoría del acontecimiento. La herencia marxista-hegeliana son los aportes de la dialéctica y del materialismo. De ahí que una vez comprendido este legado del acontecimiento permitirá entrar en pleno debate con la crítica de Badiou que es fructífera.

El primer punto de esta investigación consiste en sostener que la noción de acontecimiento está fuertemente entrelazada con las siguientes dos tesis althusserianas: 1.- que la historia es un proceso sin sujeto porque quienes hacen la historia son las masas; 2.- y que el motor de la historia del capitalismo es la contradicción que existe entre el proletariado y la clase dominante. Estas nociones se interpretan como un atisbo del “acontecimiento histórico”²⁶¹, puesto que es un proceso que sólo sucede por el advenimiento de la lucha de clases. Se dice advenimiento como sinónimo de acontecimiento porque no sólo se explica por el sólo proceso de desarrollo histórico, político o social, es una irrupción en el orden establecido, es decir, a pesar de que se pueden entender ciertas razones del porqué se llegó a una lucha de clases, la subversión rebasa sus propias circunstancias. Por ejemplo, que sucediera la Revolución francesa o la Revolución bolchevique no puede ser previsto, sus supuestas causas pueden ser explicadas *a posteriori* por las diversas herramientas teóricas como la historiografía, pero como tal en el propio momento de su desarrollo no hay elementos que garanticen que sucederá una “Revolución”, estos elementos advienen azarosamente y están en relación con los hechos, y las pequeñas modificaciones de la historia, pero en ningún momento la

²⁶¹ El acontecimiento provisionalmente se define como un evento que logró cambiar en su raíz la situación de un Estado, de una Nación, de un País, del Mundo entero, tal es el caso de la Revolución Francesa, La lucha por el comunismo que inauguró Marx y Engels y fue seguida bajo sus estandartes por Lenin, Mao y de forma muy criticable por Stalin. Althusser se centra más en el acontecimiento histórico pero en ocasiones lo identifica con el acontecimiento político.

historia se reduce a ellas. Se tratará resignificar el concepto “lucha de clases” como el de “advenimiento de la lucha de clases” porque es la clave para sustentar que forma parte de la concepción del acontecimiento. La argumentación del porqué la lucha de clases constituye el elemento más sólido del acontecimiento se ofrecerá al final del capítulo, por el momento sólo interesa son los antecedentes del debate del acontecimiento.

El acontecimiento que sólo se desenvuelve por la lucha de clases, que tiene un carácter azaroso y que provee de los cambios necesarios para distinguir cada período histórico de otro, es el que hace la historia de la humanidad. El acontecimiento siempre está relanzando el tiempo y el espacio histórico. Uno de los interlocutores más representativos del acontecimiento es Badiou, pues postula que el acontecimiento político es importante para la humanidad y para el pensamiento filosófico y este advenimiento es el mismo “sujeto” —aunque posteriormente se diferencia el acontecimiento del sujeto. Este “sujeto” que surge en el acontecimiento es aquella rebelión o revolución que se subleva en pos de la Igualdad y de la Justicia, ideales que en una democracia burguesa (parlamentaria o representativa) no son practicados sino sólo como propaganda electoral. Esta situación es discutida a lo largo de su obra y siempre en constante referencia a Althusser. Las hipótesis de él serán discutidas por Badiou bajo diferentes nombres y significantes o en ocasiones directamente, pero realiza también desplazamientos conceptuales —esto significa que entabla una discusión crítica y dialógica con la obra althusseriana, retoma elementos sustanciosos de su teoría, pero no toma todos los elementos al pie de la letra porque hay componentes que plantean un desacuerdo teórico o bien una visión diferente, y lleva la discusión con elementos propios y de Althusser— como el auxilio crítico que realiza de la obra hegeliana o el comentario crítico a la obra althusseriana. Badiou sostiene que a partir del acontecimiento se puede encontrar el sujeto, o como en sus inicios teóricos sostenía que el acontecimiento es el sujeto, por ello confronta el estatuto del sujeto con la obra althusseriana, porque en ésta no hay sujeto de la historia. Aunque son propuestas que parten de principios teóricos diferentes, no es imposible el diálogo²⁶². El escritor de *Lire le capital* acepta la visión que postula la posibilidad de la existencia del sujeto por el lado del acontecimiento porque el sujeto

²⁶² Lo que posibilita el debate entre Badiou y Althusser pese a las diferencias teóricas es que ambos discuten el estatuto del sujeto, existe o no el sujeto y cómo es posible su existencia. Badiou propone una metaontología; Althusser un materialismo aleatorio que sostiene que no es posible construir un sujeto de la historia, mientras que para Badiou es posible establecer que hay sujeto a partir de los cuatro procedimientos de verdad. Son dos concepciones diferentes que se emparejan con por el estatuto de la existencia del sujeto.

mismo implica el acontecimiento, mientras que la teoría althusseriana, aunque niega la existencia del sujeto, sí presenta rasgos elementales de la teoría del acontecimiento.

Las hipótesis que sostienen algún rastro de la discusión con Badiou²⁶³ y por lo tanto con la noción del acontecimiento, en los trabajos althusserianos, es la que señala que la historia la hace la lucha de clases y el motor de la historia es la contradicción que hay entre el proletariado y la burguesía capitalista. Dichas tesis abrevan de la discusión entre Marx y Hegel. Tanto Badiou como Althusser regresan a dichos clásicos en cuanto tienen que hablar del acontecimiento. Por tanto, se considera necesario hacer un rodeo de tres tiempos para saber cómo se relanza dichas tesis de linaje marxista-hegeliano y saber con más claridad cómo son introducidas en su propia propuesta filosófica y cómo es que en dicho planteamiento puede encontrarse una discusión del acontecimiento con Badiou.

En un primer tiempo se podría confrontar lo escrito desde Hegel mismo, luego desde Marx y, por último, seguir de cerca la transformación que Althusser lleva a cabo para poder entender la forma en que se puede insertar dicha discusión en el debate del acontecimiento. La cuestión althusseriana es más compleja, pero no complicada, se dice compleja porque requiere de más momentos de explicación²⁶⁴. Lo complejo reside en tratar de seguir el camino por el cual Marx retoma a Hegel y cómo Marx discute con él, en otras palabras lo que se sigue es la discusión crítico dialógica, y se anexa la de Marx con Feuerbach, de Feuerbach con Hegel. El objetivo del autor de *Pour Marx*, sólo se muestra taciturnamente, y consiste en poder insertar su propuesta en dicha discusión. Esto lo hace en dos tiempos, primero se expone los antecedentes de dicha discusión entre autores, específicamente entre Marx y Hegel, y cómo el fruto de dicho debate es aplicado en *El capital*, y luego el debate entre Feuerbach y Hegel y cómo Marx incorpora el dicho debate o cómo toma posición frente a dicho problema.

²⁶³ Badiou discute directamente con la obra de Althusser, mientras que no se encuentra una respuesta directa de Althusser a Badiou. Se toma en cuenta como discusión porque la obra althusseriana presenta argumentos que permitirían entablar un debate velado. Además, en el justo momento en que Badiou lanza críticas contra dicha obra, al ser considerada una obra en el sentido más hondo de la palabra, podría responder por sí misma a las severas críticas de badiouanas. También, es menester revivir la discusión mediante el análisis de argumentos y ver las posibles vías podría tomar el debate.

²⁶⁴ No es complicada porque sería sinónimo de galimatías y sería insinuar que Althusser no está sosteniendo absolutamente nada, mientras que el objetivo es ahondar en lo que se puede deducir confiablemente de su obra.

Por tanto, no es tan conveniente ver qué dijo cada autor, sino más bien confrontar las afirmaciones generales con las obras de los autores que cita el filósofo en cuestión. Solamente así se podrá exponer la pertinencia de sus afirmaciones.

La herencia marxista de Althusser consiste en la nueva dimensión que le otorgó a la historia, ella sería una ciencia y no una simple disciplina del conocimiento humano. Para llegar a sostener que la historia es una “ciencia” tiene que recorrer dos disciplinas: el materialismo histórico y la dialéctica materialista²⁶⁵. El aporte de dichas corrientes tiene como resultado la nueva comprensión de la historia como el proceso de lucha de clases²⁶⁶ y la postulación de la contradicción que plantean las dos grandes clases, el proletariado y la burguesía, como el motor de la historia.

El materialismo histórico muestra cómo los mecanismos de explotación y represión son operados por la clase dominante sobre la clase proletaria, la clase dominante tiene dominio en la ideología, en la economía y en la política. La ciencia marxista es contraria al poder de la clase dominante porque plantea la emancipación de la clase dominada, puesto que pone a la luz los mecanismos mediante los cuales esta clase es explotada por la clase burguesa. Por ello, la ciencia inaugurada por Marx representa al proletariado y sus aliados que son oprimidos por la explotación y se ha convertido en un arma teórica para la revolución, puesto que busca invertir su papel en la relación de la dominación de clases. Para ello, es necesario llevar a cabo una profunda crítica a las ideologías burguesas. Incluso, Marx para llegar a la comprensión de la lucha de clases tuvo que abandonar sus posiciones teóricas burguesas y así poder tomar la posición del proletariado. Sólo desde la visión de clase del proletariado se pueden comprender los mecanismos de una sociedad de clase en la que una explota a otra y la más fuerte domina a la más débil. Una vez comprendida la posición de clase del proletariado de forma ideológica y política es posible regresar dicha experiencia en una forma de abstracción teórica que tenga alguna utilidad para el proletariado: “la ciencia marxista se ha

²⁶⁵ Es conocido el hecho que Marx no le dio el nombre de materialismo histórico ni el de dialéctica materialista a su propia teoría. Hay una inmensa bibliografía en la que se discute estas cuestiones, pero por el momento nos sirve saber que la obra de Marx es la gran referencia de estos dos métodos.

²⁶⁶ Marx sostiene que “[...] la fuerza propulsora de la historia, incluso de la religión, la filosofía, y toda teoría no es la crítica, sino la historia”. En Karl Marx y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, en Escritos sobre materialismo histórico, trad. César Sanjúan, selecc. César Rendueles, Madrid, Alianza Editorial, 2012, p. 70.

convertido en la arma teórica de la revolución”²⁶⁷. En breve, para Althusser la ciencia marxista siempre implica una lucha teórica contra las producciones ideológicas y políticas de la burguesía en sus distintas formas, tanto la producción ideológica y política que se concentran en acciones muy claras como la explotación de la fuerza de trabajo, como el revisionismo, que no es más que interpretación burguesa de la ciencia marxista.

Para llegar a dicha interpretación el autor de *Pour Marx* tiene como eje principal *El capital* donde se descubre un nuevo continente en el conocimiento científico: el continente Historia²⁶⁸. Esta nueva concepción tiene la propiedad de ser científica, a pesar de que sólo se comprende a partir de la lucha de clases en la cual son los proletarios los que tienen la experiencia del objeto que trata *El capital*: los mecanismos de explotación y las formas de producción capitalista.

Los “modos de producción” demuestran que hay una revolución continua en ellos mismos, lo que caracterizaría cada periodo histórico. Es decir, al haber un desarrollo de la tecnología para cumplir las expectativas de producción, así como desarrollo de la productividad, la historia va cambiando. “Toda la historia del capitalismo es la historia de un prodigioso desarrollo de la productividad, a través del desarrollo de la tecnología”²⁶⁹. Lo que llevó a cierto sector a obrero desactualizarse y no servir a la nueva

²⁶⁷ Althusser Louis, *Marx dentro de sus límites*, trad. de Albert Roies Qui, 2ª edic., Madrid, Editorial Gaia, 1975, p.6

²⁶⁸ Este punto es muy polémico. La pregunta es si en *El Capital* de Carlos Marx se puede llegar a sostener que la historia es una ciencia, o simplemente a partir de Marx se puede repensar la historia y sus fundamentos y preceptos. Sobre esta cuestión escribe atinadamente Gerald A. Cohen “*La revolución teórica de Marx*, de Althusser, me convenció de que el Marx de importancia duradera es el que se encuentra en *El capital* y los escritos preparatorios. Esta convicción me ayudó a escribir este libro, y por eso estoy agradecido a Althusser. Pero cuando pasé a *Para leer El capital*— una serie de ensayos de Althusser y otros—me sentí decepcionado. Saqué poca cosa de los ensayos de Althusser, salvo comprobar de qué forma elegante — y evasiva— podía ser usada la lengua francesa [...] Sobre todo, encontré que buena parte de *Para leer El capital* era fundamental vaga [...] La moda althusseriana podría tener desgraciadas consecuencias para el marxismo en Gran Bretaña, donde la lucidez es una preciosa herencia y donde por lo general no se supone que una exposición teórica, deba de serlo, deba ser difícil de comprender, (Gerald A. Cohen, *La teoría de la historia de Karl Marx*, trad. Pilar López Máñez, Madrid, Siglo Veintiuno Editores y Editorial Pablo Iglesias, 1986, p. XVI).

²⁶⁹ Althusser Louis, *op. cit.*, p 25. También cabe notar que Althusser vivió en la “Edad de oro”, término con el cual se describe el gran salto tecnológico y económico de la humanidad, este se dio a partir de 1950 y culminó en los 70. En esta época del siglo XX creció como nunca el capital, de tal forma que escapó incluso al gobierno de los bancos más poderosos de Estados Unidos y fue un hecho que cuando comenzó

línea de producción capitalista. De ahí el paro del 1968 y otros movimientos que buscaban que sus militantes no fueran desplazados por las nuevas formas de producción, de sometimiento y por tanto fueran lanzados a la más cruenta pobreza. Por lo que se deduce que el proletario jamás podrá esperar algún beneficio del desarrollo de la productividad, para que el proletariado realmente reciba beneficios, dirá Althusser, es necesario haber derrocado al capitalismo y tomar el poder del Estado, para que la clase obrera pueda luchar contra los efectos de la explotación. Es decir, es necesaria la subversión, pero el hecho de su efectividad no está predestinado.

El proletariado siempre está en pugna con el burgués por la cuestión del salario, puesto que la tendencia es la disminución del salario en los sistemas capitalistas lo cual afecta a la clase proletaria y entra en conflicto con la clase burguesa. Tomando como punto de referencia un punto la cuestión el salario en la interpretación althusseriana de Marx, jamás se soluciona por sí misma, sólo se solucionará por la lucha de clases²⁷⁰, principalmente son las huelgas las que proveen alguna solución. El acento se coloca en que la “lucha política puede hacer «variar el rumbo» y superar estos límites, es decir, dejar de ser defensiva para transformarse en ofensiva. Puede leerse esta conclusión entre las líneas de *El capital* sino, además, literalmente en todos los escritos políticos del propio Marx, de Engels y de Lenin. Ésa es la cuestión número uno del Movimiento obrero internacional, desde que se «fusionó» con la teoría capitalista”²⁷¹. Aunque no hay que dejar de remarcar que el capital tiende a acumularse en pocas manos, por lo cual siempre existirán las grandes masas, y el capital, al ser como un gran agujero negro que todo lo devora, hace que las clases proletarias adopten su ideología (tal como lo muestra *Les Appareils ideologiques de l’Etat*). De esta forma Althusser parece indicar cuál es el camino que deja Marx y a partir de qué condiciones se puede decir que hay un aporte a la ciencia de la historia. Ella realmente se compondría por las subversiones, pero sostiene que es por la “lucha de clases”, cuando ésta realmente se da en la subversión.

el declive de los años dorados muchos obreros se vieron desplazados. Véase Erick Hobsbwan, *Historia del siglo XX*, trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carmen Castells, Buenos Aires, Crítica, 1998, pp. 229-571.

²⁷⁰ Althusser Louis, *Marx dentro de sus límites, op. cit.*, p. 27-29. Hasta aquí conviene mencionar las distinciones que plantea Althusser en la lucha de clases, que es la lucha económica y la lucha política. La política es por la toma del poder del Estado por parte proletariado y sus aliados y la económica es por los beneficios salariales que siempre niega el mundo capitalista principalmente.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 28.

Se lee en *Marx dentro de sus límites*: “Marx fundó una nueva ciencia: la ciencia de la historia de las formaciones sociales, o ciencia de la historia/ La fundación de la ciencia de la historia por Marx es el más importante acontecimiento teórico de la historia contemporánea”²⁷². Antes de *El capital* la “historia” sólo estaba conformada por filosofías de la historia o por la economía política. Este acontecimiento es el que constituye para Althusser la periodización de la historia de la filosofía.

Este descubrimiento científico tiene consecuencias porque “Si tomamos al pie de la letra lo que Marx nos dice acerca de la dialéctica real de la historia, no son los «hombres» quienes hacen la historia, aunque su dialéctica se realice en ellos y en su práctica, sino las masas en las relaciones de lucha de clases. Esto en lo referente a la historia política. En la historia de las ciencias, ocurre, salvando proporciones, lo mismo”²⁷³. Esta idea es importante porque en ella se gesta la noción de que hay algo que supera a la suma de los elementos del conjunto. Lo que supera a la suma y está comprendido en sus elementos se entiende como “exceso”, él sobrepasa pero no es igual a la mera suma de los elementos que conforman dicho conjunto, tampoco lo es la suma de las relaciones, lo que se rebasa está más allá de los elementos que suman un conjunto o de las relaciones que suman dicho conjunto, sea suma de relaciones o de elementos: lo que rebasa está más allá de la aritmética. Este es el justo horizonte del acontecimiento, mismo que será retomado más adelante. Basta con regresar a la relación entre Marx y Hegel.

Para Althusser, Marx crea un nuevo “continente del conocimiento” llamado “historia” que hereda de Hegel dos hipótesis importantes, tanto en sentido crítico como en sentido dialógico. La primera consiste en decir que la historia es concebida como proceso, entonces no hay “sujeto” de la historia; y la segunda tesis postula que en la teoría marxiana hay una dialéctica materialista que se desmistifica de la dialéctica hegeliana. Faltaría cuestionarse cómo puede sostenerse dicha interpretación que se resume en dos tesis: una dice que la historia es un nuevo continente de la ciencia, y otra que señala a la historia como un proceso sin sujeto, afirmación que retoma en su interpretación de Hegel, por ello es necesario postular que: *se puede sostener que la nueva concepción de la*

²⁷² *Ibid.*, p. 55.

²⁷³ *Ibid.*, p. 58. Lo notable es cuando Althusser expone qué pasa en la historia de las ciencias, aunque la dialéctica de la historia de las ciencias se realice en ellos y en su práctica, los individuos empíricos constituyen relaciones que los sobrepasan. Esta operación que sobrepasa a los elementos de las relaciones, sea en el ámbito de la política o de la ciencia, es clave para comprender la idea del acontecimiento. El acontecimiento claramente sobrepasa las determinaciones del lugar en el cual ocurre del cual forma parte.

historia se da por la renovación que realiza Marx de la dialéctica hegeliana para convertirla en dialéctica materialista, la cual se complementa con el materialismo histórico, conjunción que relanza Althusser bajo la hipótesis de que la historia es un proceso sin sujeto.

Esto es darle vuelta al orden argumentativo. Primero, indicar en qué consistió la dialéctica que retomó Marx de Hegel; segundo, señalar cómo influye en la hipótesis que sostiene que la historia es un proceso sin sujeto y cómo esta tesis conformaría el materialismo histórico que también retoma Althusser. Esto permitirá poner en interacción las hipótesis althusserianas: el motor de la historia es la lucha de clases y la historia la hacen las masas cuando organizan luchas armadas contra la clase dominante, el proletariado y sus aliados se sublevan contra la burguesía, esta tesis dará lugar a la cuestión: el antecedente del acontecimiento se localiza cuando se entiende que los cambios que propician las masas, los grandes cambios históricos, son fenómenos que están en exceso en relación con sus propios elementos y marcan una nueva espacialidad y temporalidad, es la hipótesis que señala que grandes revoluciones de la humanidad o las luchas armadas de las masas han cambiado la historia.

Marx retoma la dialéctica hegeliana, lo que influiría en la hipótesis de que las masas cambian la historia mediante su lucha, la claridad es meridiana, las masas (organizadas principalmente por el proletariado) se unen contra un enemigo, la clase dominante, es una lucha entre ellos lo que constituiría su relación dialéctica, pero las preguntas siguen llegando ¿Qué es lo primordial de esta relación dialéctica? Porque si se sigue la tradición entre Marx y Hegel hay que conocer cuál es la determinación más primordial de esta dialéctica. Esta determinación primigenia daría la clave de la concepción de la historia como lucha de clase y como su motor la contradicción de éstas, así se podría seguir la idea que Althusser retoma de *El capital*:

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del de Hegel, sino que es todo lo contrario de él. Para Hegel, el proceso discursivo, que él llega incluso a convertir, bajo el nombre de idea, en un sujeto aparte, es el demiurgo de lo real, lo cual se limita a proyectarlo al exterior. Para mí, por el contrario, lo ideal no es sino lo material, traducido y traspuesto a la cabeza del hombre, [...] Pero la mistificación que la dialéctica sufre en las manos de Hegel no impidió que fuese en modo alguno el primero en exponer con toda la amplitud y de modo consciente las formas generales del movimiento dialéctico. Lo que ocurre es que la dialéctica en Hegel aparece

invertida. No hay más que colocarla sobre sus pies, para descubrir el meollo racional que se esconde bajo su envoltura mística²⁷⁴.

La cuestión que interesa es la asimilación crítico dialógica de la dialéctica en *El capital*. Es sintomática la afirmación que plantea la materialización de lo que es ideal en la filosofía hegeliana. Esta idealización que se encuentra inserta en la filosofía hegeliana proviene del hecho de que su dialéctica está invertida, por ello Marx propone ir hacia el “meollo”, el “núcleo” racional de la dialéctica de Hegel.

El núcleo racional²⁷⁵ de la dialéctica no sólo viene con Hegel y desde él, su inversión también se acompaña con Ricardo, Babeuf-Fourier, Saint Simon. *El capital* se produjo aplicando “[...] *la dialéctica hegeliana sobre la teoría valor-trabajo* (R[Ricardo])+ *la lucha de clases* (S F[Socialismo francés])”²⁷⁶, pero no solo es la “mera dialéctica” la que aplica sobre Ricardo, es la dialéctica ya invertida, racionalizada. La inversión necesita precisiones porque también la nueva dialéctica es revolucionaria y crítica, y estas afirmaciones hechas en el “Prólogo” a la segunda edición alemana de *El capital* tienen consecuencias enormes. La interpretación althusseriana es que se encuentra una concepción no hegeliana de la historia, una concepción no hegeliana de la estructura social, una dialéctica que difiere completamente de la hegeliana. A partir de esta concepción se elabora una crítica a las nociones básicas de la filosofía clásica: Origen, Sujeto, Verdad, Fin y Fundamento.

Esta nueva dialéctica no es la mera oposición al absolutismo hegeliano por parte de un relativismo histórico planteado por el marxismo, hay que ir hacia la ruptura del humanismo de Feuerbach. Esto es importante porque Marx retoma el humanismo de Feuerbach cuando elabora una teoría de la alineación del hombre. La concepción

²⁷⁴ Marx Karl, *El capital*, 4ª edic, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2014, p. 20.

²⁷⁵ Godelier Maurice, *Lógica dialéctica y análisis de estructuras*, trad. Odilia Funes, Buenos Aires Argentina, 1973. p. 26-39. Presenta buenos argumentos sobre una posible interpretación sobre la tesis de Marx que señala que usa la dialéctica desmitificada. Es una interpretación que sostiene que el núcleo de la dialéctica de hegeliana es la unidad de los contrarios, mismo que está implicado en la identidad de los contrarios. Tesis que es ejemplificada en los siguientes textos: *Contribución a la Crítica de la economía Política*, y el *Anti Dühring*. La frase enigmática de Marx no se puede interpretar a la ligera, sino que supone un nivel de abstracción mayor.

²⁷⁶ Althusser Louis, *Marx dentro de sus límites*, op. cit., p. 60. Contenido entre corchetes mío.

feuerbachiana tiene muchos elementos del idealismo alemán, mismos que serán de los que Marx se desmarca.

Feuerbach trata de superar a Hegel con la categoría del hombre concebida como materialidad sensible, así como receptividad e intersubjetividad sensible, aquí lo que resalta es un distanciamiento del “espíritu absoluto”, el hombre es más que espíritu. Busca transformar el idealismo alemán en un materialismo, operación teórica que influyó en Marx y Engels para poder afirmar el materialismo. Para ello Feuerbach buscó mantener la unidad de las abstracciones kantianas y constituyó una teoría de la intersubjetividad del género humano, por lo cual el hombre y sus atributos fueron esenciales para constituir un materialismo que pudiera superar al hegeliano.

El problema es el siguiente: “Es cierto que Feuerbach habla de la historia cuando cree distinguir la «naturaleza humana hindú», «judaica», «romana» etc. Pero no hay en él una teoría de la historia. Y, sobre todo, no hay ninguna huella de esa teoría de la historia que debemos a Hegel, concebida como *proceso dialéctico de la producción de figuras*”²⁷⁷. Aunque en Marx se puede encontrar huellas tangibles del materialismo feuerbachiano, en la cuestión de la concepción de la historia, no hereda una crítica a la teoría de la historia de Hegel, pero sí una concepción de la historia establecida como proceso dialéctico.

No obstante, la concepción hegeliana de la historia es arruinada por su propia configuración teleológica, la cual nace de su más íntima constitución dialéctica, es la *Aufhebung*, o la negatividad de la negatividad donde se da esta naturaleza teleológica, porque desde sus orígenes persigue una finalidad, cuestión que es peligrosa si se trata de hablar de la historia, porque si se acepta la filosofía de la historia hegeliana pero a la vez se acepta su dialéctica “[...] se cae en una peligrosa contradicción porque la dialéctica hegeliana es también teleológica en sus *estructuras*, puesto que la estructura clave de la dialéctica hegeliana es la *negación de la negación, lo cual es la teleología misma*, idéntica a la dialéctica”²⁷⁸. La historia se comprende como proceso porque la misma dialéctica en su centro, en su núcleo, es teleológica.

Por tanto, es el proceso de la historia donde Hegel contribuye más y este aporte es el que relanza Marx. A saber, que la historia es un proceso sin sujeto. En el primero la historia se desarrolla como un proceso teleológico, mientras que en el segundo ella se

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 73.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 74.

desenvuelve como un proceso no teleológico, las masas hacen la historia y la contradicción de clases conforma el motor de la historia. Marx “Le debe a [Hegel] el concepto de proceso *sin sujeto*”²⁷⁹. Según Althusser, en la dialéctica teleológica se puede encontrar que el sujeto de la historia no es el hombre, sino que el sujeto es el proceso mismo, debido a que el protagonista es el espíritu, ya que en el último momento de alineación de la “idea” es cuando tiene lugar el “espíritu”. Esta hipótesis que señala que a partir de Hegel puede encontrarse la historia como un proceso sin sujeto podría fundamentarse en los *Manuscritos económicos filosóficos*:

Lo más grande de la *Fenomenología* de Hegel y de su resultado final — la dialéctica de la negatividad, como el principio y motor engendrador— es, por tanto, de una parte, el que Hegel conciba la *autogénesis del hombre como un proceso*, la objetivación como desobjetivación, como enajenación y como superación de esta enajenación, el que capte como esencia del *trabajo* y conciba al hombre real, como resultado de su propio trabajo. El comportamiento *real, activo*, del hombre ante sí como ser genérico o la manifestación de sí mismo un ser genérico real, es decir, como ser humano, sólo es posible por el hecho de que crea y exterioriza todas sus fuerzas genéricas — lo que, a su vez, solo es posible mediante la actuación conjunta de los hombres, solamente como resultado de la historia— y se comporta ante ellas como objeto, lo que, a su vez, hace posible, solamente y ante todo, bajo la forma de la enajenación.²⁸⁰

Es imperativo notar que Marx cita la estructura misma de la dialéctica hegeliana, aunque hace ecos a la *Fenomenología del Espíritu*, el meollo de la negación de la negación se encuentra en la *Ciencia de la lógica*. Esto tendría consecuencias en los siguientes tres rubros. Uno, para comprender que la herencia hegeliana de Marx en la constitución de su concepción de la historia —lo que más adelante muchos llamarán el materialismo histórico— no necesariamente se centra en la *Filosofía de la historia* de Hegel, sino en su *Lógica*. Segundo, aunque se tome la *Filosofía de la historia*: “el protagonista no es el hombre, sino el espíritu, y si se quiere a cualquier precio un sujeto en la historia (lo que bajo la categoría de sujeto es, además, falso) hay que buscarlo en los pueblos, o más exactamente (y con ello nos acercamos más a la verdad) en los momentos

²⁷⁹ Althusser Louis, *Marx dentro de sus límites*, p. 74.; y *Cf.*, p. 76 y 77. Entre corchetes míos.

²⁸⁰ Carlos Marx Federico Engels, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, en *Obras fundamentales*, Marx escritos de juventud, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 650

de desenvolvimiento de la idea convertida en espíritu”²⁸¹. Tercero, esto relanza a la *Lógica* porque al ser la historia del espíritu no es la historia del hombre, la historia comienza con la alienación de la naturaleza, y esto lleva a la hipótesis que dice que la historia del espíritu es un proceso en el que el concepto de hombre se desdibuja dejando paso a un proceso. La historia como proceso sin sujeto queda arrancada de la teleología, lo cual “representa sin duda, la principal deuda teórica que ata a Marx con Hegel”²⁸².

El único sujeto que se podría deducir del esquema hegeliano no se encuentra en un momento específico de la historia, ni en el esquema de la lógica, sólo en el proceso de su propia teleología en la Idea. De ella sólo se sabe su ser expuesto en su movimiento y en sus determinaciones más primordiales de la *Lógica*, aunque se ha dicho con anterioridad que la dialéctica contiene la *Aufhebung* en la negación de la negación, en esto consistía su teleología, siempre buscará incorporar lo que ha sido superado, según Althusser.

Dicha afirmación puede ser matizada porque si se sostiene que la dialéctica es teleológica por contener la idea de su desarrollo en la negatividad de la negatividad, en esta lógica también se encuentra implícita la idea de su origen y fin, ambos contenidos en la *Aufhebung*, lo que pondría entredicho la idea de que la dialéctica de Hegel es teleológica. Pero resulta que aunque se aceptara que la dialéctica es teleológica no es lineal hacia delante ni hacia atrás, es decir, el mismo origen queda relevado por su teleología (Fin) y su fin queda relevado por su origen, que no es otro que la absoluta nada del ser. Esta es una característica importante de la *Aufhebung*. En la *Ciencia de la Lógica* se plantea un comienzo que es la nada, el ser y su devenir, hasta la determinación más compleja: el concepto y la Idea Absoluta. En este recorrido podría decirse que tiene un principio y un “Fin”, aunque la *Ciencia de la lógica* trata de describir cómo el movimiento dialéctico más elemental va incorporando determinaciones, pero el aparente inicio que comienza con la nada, no es más que una mascarada porque de inmediato tiene su propia negatividad que le hace asumir otra determinación: la nada. El movimiento dialéctico le permite incorporar muchas determinaciones, esto es posibilitado por la negatividad y la contradicción que da lugar al traspaso de diferencias y así progresa el movimiento dialéctico, pareciera que va hacia adelante, pero siempre regresa hacia atrás por una nueva determinación, tiene que regresar la propia negatividad de lo que va hacia adelante,

²⁸¹ Althusser Louis, *Marx dentro de sus límites*, p. 75.

²⁸² *Ibid.*, p. 76, Althusser es consciente de que la tesis del sujeto es polémica, puesto que sí se podría aceptar un sujeto de la historia, dicho sujeto sería la Idea, ubicada en el proceso de autoalineación.

pareciera que más que teleológica la dialéctica tiene en sí misma el fundamento de su propio movimiento y razón de existir. Por ejemplo, bajo la óptica de Fukuyama²⁸³ que planteó el Fin de la historia desde Hegel, claramente podría decirse que la historia y la dialéctica tienen como clara referencia un Fin y por lo tanto son teleológicas, pero es muy diferente ser teleológico que tener en sí mismo el principio de su movimiento, sería como decir que un ser vivo es teleológico por tener en sí mismo el principio de su movimiento, situación que sólo sería posible en un pensamiento aristotélico, porque los seres vivos tienden a un “fin” que es el “motor inmóvil”. Pero la dialéctica de hegeliana es diferente, pareciera que su “fin” es un “sinfin, por dos razones, la primera porque en su recorrido siempre regresa; en segunda, porque es infinita, en cuanto se supone que llega a un Fin, la misma negatividad la impulsa hacia otros lugares, que la llevan hacia su inicio y allende a él. Pero el punto es que la concepción de que la historia se desarrolla como proceso, idea que tiene su origen en el proceso dialéctico, el cual a su vez no depende de un sujeto particular, sino del proceso de su propia dialéctica que es impulsada siempre por la negatividad de la negatividad.

Entonces, la idea de que la historia se desarrolla como un proceso es una herencia hegeliana, mientras que el punto donde Marx relanza su teoría es cuando afirma que: “*Todo proceso se da bajo determinadas relaciones: las relaciones de producción (que son el objeto exclusivo de *El capital*) y otras relaciones (políticas, ideológicas)*”²⁸⁴. Es por esas razones que la historia es un proceso sin “sujeto”, que únicamente se realiza por la lucha de clases.

Esto se discute porque Marx nunca postuló una teoría de la historia como tal. Pero en algunos textos habla sobre la historia, como *La ideología alemana*, el *Manifiesto comunista*, los *Grundrisse*, los epílogos y prólogos a *El Capital*, entre otros. Por esa misma razón es peligrosa la afirmación de Althusser: Marx descubrió el continente historia. Gerald A. Cohen reconstruye una pequeña teoría de la historia desde las obras de Marx, pero señala la imprudencia de Althusser al momento de sostener la teoría de la historia en Marx en sus libros como *Lire le Capital* y *Pour Marx*.

La segunda polémica la aporta la tesis que sostiene que no hay sujeto de la historia (propuesta que Althusser reconoce que viene desde Hegel y pasa por Marx) y se puede

²⁸³ Cf., Fukuyama Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. p. Elías, Barcelona, Planeta, 1992, p. 105.

²⁸⁴ Althusser, Louis, *Marx dentro de sus límites*, p. 79.

ver de la siguiente forma: en la *Ciencia de la lógica* se construye la ontología de la dialéctica, incluso la dialéctica es la misma ontología que Marx retomó en su núcleo racional (lo racional sólo se obtiene de la ontología de la dialéctica) con el fin de aplicarla a Ricardo y al socialismo francés para así constituir su obra magna *El capital*, y a partir de la cual se podría decir que Marx trata de la historia, donde se puede deducir que no hay algún sujeto de corte clásico o metafísico que se inserte en su teoría de la historia.

El asunto se vuelve complejo cuando es necesario entender que el aporte de Hegel, no sólo se contiene en las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, sino que el rumbo que toma Althusser es suponer la *Lógica* de Hegel, y que Marx, por lo que sea, tomó el núcleo racional de la dialéctica que queda expresado y contenido en la *Ciencia de la lógica*, incluso Lenin afirma que no puede comprenderse *El capital* en especial su primer capítulo sin haber estudiado a fondo la *Lógica*. Las posturas althusserianas son difíciles de interpretar, porque estas hipótesis presupondrían que Marx está importando sólo son pequeños elementos de la ontología hegeliana a una teoría materialista que constituyen el aporte de la historia de Marx, y aún así en el libro primero sobre la mercancía de *El capital* parece construir una pequeña ontología entre la relación del hombre y los objetos que él manipula, y por lo expuesto en el capítulo precedente de la presente investigación se sabe que las evidencias muestran que hay una exposición dialéctica del capítulo de la mercancía, misma que es desenmascarada por la dialéctica, se devela su fetichización, entonces, por lo menos el método se recrea en el primer capítulo de *El capital*. La paradoja es doble, aunque Hegel escribió las *Lecciones sobre la filosofía de historia universal*, su aporte a la historia se encuentra en la *Ciencia de la Lógica* al concebir que el proceso de alineación de la naturaleza y el proceso de la “idea” es un proceso sin sujeto que en todo momento supone un movimiento dialéctico; mientras que en Marx el aporte más grande a la historia no se encuentra en los libros o escritos que hablan sobre la historia, incluso en los libros que los especialistas señalan que se puede deducir el materialismo histórico, sino su contribución está contenida en *El capital*, que claramente es un libro que plantea una honda crítica a la economía política de su tiempo.

El materialismo histórico y la dialéctica materialista siempre deben de considerarse en sinergia porque ambos comparten varios objetos de estudio, el más importante, la historia en su versión materialista y la dialéctica de su proceso. El resultado de la conjunción de ambas disciplinas, es que en la lógica propia de la historia no hay sujeto, sino lo que hay es el proceso que tiene una base material (materialismo histórico) y se desarrolla bajo la lógica de la dialéctica materialista. Entonces, no existe la postura

“ideológica” de un sujeto de la historia, porque en la dialéctica hegeliana ya no hay un sujeto de la historia sino la historia se realiza como proceso dialéctico; en el materialismo las masas y su contradicción con las clases dominantes son las que hacen la historia.

El proceso histórico sólo puede ser entendido por la dialéctica materialista que discute la lógica misma de la historia, ella se comprende por los medios de producción. Lo que interesa es el núcleo de esta lógica, que como se había mencionado viene desde Hegel y luego pasa por Marx para ser interpretado en última instancia por Althusser. Los secretos de la lógica dialéctica se esconden en conceptos claves como el de contradicción y sobredeterminación. Estos son la catapulta para entender el acontecimiento. Aunque cabe aclarar que en la lógica de la dialéctica no está en juego el acontecimiento como tal, sino su antecedente, es decir, en el núcleo de la dialéctica está contenida la idea de una fuerte negación, *el acontecimiento es la negación y superación de cualquier orden preestablecido*, incluso está más allá de la Idea Absoluta y del Concepto. Tal y como lo mostraría la *Fenomenología del espíritu*, la libertad absoluta, el terror jacobino está atravesado por la libertad absoluta que no enfrenta poder alguno, mediación existente. En palabras de Althusser, el terror jacobino como libertad absoluta, está mucho más que sobredeterminado. Es un evento que alcanza la más alta negatividad, y cuyo principio de escisión está contenido en su propia negatividad. Lo que no pasa con la idea de la contradicción hegeliana, pues ella en el buclaje dialéctico siempre se relanza a sí misma y lo otro, la contradicción se explica a sí y a la diferencia, mientras que la categoría de absoluto que se repite en la obra hegeliana, redimensiona todas las contradicciones. En el caso de la Libertad absoluta de la *Fenomenología del Espíritu* pareciera que *un término de la contradicción borra por completo a la otra, lo supera radicalmente, la voluntad general se transforma en voluntad universal*.

III.I Determinación y “sobredeterminación”

El concepto de “sobredeterminación” en la obra de Louis Althusser es un antecedente muy importante de la teoría del acontecimiento porque en dicho concepto se apunta a una excepción suplementaria en el terreno de la política. Lo que se halla expuesto en el capítulo denominado “Contradiction et Surdetermination” en *Pour Marx*. En este texto se retoma a Marx cuando señala que es necesario extraer el núcleo racional de la dialéctica hegeliana que se encuentra de cabeza, por ello hay que invertirla. Esta interpretación es

clave para el objetivo de este trabajo, porque lo que sostendrá es que realmente la *surdetermination sí está contenida en la obra hegeliana*.

El problema que encuentra Althusser es que no se trata de una simple inversión de la dialéctica, sino que dicha sentencia de Marx profundiza su propia dimensión cuando se consideran los siguientes elementos. Se supondría que la misma dialéctica hegeliana está contaminada por su propio contenido, entonces hay que buscar el sentido dentro de la misma dialéctica hegeliana, hay un núcleo que no es hegeliano (en la misma dialéctica de Hegel) y por el cual la dialéctica devendría marxista. Esto sería un absurdo, de lo que se trata en la propuesta de Marx y como la comprende Althusser es de un cambio en las estructuras más primordiales de la dialéctica, de la cual habría que extraer su núcleo racional, por eso en *Pour Marx* dice: “Pour parler claire, cela implique que *des structures fondamentales de la dialectique hégélienne*, telles que la négation de la négation, l’identité des contraires, le « dépassement », la transformation de la qualité en quantité, la contradiction etc..., Possèdent chez Marx [...] *une structure différent de celle qu’elles possèdent dans Hegel*”²⁸⁵. El asunto radica en saber exactamente en qué consiste esta diferencia. Por ello, propone que hay dos tipos de contradicción, la contradicción normal y la que está sobredeterminada²⁸⁶. Quizá sería más generoso el texto si proporcionara al lector el hilo conductor que lleva de la dialéctica hegeliana a la contradicción, porque como se observa, deja de lado la categoría de “*absoluto y la efectividad*” que se repite una y otra vez en dialéctica de la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica*. O bien, qué implica la negación de la negación en su relación de la doble negatividad con la categoría de efectividad. Tampoco muestra la relación entre la contradicción y los silogismos que operan en ambas obras, mismos que son parte constitutivas de la dialéctica hegeliana. Se menciona esto porque parece que Marx calca la estructura propia de la *Ciencia de la lógica* y la *Lógica menor* en los *Grundrisse*, y en *El capital* el capítulo primero sobre la mercancía se empata con el primer capítulo de la *Ciencia de la lógica*, al menos en su estructura expositiva.

²⁸⁵ *Pour Marx*, p. 92. Para hablar claro, esto implica que las estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana, tales como la negación de la negación, la identidad de contrarios, la superación, la transformación de la cualidad en cantidad, de la contradicción etc..., Poseen en Marx [...] una estructura diferente de aquellas que poseen en Hegel.

²⁸⁶ Nicos Poulantzas sostiene que “la sobredeterminación[...] consiste en evacuar lo político de su propio lugar y reducirlo a o en la economía”, Poluntzas Nicos *et al.*, “El Estado el poder y nosotros” en Poulantzas Nicos, trad. Alberto Godino, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1978, p. 25.

Para tratar de poner sobre el relieve de la discusión filosófica la categoría de sobredeterminación en el texto se recurre a la obra escrita por Lenin que establecía en su teoría de la Revolución la metáfora “del eslabón más débil”. Ella dice que una cadena se valora según su eslabón más débil. Entonces esta explica que en una Revolución concreta como la que sucedió en la Rusia zarista, no sólo había algunas contradicciones sino que había un cúmulo de grandes contradicciones que se albergan en el seno de uno de los Estados imperialistas de un momento concreto. Las contradicciones se concentraban en oposición al sistema feudal que doblegaba a las grandes masas campesinas. Contradicción entre los medios de producción y una industria desarrollada contra un sistema agrícola feudal; la contradicción plantea el surgimiento de dos revoluciones, una burguesa y otra proletaria. Estos elementos y otros llegarán a ser muchas contradicciones, en un sólo Estado. Lo que terminará como la Revolución bolchevique²⁸⁷. La acumulación de inmensas contradicciones parecería que es lo que convirtió a la Rusia zarista en un eslabón muy débil de la cadena imperialista conformada por los países imperialistas.

En el cúmulo de contradicciones también hay circunstancias excepcionales que sólo son comprensibles dentro de la metáfora del encadenamiento que indica múltiples referencias al sinnúmero de contradicciones que puede albergar un Estado. Los ejemplos en los que se basa Althusser son los siguientes: la gran sofisticación de la clase revolucionaria que se cristalizó en el partido Bolchevique, además los factores que permitieron su expansión; el surgimiento de los *soviets* después de la revolución de 1905. Todo lo anterior se dice que son situaciones excepcionales porque escapan al esquema de las contradicciones planteadas en el esquema del eslabón más débil de la cadena, pero a su vez sólo se entiende a partir de ésta. La Rusia zarista enfrentaba demasiadas contradicciones internas que la volvían el Estado imperialista más débil en el que se congregaban las condiciones objetivas de la Revolución porque las propiciaban las diferentes contradicciones en su interior.

Aunque existan causas objetivas de la Revolución, falta algo más que la mera existencia de contradicciones, el asunto radica en que dichas contradicciones devengan activas y sean situaciones excepcionales. Estas situaciones se fusionan como una unidad

²⁸⁷ Cf., E. H. Carr, *La Revolución Bolchevique (1917-1923)* 3. Versión española Soledad Ortega, Alianza universidad, 1973. SE puede encontrar datos que ofrecen herramientas teóricas para pensar la Revolución bolchevique. Esta tendría razgos internacionalistas, como lo sería la Revolución francesa que inspiró la subversión en ciertas regiones de la Europa continental.

de ruptura que arruina la lógica interna de la situación. Si la situación tenía como lógica principal la producción capitalista²⁸⁸, la ruptura representaba un intento de rompimiento de dicha lógica de producción así como en su superestructura, es el cambio radical en la forma de producción y en su vida política.

Para el pensamiento althusseriano surge la idea de que hay una contradicción general y específica en el movimiento revolucionario, que siempre será la contradicción entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, que se concreta como lucha entre las clases antagónicas. Esto no es suficiente para que se produzca una situación excepcional, ella implicaría que por lo menos exista el claro objetivo de cambiar la forma de producción capitalista que conlleva una forma de dominación vertical de la clase dominante sobre la clase proletaria, lo cual querría decir una victoria real de las clases oprimidas sobre las clases dominantes y sus diferentes aparatos de dominación.

Para que la victoria de las clases oprimidas se concrete, pareciera que es necesario que exista una acumulación de determinaciones y de circunstancias que puedan fusionarse en una unidad de ruptura, esto es que las múltiples contradicciones se concentren en una gran contradicción que desencadenen una lucha. Lo que se ejemplifica con un común denominador, cuando las grandes masas se unifican para derrocar un régimen autoritario se puede localizar el exceso de determinaciones, aunque dentro de la situación revolucionaria hay muchas contradicciones internas. No sólo están las contradicciones entre el proletariado y el burgués, sino que incluso hay contradicciones en el proletariado, y también lo mismo pasa con la clase dominante. El cúmulo de contradicciones son las que determinarán si hay una situación de excepción, la fusión de contradicciones supone que todas ellas son heterogéneas tanto en su origen, nivel y lugar. Todos estos elementos se congregan en una unidad de ruptura, para llegar a la situación excepcional. Lo que podría interpretarse como un elemento muy claro del acontecimiento. Que hay contradicciones, eso un hecho, lo que no es un hecho y está demás en la situación es lo que pasa cuando dichas contradicciones se fusionan en una sola, es cuando se da la excepción que lo representa claramente los eventos subversivos, los cuales se encuentra nítidamente el concepto de Revolución.

En ella hay una contradicción general y una serie de contradicciones que no se puede reducir a un mero fenómeno histórico coleccionable en el archivo historiográfico, sino que la contradicción y las contradicciones son concretadas en una forma de existencia.

²⁸⁸ ¿Cuáles son las consecuencias de vivir bajo un sistema capitalista?

Por ejemplo, las grandes “revoluciones” desde las superestructuras no sólo significan que hay contradicciones sino que implican la existencia de ideales que son practicados y que tienen repercusiones en la situación revolucionaria. Sería un craso error pensar que esta unidad de ruptura se sostiene únicamente en las superestructuras, también se sostienen a sí mismas porque la excepción que las inundan están más allá de ellas. En otras palabras, las contradicciones aunque se fusionan en una unidad de ruptura ellas no se disipan:

*L'unité qu'elles constituent dans cette “fusion” de la rupture révolutionnaire, elles la constituent de leur essence et de leur efficace propres, à partir de ce qu'elles sont, et selon les modalités spécifiques de leur action. En constituant cette unité, elles reconstituent ce faisant elles en indiquent aussi la nature: que la contradiction est inséparable de la structure du corps social tout entier, dans lequel elle s'exerce, inséparable de ses conditions formelles d'existence, et de ses instances même qu'elle gouverne, qu'elle est donc elle-même, en son cœur, affectée par elles, déterminante mais aussi déterminée dans un seul et même mouvement, et déterminée par les divers niveaux et les diverses instances de la formation social qu'elle anime: nous pourrions la dire surdéterminé dans son principe.*²⁸⁹

El concepto de sobredeterminación (*surdétermination*) es un índice y un problema que apunta a una diferencia capital en relación con la contradicción propuesta por Hegel. Aún cuando él plantea la idea de una contradicción compleja, la diferencia entre la contradicción desarrollada por la sobredeterminación (contradicción sobredeterminada) y la contradicción hegeliana es que ésta tiende a ser acumulativa y siempre lleva una idea de interiorización, por ello se encuentra la idea de que la “Conciencia” evoluciona en la vivencia y experiencia de su propia esencia. En este sentido para Hegel toda conciencia tiene en su presente un pasado suprimido, pero que a la vez es conservado en la *Aufhebung*; no solo tiene un pasado sino también un mundo. Pero estos determinantes son siempre superados y no son determinaciones efectivas diferentes de sí mismas como

²⁸⁹ Althusser, Louis, *Pour Marx*, París, François Maspero, 1980, pp. 99-100. La unidad que ellas constituyen en esta fusión de la ruptura revolucionaria, ellas la constituyen de su esencia y de su eficacia propias, a partir de que lo que ellas son, y según las modalidades específicas de su acción. Constituyendo esta unidad, ellas reconstituyen y a su vez también reconstituyen e indica también la naturaleza: que la contradicción es inseparable de la estructura del cuerpo social entero, en el cual ella ejerce, inseparable de sus condiciones formales de existencia, y de sus instancias mismas que ella gobierna, que ella es entonces, y en su corazón, afectadas por ellas, determinante pero también determinada en un solo mismo movimiento, y determinada por los diversos niveles y las diversas instancias de la formación social que ella anima: podríamos decir sobredeterminada en su principio.

lo sería la sobredeterminación. En este sentido diferiría del sistema hegeliano, por grande que sea la contradicción en el sistema hegeliano ella se acumula, queda incorporada a la vez que superada, mientras que la contradicción (Sobredeterminación) trataría de remarcar la gran contradicción que suspende y rebasa a la lógica dialéctica, puesto que la contradicción hegeliana no está lo suficientemente sobredeterminada.²⁹⁰

Si bien una de las diferencias importantes entre Hegel y Marx era el método dialéctico a nivel ontológico, Althusser también explora la filosofía de la historia hegeliana para poder diferenciar su contradicción sobredeterminada de la contradicción que depende del desarrollo dialéctico de la autoconciencia. Del pensamiento hegeliano se puede decir que la realidad histórica, en efecto, está constituida por una infinidad de contradicciones, pero ninguna de estas contradicciones en realidad es exterior a las otras, además en el sistema hegeliano las contradicciones están al interior de una totalidad orgánica que tiene un principio interno y originario que se refleja en una idea de verdad, que es la totalidad de las determinaciones concretas. El ejemplo althusseriano se centra en la figura de Roma propuesta en la *Filosofía de la historia* del filósofo alemán, pues *el principio interno de su personalidad jurídica abstracta* es donde concentran *todas* las contradicciones de su historia, y sus avatares como Estado, se concentran y se manifiestan en el espacio y en el tiempo, sea tanto la destrucción de su Estado como las diferentes instituciones. El principio interno de la personalidad jurídica abstracta es como si fuera la cristalización de las contradicciones de la historia de Roma. En dicha interpretación, las contradicciones que se suscitan en el devenir de la historia de Roma es un devenir simple, esto es asimilable cuando se considera la contradicción de la consciencia estoica, como aquella instancia que es consciente de la contradicción de la personalidad jurídica que persigue la figura de la subjetividad. En términos hegelianos esta contradicción quedará superada, incorporada y negada en la figura de la subjetividad cristiana medieval. Pero la cuestión es ¿Por qué Althusser no revisa a fondo el problema sobre la Revolución francesa que es perceptible en la misma *Filosofía de la historia*?

Que la estructura de la contradicción en el proceso histórico sea simple, se debe a que hay un principio interno de la contradicción que constituye la esencia de todo período histórico. Este punto es el que relanza el debate, *Badiou propone que una subversión como la Revolución bolchevique, de la que el mismo Althusser abreva, aunque es un hecho histórico ante todo es un acontecimiento político, mientras que para el autor de*

²⁹⁰ Cf., *Ibid.*, p. 100.

Pour Marx la même Révolution bolchevique se caractériserait par être un événement historique. Frente a lo dicho se puede inquirir ¿La Revolución sea bolchevique, o jacobina, es un acontecimiento político o histórico?

Regresando a la comprensión de la sobredeterminación en Althusser. La reducción de la filosofía de Hegel, a un principio simple e interno a la vida concreta de un pueblo tiene como condición la exteriorización y la enajenación que son los elementos que sirven para describir dicho conjunto espiritual. Este principio no es otro que la conciencia de la propia ideología de un pueblo, es la conciencia de sí como pueblo. El hecho de que el principio interno por el cual se desarrolla la historia sea un concepto abstracto implicaría que es un rasgo místico de la dialéctica aplicada a la *Filosofía de la historia*. De esta forma el desarrollo dialéctico de la historia hace que las mismas determinaciones de la historia tiendan inevitablemente hacia un fin ideológico. En esto constituiría la envoltura mística que cubre el núcleo racional de la filosofía hegeliana.²⁹¹ Aunque el autor de *L'avenir dur longtemps* lo señala desde la *Filosofía de la historia* y no desde la *Ciencia de la lógica* o de la *Fenomenología del Espíritu*.

En la “surdétermination” hay un elemento que es completamente propio del acontecimiento, y que quizá sea el primer punto para señalar que el acontecimiento por sí mismo no se puede quedar en un esquema dialéctico, sea el de Hegel o el de Marx, su naturaleza excepcional lo hace escapar a un método:

Revenons alors à Lenin, et par Lui à Marx. S'il vrait comme la pratique et la réflexion léninistes le prouvent, que la situation révolutionnaire en Russie tenait précisément au caractère d'intense *surdétermination* de la contradiction fondamentale de classe, il faut peut-être se demander en quoi consiste l'*exceptionnel* de cette « situation exceptionnelle » et si, comme toute exception, cette exception n'éclaire pas sa règle, — n'est pas, à l'insu de la règle, la règle même [...] Exceptions, mais par rapport à quoi ? Sinon par rapport à une certaine idée abstraite mais confortable, rassurante, d'un schéma « dialectique » épuré, simple, qui avait, dans simplicité même, comme gardé la mémoire [...] du modèle hégélien, et la foi dans la « vertu » résolutive de la « contradiction » du Capital et du Travail²⁹²

²⁹¹ El señalamiento althusseriano que sostiene que la lógica de Hegel es teleológica.

²⁹² *Ibid.*, p. 103. Regresemos entonces a Lenin, y por él a Marx. Si es verdad como la práctica y la reflexión leninista lo prueban, que la situación revolucionaria en Rusia tenía precisamente el carácter de intensa sobredeterminación de la contradicción fundamental de clase. Es necesario podría ser preguntarse en que consiste lo excepcional de esta situación excepcional y, si como toda excepción, esta excepción no rompe su regla — Excepciones, pero ¿en relación a qué? En relación a una idea abstracta, pero confortable

Hay que analizar los momentos intelectuales de este párrafo para poder demostrar que se encuentran los objetos abstractos, elementos del acontecimiento, buscados en la lectura que se realiza. En un primer tiempo se regresa a Marx por la lectura de Lenin. El objeto de estudio es la situación revolucionaria en Rusia, en ella hay dos determinantes, la primera es su carácter de sobredeterminación, la segunda es la que conforma la “situación excepcional” («*situation exceptionnelle*»). Ambas ideas apuntan al hecho de que escapan a la dialéctica hegeliana. Ante esto se podría desarrollar lo siguiente: si se toma en toda la justa dimensión la dialéctica de Hegel, se podría considerar el carácter determinante de la contradicción, pues cuando hay una contradicción está constituye la identidad, pero es una identidad basada en la diferencia. En la constitución de la identidad por la diferencia, hubo un traspaso de diferencias de los términos contradictorios, la diferencia que dota de identidad es provocada por las contradicciones. En esta operación falta el movimiento que inspira al espíritu, la negatividad la cual impulsa el movimiento dialéctico. No hay negatividad y contradicción que escape al sistema hegeliano y por ello no hay excepción que no pueda ser comprendida por el buclaje dialéctico. Frente a estas afirmaciones se podría argumentar que Althusser arranca la situación excepcional de la dialéctica, y que para ello incursionó en dos ámbitos: el primero que consiste en enunciar que la forma en la que ocurren los hechos escapan de la determinación dialéctica, para ello se tiene que concebir la hipótesis: en la filosofía de la historia de Hegel hay una determinación interna y una contradicción simple que determina y explica el devenir histórico. Pero no se puede negar que la dialéctica hegeliana aborda lo complejo, por ello parece remitir el problema a la interioridad de la autoconciencia de la historia, la cual es el circuito por donde se desarrolla el espíritu. La sobredeterminación es exterior a las contradicciones que se resuelven en el proceso dialéctico de la historia descrita por Hegel. El segundo objeto abstracto sobresale cuando se enuncia que la situación excepcional se basa en el postulado que sostiene que los hechos son diferentes del movimiento dialéctico que los describiría, la situación excepcional claramente es una excepción a la dialéctica, es algo que está más allá de ella. El problema es que no queda claro cómo esta excepción pudiera escapar de la dialéctica hegeliana. En este sentido sólo se podría afirmar que

“rassurante”, de un esquema dialéctico depurado, simple, que tenía, en su misma simplicidad [...] como guarda la memoria del modelo hegeliano y la fe en la “virtud” resolutive de la “contradicción” del Capital y el Trabajo.

Althusser sostiene que la sobredeterminación escapa de la dialéctica hegeliana porque la contradicción obedece a una interioridad y la intensa sobredeterminación a una exterioridad que puede asir la dialéctica hegeliana.

Por tanto, se sostiene lo siguiente: Althusser plantea elementos del acontecimiento porque afirma que hay una contradicción en exceso que está sobredeterminada. También plantea que la Revolución rusa es una “situación excepcional” que escapa a la dialéctica hegeliana, tomando en cuenta que nada puede escapar a la dialéctica hegeliana. Describe la excepción de lo excepcional. En pocas palabras la Revolución rusa estaría sobredeterminada y sería una excepción de excepciones. La excepción y el azar son claros elementos del acontecimiento. Esto será retomado en la discusión emprendida por Badiou contra Althusser la cual será explicada en el capítulo cuarto del presente trabajo.

Otro rasgo fundamental de la contradicción sobredeterminada es que se concibe como una inhibición histórica, es decir, un bloqueo de la misma historia el cual lo compara con la Alemania guillmermina o lo señala como un bloqueo de la contradicción; o bien en el sentido de una *ruptura revolucionaria*²⁹³, lo que habría de interpretarse como el suceso de una Revolución. La sobredeterminación que opera por medio de la ruptura revolucionaria o que constituye un bloqueo de la contradicción concebida desde el modelo hegeliano. Se podría pensar como una pureza conceptual vaciada de contenido, pero no se tendría ejemplo para esto, es clave considerar que la ruptura y la inhibición histórica se plantean puras porque escapan al terreno de la contradicción y con ello de alguna determinante que las pudiera remitir a la situación por lo tanto ya no serían una excepción.

La especificidad de la sobredeterminación se encuentra en la teoría de la historia marxista. En dicha concepción se acepta la herencia hegeliana de Marx en su concepción de la historia, pero a la vez se acendra su diferencia: mientras que para Hegel la historia se definía por los momentos de la “Idea” en el interior de una sociedad y explica la vida material de los seres humanos por la realidad de la conciencia, Marx explica la historia por la vida material de los hombres. Las realidades abstractas de los hombres sólo son efectos de su vida material; mientras que para Hegel la vida material del hombre nace más de la astucia de la razón que de sus condiciones materiales. Él consideraba primordiales al Estado y a la sociedad civil como instancias indispensables para la vida espiritual. Para Marx la economía y la política económica eran lo fundamental de la vida

²⁹³ Cf., *Pour Marx*, p. 105. Una posible crítica

material. Esto da lugar a que Althusser interprete que en Hegel lo económico es originado por lo político e ideológico y para Marx lo económico origina lo político e ideológico.

El autor del materialismo del encuentro reflexiona sobre cuál es la verdad del Estado mediante Hobbes, Locke y Hegel y en Marx descubre una nueva forma de pensar la historia y su política, por ello ya no habría algo así como la astucia de la razón que describiera la esencia de un Estado, sino el aporte marxista consiste en desarrollar una concepción nueva de la relación de instancias determinantes en la formación primordial de la estructura social, lo que explicaría las diferentes formaciones sociales que hoy se conocen bajo el nombre de naciones regidas por un Estado. Además, hay que considerar las instancias primordiales de la formación social que son el complejo estructura-superestructura y su relación o sus relaciones son las que requiere una investigación en dos sentidos: una es la determinante económica y otra que supone una autonomía por parte de la superestructura la cual tiene su eficacia específica en los aparatos de dominación del Estado, entre ellos los aparatos ideológicos del Estado.

Para Althusser la importancia recae en la superestructura, pues en ella contiene las formas políticas de las luchas de clases y sus resultados, las cuales ejercen su acción en luchas de significación histórica. En la superestructura estaría aquello que podría llamarse lo ideal, pero no hay que perder de vista que a partir de ella también se puede ejercer una acción sí misma. Así, la búsqueda del acontecimiento debería situarse en lo que se desprende de la superestructura y en las consecuencias que tiene en la estructura.

Ahora resta dos cuestiones, una que interroga por el sentido de la sobredeterminación en su relación con la superestructura y otra que versa su cercanía con la idea de la superación hegeliana, recordando que la idea de la contradicción implica una superación en la *Aufhebung*, entonces la pregunta que sigue es ¿La sobredeterminación tiene algún término que sea similar al de Hegel? y de haberlo ¿En qué se especifica? El azar se teje en el ámbito de la superestructura y la sobredeterminación, ambas localizadas teóricamente tanto en la base, estructura, como en la superestructura.

Las hipótesis en las que hay que centrarse son: que las Revoluciones entendidas como formas de las políticas de la lucha de clases están en el ámbito de la superestructura y que estas se entienden como un acontecimiento histórico que tiene rasgos políticos; además en ellas se contiene elementos de la sobredeterminación entendida como una nueva forma de la contradicción, pero que a su vez mantiene ciertos elementos pasados. Dichos elementos bien podrían entenderse como las “supervivencias” como una analogía

de la superación hegeliana, pues ésta aunque pone una nueva determinante conserva la pasada.

La “supervivencia” trata de describir qué es lo que queda incorporado después del advenimiento de una ruptura revolucionaria, de una excepción de la excepción. El problema es ¿Qué logra cambiar por completo esta excepción sobredeterminada? ¿Qué queda del pasado? Por ello se recurre al ejemplo de la Revolución rusa, porque a pesar de que ganan los bolcheviques sobrevivieron ciertos modos de producción como lo es la agricultura campesina o en el plano de la superestructura ciertas prácticas dictatoriales propias del capitalismo por parte del partido comunista. En la dialéctica hegeliana cuando hay una contradicción ésta tiene que ser superada, de lo contrario no habría movimiento dialéctico, pero la contradicción no queda eliminada, queda asumida de forma tanto positiva como negativa, positiva porque se incorporan las diferencias que aportan ambos términos de la contradicción, negativa porque en cierto sentido el resultado de la contradicción ya no es lo que planteaban ambas contradicciones, es una nueva unidad de los contrarios. El autor de *Pour Marx* interpreta la superación como una mera forma de un recuerdo, una sombra que recorre los marxismos. Se dice sombra, espectro de Hegel en Marx, porque lo efectivo son las sobredeterminaciones en las grandes revoluciones que hacen la diferencia en la historia, no queda todo superado, porque hay supervivencias, que no son más que realidades que no pudieron cambiar la situación de excepción y que corresponden con el régimen que trató de ser superado por los ideales de la revolución. Según Althusser, las supervivencias y la sobredeterminación parecen evocar la dialéctica hegeliana, pero no del todo, porque mientras siga manteniendo su núcleo místico no podrán dar cuenta de lo que se puede deducir del marxismo.

III.II El acontecimiento y el materialismo *aleatorio*:

Se desprende de lo anterior que lo culminante del materialismo, viejo como el mundo —primado de los Amigos de la Tierra sobre los Amigos de la tierra de Platón—, es el materialismo aleatorio, requerido para pensar la apertura del mundo hacia

*el acontecimiento, imaginación inaudita y también hacia toda práctica viva, incluyendo la política*²⁹⁴.

Los elementos contundentes acerca de una pequeña teoría del acontecimiento se encuentran en la obra de Althusser que corresponde a la etapa del “materialismo Aleatorio” en la cual se leen los escritos como *El curso sobre Rousseau, El materialismo aleatorio*, la entrevista con Fernanda Navarro publicada en *Filosofía y Marxismo, El porvenir es Largo*²⁹⁵. Los nuevos elementos que aportan dichas obras son: el vacío, el encuentro, el advenimiento, lo aleatorio y el acontecimiento. Estos conceptos discuten y persiguen principalmente dos objetivos: el primero es diferenciarse del materialismo dialéctico y de la dialéctica materialista ejercidos por la tradición marxista; el segundo es revitalizar una corriente subterránea propia de los grandes clásicos, lo que significa relanzar un descubrimiento, reactualizarlo y apropiarlo para dar una nueva respuesta a las nuevas interrogantes que plantea la filosofía.

Las hipótesis de trabajo son muy simples y no disciernen demasiado de las del primer apartado, más bien se complementan. El acontecimiento ya no se encuentra en la discusión de la dialéctica, sino en el ámbito de la excepción, del encuentro, en los terrenos del vacío. En esta nueva veta relanzada también explica porque la historia es un proceso sin sujeto y porque no es teleológica, puesto que la historia se concibe a partir de los acontecimientos, de encuentros, que no son previsibles y la escritura de estos no están anclados a conceptos idealistas como los de la dialéctica hegeliana o meramente materialistas como los del marxismo.

Esta novedosa propuesta tiene una característica propia que contrasta con sus hipótesis. A partir de ellas había criticado las categorías clásicas como Sujeto, Esencia y Dios, pero para constituir el materialismo aleatorio recurre a una mínima ontología de la excepción que permite explicar los cambios históricos que a su vez son cambios políticos, se va de la ontología a la política y de la ontología a la historia. Pero Althusser había afirmado que lo principal en filosofía era la política: “Si la philosophie est lutte de classe dans la théorie, si elle dépend en dernière instance de la politique, elle a, comme philosophie, des effets politiques: dans la pratique politique, dans la façon de conduire

²⁹⁴ Althusser Louis, *Filosofía y Marxismo, entrevista por Fernanda Navarro*, México Siglo XXI editores, 1988. p. 37.

²⁹⁵ *Ibid.*

l'«analyse concrète », de définir la ligne de masse, et des lignes de massa”²⁹⁶. Es decir, la práctica tenía el primado sobre la teoría, pero a partir del materialismo aleatorio primero se parte de la pequeña ontología del encuentro y luego del materialismo.

La filosofía de lo aleatorio recurre a la ontología de lo imprevisto y azaroso. Esta propuesta del materialismo de lo aleatorio, quiera o no Althusser, tiene que pasar por una metafísica mínima del azar y del cambio histórico. Aunque él siempre afirma que su filosofía para nada es metafísica u ontológica no lo demuestra, es decir, que la naturaleza de sus hipótesis es metafísica en la mayoría de los casos. En otras palabras, no basta sustentar que su filosofía sea materialista para que ella en verdad lo sea, eso lo determinará la naturaleza de sus planteamientos y cómo funcionan en su propia teoría; ella bajo el nombre de materialista es una pequeña ontología. Entonces se dibujan de manera más precisa las bases del acontecimiento dicha filosofía. Sus elementos están constituidos sobre mínimos elementos ontológicos contenidos en un “materialismo aleatorio”: el azar caracterizado por el encuentro y el vacío que sin él nada podría ser o contar con un estatuto de existencia.

En una entrevista con Fernanda Navarro, Althusser reconoce que en la historia de la filosofía hay teorías filosóficas que se denominan idealistas pero que a su vez tienen elementos materialistas y lo mismo sucede con el materialismo. En suma, se pregunta por una doctrina que no caiga en los mismos conceptos que pugnan entre los dos polos, el materialismo y el idealismo. La controversia siempre es contradictoria porque mientras que en la historia de la filosofía una corriente se autoproclama materialista frente a otra que se autodenomine idealista, ambas tendrán rasgos de la otra. Más bien cada una contiene tendencias de la otra, por ello esta diada ha dominado a lo largo de la historia de la filosofía, porque ambas posturas buscan dar razón de algo común desde sus orígenes en Grecia antigua, ya sea el idealismo que da razón del Origen y del Fin o el materialismo de que postula la Esencia de toda materia.

En esta misma historia se han encontrado filosofías que escapan a la diada materialismo-idealismo. El argumento consistiría en deslindarse de las categorías Origen, Fin y Fundamento. “Estas filosofías ofrecen un gran interés en tanto que expresan —

²⁹⁶ Althusser Louis, *Réponse a Jhon Lewis*, París, François Maspero, 1973, p. 41. “Si la filosofía es lucha de clases en la teoría, si ella depende en última instancia, ella tiene, como filosofía, efectos políticos en la práctica política, en la forma de conducir el “análisis concreto” de definir la línea de masa y de las líneas de masas”

evitando la trampa— la exigencia de abandonar el idealismo y de dirigirse hacia eso que podemos llamar el materialismo: deslindándose, repito, de toda filosofía del Origen — ya sea del Ser, del Sujeto, del Sentido o del Telos—, pues consideran que eso incumbe a la religión y a la moral, no a la filosofía”²⁹⁷. Estas filosofías han sido desarrolladas por Epicuro, Spinoza, Marx, Nietzsche y Heidegger por mencionar algunos. Estos pequeños trazos apenas si dibujaría la pintura donde se colocaría el materialismo aleatorio.

En dicha perspectiva una filosofía materialista no tiene la intención de autofundarse bajo una base sólida, ni en un Origen y por tanto tampoco posee la Verdad sobre su Origen. También, ella reconoce que la realidad es objetiva y que ésta es independiente de las operaciones de experiencia del sujeto. Las tendencias materialistas afirman la preeminencia de la práctica sobre la teoría, porque ella es sólo especulación, la práctica siempre hace trizas la teoría. Por ello, se recurre a lo aleatorio, al azar, para evitar preguntarse por el sujeto de la Historia, por el Fin, es decir, evita cualquier propuesta teleológica que tanto se criticó de la filosofía hegeliana. La cuestión es que un cambio de términos no significa que los nuevos términos no contengan elementos metafísicos u ontológicos y cada vez estén más alejados de un primado materialista. Althusser recurre a un materialismo que no trace un fundamento e intenta fundar algo que sea material pero que no sea sustancial, ni que posea un Origen para escapar de la metafísica. Las virtudes de la propuesta atomística permiten escapar a muchos supuestos, tanto idealistas como sustancialistas. Escapar de la metafísica significa volver a Epicuro y sus antecesores.

Epicuro es el primer autor que se conjura para reconstruir el materialismo aleatorio que escapa de la metafísica. Quizá Althusser haya leído la tesis doctoral de Marx “*Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*”²⁹⁸. En ella se sostiene con grandilocuencia que Epicuro llevo más allá de sus límites la teoría de Demócrito. Él sólo habría desarrollado su teoría atomística principalmente, en la vertiente que afirma la reducción de la realidad sensible a la apariencia subjetiva. Demócrito sostenía que el universo entero estaba conformado por átomos, pero el átomo se relaciona con el universo de la apariencia sensible de la siguiente forma: solo hay dos principios verdaderos que son los átomos y el vacío, de los cuales proceden todas las cosas, pero la realidad sensible no es responsabilidad de los átomos sino que se vuelca del lado de la

²⁹⁷ Althusser y Navarro Fernanda, *Filosofía y Marxismo*, op. cit., p. 53.

²⁹⁸ Marx Karl, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Editorial Ayuso, Madrid, 1971.

subjetividad sensible. De ahí que “Mientras que Demócrito reduce el mundo sensible, a una apariencia subjetiva, Epicuro hace de él un fenómeno objetivo”²⁹⁹.

En esta filosofía los átomos se congregan por necesidad, puesto que todo nace de un torbellino de átomos. La necesidad sería el destino, la justicia la providencia creadora, mientras que Epicuro postula que es necesario admitir el “azar” en la concepción atomística. Marx afirma: “Un punto históricamente cierto: Demócrito emplea la necesidad, Epicuro el azar, y cada uno de ellos rechaza la posición contraria”³⁰⁰.

Como es sabido Epicuro retoma y relanza las hipótesis sobre el “qué” constituye el universo entero, es decir, desde el ser más diminuto hasta el ser más complejo, es el llamado atomismo. Pero aun así sigue presente la cuestión ¿Cómo es que el azar es el que sostiene la diferencia entre Epicuro y Demócrito? Puesto que ambos propusieron que la realidad estaba constituida por átomos, elementos mínimos del existir y del ser y que circulaban en el vacío. Átomos y vacío eran los elementos que constituyen cualquier ente de la realidad. El azar constituye la verdadera diferencia

El problema es el siguiente, si los átomos sólo se deslizan, “caen”, circulan por el vacío, no hay alguna razón para que ellos tomen una dirección, porque ellos seguirán una trayectoria unidireccional a menos que otro cuerpo lo desvíe, no pueden desviarse de su trayectoria si todos van unidireccionalmente. La desviación de los átomos, el llamado *clinamen* de Epicuro, es el que introduce el azar en el movimiento del átomo. El azar, el *clinamen* es el responsable de la existencia del universo. Para entender la justa dimensión e importancia de la propuesta de Epicuro hay que tomar en cuenta lo siguiente: su nueva concepción materialista que está dotada de azar, nada surge de la necesidad, no hay una necesidad por la cual un Dios decidiera crear, no existe una línea causal que necesariamente genere las cosas, por lo tanto tampoco sería congruente la postulación de un motor inmóvil, ni es necesario elaborar un discurso metafísico que sostenga que hay una gracia divina por la que se generen las cosas. La postulación del azar acaba con la metafísica tanto por arriba como por abajo, tanto como con la trascendencia como la sustancialidad, no hay origen basado en un fundamento, ni origen procedido del más allá.

Epicuro modifica el atomismo de Demócrito para defenderlo de las críticas de Aristóteles y a su vez incorporarlo a una visión sistemática³⁰¹. Dicha doctrina sigue

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 16. “Se podría decir que la realidad sensible al ser objetiva”

³⁰⁰ *Ibid.*, p. 22.

³⁰¹ *Cf.*, Carlos García Gual, Epicuro, 1ª edic., Madrid, Alianza Editorial, 2002, p.115.

contando con axiomas básicos que incluso son anteriores a Demócrito. En ella se postulan hipótesis similares a la que sostienen que la materia no se crea ni se destruye. En la línea parmenídea no hay algún ente posible en el mundo que proceda de la nada, y lo que no es no puede equipararse al no ser, además el ser siempre ha sido, no procede de ningún “dios”. De Parménides se retoman dos aspectos fundamentales, no hay creación espontánea y la indestructibilidad del ser. Lo que agregaría con originalidad Epicuro frente a la inmovilidad parmenídea sería la movilidad de los primeros principios (átomos) y después del movimiento del universo entero, porque sus principios (átomos) no se generan de la nada, siempre han sido; no se crean ni destruyen, ellos se desplazan por el vacío. El universo entero comienza con el *clinamen*, no por la gracia de un dios. De esta forma Epicuro escapa a muchos planteamientos metafísicos, es un completo revolucionario en el materialismo.

El movimiento de los átomos no se comprende si no existe el vacío y si no se comprenden las características del vacío no se comprende la necesidad y la importancia del aporte del *clinamen*. El vacío es el lugar que permite el movimiento del átomo, “él es definido como una sustancia que no puede ser percibida por los sentidos”³⁰², de ahí que el vacío no dé lugar a una metafísica, él tiene una existencia tangente aunque no sea percibida. El vacío epicúreo está por todos lados, incluso se podría pensar en el vacío al interior de los átomos y los átomos también ocupan un lugar vacío. Éste representa la posibilidad del ser del átomo epicúreo, porque en él se desplaza y lo conforma también. Así, en esta visión no hay lugar para lo abstracto de la metafísica o el cielo de los dioses, pues siempre todo ha sido constituido por átomos y vacío.

Los átomos son la otra cara de la realidad que se constituye con el vacío. Ellos son indestructibles y sólo modificables, garantizan la existencia una y continua de toda realidad existente; al ser indestructibles no es posible una visión creacionista del universo. Ellos tienen forma, peso y tamaño aunque son infinitamente pequeños. Varían en su forma, de manera incalculable aunque no de forma infinita. La postulación del peso de los átomos sirve para sostener que ellos caen de arriba abajo, pero como bien señala Marx, no puede haber arriba y abajo porque eso es una postura subjetiva que rechazo Epicuro,

³⁰² Cf. Estudio Preliminar, de Montserrat Jufresa, en *Epicuro*, Epicuro Obras. Estudio preliminar y trad. de Montserrat Jufresa, Tecnos, 1991. p. XL

en el vacío sólo se puede sostener que hay trayectoria unidireccional³⁰³. Estos átomos viajan a una velocidad impresionante, aunque choquen siempre están moviéndose imaginablemente veloces y viajan por todo el universo, son los choques y los distintos eventos los que ralentizan el átomo, pero a su vez son los choques los que producen los diferentes objetos que conforman al universo.

Como bien señala Lucrecio en su libro II:

Esto que sigue anhelamos en este punto que tú también sepas, que, cuando los cuerpos se arrastran por el vacío en derechura hacia abajo a causa de sus propios pesos, en un momento indeterminado por lo general y en lugar indeterminado empujan un poco fuera de su sitio, lo suficiente para poder afirmar que su movimiento ha cambiado. Y es que si no tuvieran por costumbre desviarse, todas las cosas hacia abajo como gotas de lluvia irían cayendo a través del hondo vacío, y no surgirían encuentros ni se producirían golpes entre los principios: de esta manera la naturaleza no produciría nada nunca³⁰⁴.

Lucrecio nombra la *parénklisis* de Epicuro como *clinamen*³⁰⁵, como principio del mundo de la naturaleza. Es una concepción que en efecto introduce un materialismo que se sustenta en el azar al proponer que nada de lo que existe podría tener lugar si no hubiera ocurrido el *clinamen* y que, no cae en cánones metafísicos. Frente al *clinamen* escribe:

Para que la desviación dé lugar a un encuentro del que nazca un mundo hace falta que dure, que no sea “un encuentro breve” que devenga así la base, de toda necesidad, de todo sentido y de toda razón. Pero el encuentro también puede no durar, y, así constituir un mundo. Es más vemos que el encuentro no crea nada de la realidad del mundo (que no es más que átomos aglomerados), sino que confieren a los átomos la realidad que poseen. Sin la desviación y el encuentro los átomos no serían más que elementos abstractos, son consistencia ni existencia. Hasta el punto de que se puede sostener que la existencia misma de los átomos no les viene más que de la desviación y el encuentro, antes del cual no tenían más que una existencia ilusoria³⁰⁶.

³⁰³ Karl Marx, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*, op. cit., pp-25-35.

³⁰⁴ Lucrecio, *La naturaleza*, libro II, 215-225. Trad., Francisco Socas, Madrid, Gredos, 2003, p. 185.

³⁰⁵ Cf., García Gual Carlos, *Epicuro*, Madrid, Alianza, 2002, p. 116

³⁰⁶ Althusser Louis, *Para un materialismo aleatorio*, trad. Pedro Fernández Liria, Madrid, Arena Libros, 2002, p.34. Habría que preguntarse por la validez de la interpretación de Althusser puesto que en Lucrecio se lee muy claro que los átomos son indestructibles y que ellos vagan el vacío. No es el encuentro el que propicia la existencia del átomo porque él no se crea ni se destruye, más bien a partir del encuentro

El encuentro es por lo que existe el mundo tal y como se conoce. El punto es que antes del encuentro no existía el mundo tal y como se le conoce, y sólo a partir de que hay encuentro se puede decir que hay hechos y partir de esto se puede afirmar Sentido, Razón y Necesidad, pero estos determinismos sólo son posibles a partir de que hay encuentro. La filosofía entonces, lo que hace es levantar el acta correspondiente y señala que ha habido encuentro. Se dice levantar acta como si fuera un acto judicial mediante el cual se formaliza lo que ha ocurrido, porque si se trata de una filosofía que pretende escapar de la metafísica clásica no puede proceder de la misma forma que lo hace una que presupone un “origen” y un fundamento, es decir, no funda un sistema sobre algo que no existe, levantar acta quiere decir “pensar” sobre aquello que ya está presente y sobre lo que ocurre azarosamente y que constituye la historia del ser humano.

Es en este punto donde se retoma a Epicuro en el materialismo del encuentro y a otras filosofías que han tomado parte en las tesis del materialismo del encuentro como el pensamiento de Heidegger, él tiene un pensamiento análogo al materialismo del encuentro, más no sigue los pasos de Epicuro tal como lo hace Althusser. Para él Heidegger expone tesis sobre el mundo pero sólo en tanto algo dado y predeterminado por la cuestión del “origen”, es decir, pretende escapar de la cuestión del “origen”, pero lo traslada al problema de lo originario. También el hombre es arrojado al mundo, el cual es un don, ya está en el mundo y únicamente se sabe esto, no se afirma ni siquiera la idea de un origen evolutivo ni nada por el estilo. El *Dasein* auténtico es aquel que está más cerca del ser, por ello es más originario que los demás, pero lo originario siempre es inasible por simple hecho de que el *Dasein* ya se encuentra en el mundo, y lo originario se empata con el ser, como una voluta de humo que se escapa si se quisiera agarrar con la mano, lo originario está ahí, pero siempre se difumina si es buscado. En ese sentido siempre tiene que desaparecer el “origen” de lo contrario estaría proponiendo un fundamento. La filosofía sería aquel saber auténtico que no tiene un origen, pero que sí es auténtico y primigenio.

Pensar la contingencia y su necesidad es lo que caracterizaría el materialismo del encuentro, esta posición es la que caracterizó a Maquiavelo, Hobbes, Spinoza y Rousseau con *El discurso sobre el origen de las lenguas* y Marx en ciertos momentos. El punto en

surgen las diferentes formaciones de átomos que conforman otros cuerpos. El encuentro es responsable de la existencia del mundo tal y se le conoce más no de los átomos.

el que se cruzan todos estos autores pese a sus grandes diferencias en tanto contenido y método es que piensan la contingencia de todo acontecer histórico. Esta forma de pensar el acontecer histórico se opone a la idea de un Origen, de un Fin, de una teleología. “[...] el materialismo del encuentro no es el de un sujeto (ya fuese Dios o el proletariado), sino el de un proceso sin sujeto pero que impone a los sujetos (individuos u otros) a los que domina el orden de su desarrollo sin fin asignable”³⁰⁷ Esto es lo que retoma Epicuro de Demócrito, discusión que relanza Marx y que a su vez es relanzada por Althusser en el ámbito de la historia y sus grandes cambios.

Tomando como referencia la concepción de Epicuro y Lucrecio donde se postula que los átomos no se crean ni se destruyen, ellos siempre han sido, se puede proponer la siguiente metáfora: la historia ya está ahí, no tiene origen ni fin. Algo ha ocurrido ya, ha tenido lugar el encuentro que ocurre, esa pequeña desviación que basta para que el universo y su devenir sucedan tal y como son. La desviación que sufren los átomos en su trayectoria es lo suficiente para producir un gran cambio, esta desviación apenas si es una “pequeñez” que no es asignable por nadie porque este *clinamen* permanece velado a los sentidos, pero provoca que los átomos interactúen entre sí y se formen más cuerpos y con ello el universo. Los átomos no son el origen porque ellos siempre han sido, entonces el mundo nunca ha iniciado desde un punto cero, ellos en todos los casos son elementos que están incluidos en los diferentes cuerpos, son asignados a la constitución de tal o cual ser.

Así, el materialismo inspirado tanto en Epicuro como en Lucrecio da pie a pensar el ser como algo advenido del encuentro, por lo que ya no hay “El Ser”, es decir, el ser ya no se piensa como “esencia” sino como contingencia azarosa y acontecimental. Entonces, rememorando la *Ciencia de la Lógica* cuando afirma que el ser y el vacío son las determinaciones más abstractas y primeras en el pensamiento filosófico, en este caso las determinaciones primeras de la filosofía, provienen del azar, ya no es necesario hacer una génesis dialéctica de su devenir, sino sólo levantar el acta de su acaecer. Ante este hecho solo se pueden deducir una mínima ontología.

De las contingencias azarosas se deducen los siguientes tres principios en los que se podría sustentar que hay una mínima ontología en los postulados de Althusser “1.- Para que un ser sea (un cuerpo, un animal, un Estado) es necesario que un encuentro haya tenido lugar (pretérito perfecto de subjuntivo) 2.- No hay encuentro más que entre series de seres resultantes de varias series de causas B al menos dos, pero este dos prolifera en

³⁰⁷ *Ibid.* p. 56

seguida por el efecto del paralelismo o del contagio ambiente 3.- Cada encuentro es aleatorio; no solo en sus orígenes, sino también en sus efectos”³⁰⁸. Todo esto tiene como punto de entronque la consistencia de lo que es constituye todo aquello que rodea al hombre sea consciente o no de lo que lo rodea, en términos ontológicos, lo que es el ente. Pero en sí, lo que es, el ente, en este sentido no tiene un origen, todo tiene algún antecedente y como dice el principio por lo menos proviene de dos, no hay principio primero ni causa primera. Para que todo advenga como es se necesita el encuentro, suceso que nunca determinará el cómo serán las cosas.

Este materialismo va contra la tradición metafísica, pero se ubica por lo menos en una pequeña ontología de lo azaroso. La cuestión es que estos principios se aplican a la concepción de la historia althusseriana que realiza la siguiente operación, abreva del materialismo del encuentro porque éste a partir de una mínima ontología explica cualquier consistencia, es decir, cualquier existencia, entendiendo que el hablar sobre el punto de partida de la existencia, es hacer ontología. El punto a partir del cual se postula cualquier existencia es el encuentro, *conditio sine qua non* para que advenga toda forma de consistencia. Por consistencia ha de entenderse cualquier formación que va más allá de los principios primeros (los átomos y el vacío) hasta la realidad más compleja, como se había dicho, es el mundo del ente. Trayéndolo al terreno althusseriano, es todo aquello que comienza del azar y del encuentro hasta la realidad más compleja.

En estos terrenos el proceso histórico es una realidad muy compleja, no porque elabore una teoría de la historia, sino porque en ella se postula el acontecimiento. El punto que interesa rescatar es el siguiente: la filosofía del materialismo aleatorio busca dar cuenta del proceso de la historia a partir del encuentro, del azar y del acontecimiento.

Para este fin Althusser postuló una mínima ontología del encuentro, de la cual se menciona sus principios arriba, en ella se sostiene que antes de cualquier consistencia es necesario que tenga lugar un encuentro. Por *consistencia ha de entenderse todo aquello que sucede por la integración de los primeros principios del ser, los átomos y el vacío los cuales entran en acción por la intervención del clinamen*. Lo que sucede entendido como la existencia de cualquier ente simple o complejo y por lo tanto todo lo que pueda existir en el mundo sólo es posibilitado por el *clinamen*. La existencia de cualquier cosa, del mundo tal es proviene del encuentro, de ahí que lo que se estudie en Althusser sea lo aleatorio, aquel pequeño rasgo que no constituye por sí mismo un fundamento, al no ser

³⁰⁸ Althusser Louis, *El materialismo del encuentro*, op. cit., p. 59-60.

un fundamento del cual se pueda deducir más que la afirmación de la posibilidad de cualquier existencia de él, no es necesario una ontología.

Por ello se podría interpretar que se retoma el encuentro y la consistencia como elementos mínimos que permiten explicar la historia, al contar estos elementos no se deduce un sistema ontológico o metafísico, sino sólo se levanta el acta de su existencia del encuentro, en este sentido se podría decir que es posible superar las categorías clásicas de Fin, Sujeto de la Historia, Origen. Esto tendría como consecuencia que no se abunde en la justificación del acontecimiento, ni en la del encuentro ni cómo a partir del encuentro lo que viene toma consistencia, porque si se hiciera se postularía una metafísica o una ontología. Lo que toma consistencia es aquello que forma parte de la realidad, desde la partícula más pequeña hasta la determinación más compleja como un hoyo negro, un proceso histórico. Si no se tomara como punto de partida al encuentro habría que elaborar una sistematización conceptual que seguramente tendría elementos metafísicos.

Quizá por ello Althusser no dice cómo se pasa del encuentro a la consistencia, es decir, no da una génesis de la consistencia, porque sería una clara metafísica, más bien lo que le interesa es dar a notar la existencia del encuentro y sus consecuencias. Levanta acta del encuentro cuando sucede un acontecimiento como el mayo de 1968 francés y la Revolución francesa, las consecuencias son una nueva concepción de la historia, de la política y la filosofía que las desvinculan de una concepción sistemática y lineal que lo podrían llevar a establecer conceptos que en realidad busca rechazar.

III.III Reflexiones sobre el acontecimiento en Althusser

El acontecimiento que postula Althusser claramente queda entendido como un acto que está más allá de la historia y que también está más allá de la ontología, tampoco puede ser predicho ni explicado desde las condiciones de la situación en las cuales se produce. Es allende a lo ontológico porque puede explicar la existencia del ente, pero no el cómo procede, sólo da cuenta de que la consistencia, el ente, es partir del encuentro de lo contrario no se podría postular como acontecimiento. Desde esta latitud, se construyen las categorías que son de muy claro linaje acontecimental: el vacío, el *clinamen*, el encuentro, lo azaroso. Lo que es acontecimental procede en el vacío, el encuentro así se puede explicar desde un simple átomo hasta la existencia más compleja. En el mar de

complejidad se localiza la Revolución francesa, o el mayo del 1968 francés, ambos fenómenos dan cuenta de un encuentro en el terreno histórico que a su vez está atravesado por problemas políticos. Dentro de este eje histórico, lo que le preocupó a esta investigación es que la Revolución rusa implicaba una contradicción sobredeterminada, y en el terreno del materialismo del encuentro, un acontecimiento histórico que está atravesado del problema político ¿En manos de quién debería estar el poder del Estado? Con esto también se ve que la categoría de Revolución implica que el proletariado y sus aliados tomen el poder, pero a su vez, el problema del acontecimiento se teje de la siguiente forma: el acontecimiento político es en sí histórico o político o lo constituyen ambos términos.

La discusión con la obra althusseriana

Las cuestiones que se consideran discutibles según el desarrollo de esta investigación, sobre la propuesta de Althusser, son las siguientes:

1.- Él afirma que en los *Grundrisse* Marx sólo coquetea con la dialéctica de Hegel, de lo cual también se deriva la crítica a :2-. La hipótesis que señala que el concepto de sobredeterminación supera al concepto de la contradicción hegeliana. 3.- La crítica al concepto del sujeto de la metafísica es acertada, lo que ya no se acepta es que el sujeto de una subversión pierde vigencia bajo esta teoría. 4.-El materialismo aleatorio ofrece una pequeña ontología del acontecimiento que se queda en su aspecto histórico aunque admite su vertiente política.

A partir del corte epistemológico se sostiene que entre Marx y Hegel hay una ruptura teórica. Es decir, que aunque Marx sostenga que se inspira en la dialéctica hegeliana, ésta ya no tiene nada que ver con *El capital*, tomaría un carácter completamente nuevo porque estudia algo completamente nuevo.

De lo cual se difiere rotundamente. Las razones son estas: en primer lugar, lo que retoma Marx de Hegel es la estructura de la *Ciencia de la Lógica*, de ahí que Lenin sostenga que nadie ha entendido el primer capítulo de *El capital* sin haber leído la *Ciencia de la Lógica*. Se muestra además que las principales imputaciones contra la tesis que sostiene que sí hay un nutrimiento de la dialéctica en la teoría de Marx se remontan a la *Filosofía de la historia* de Hegel. De la cual se sospecha que hubo una lectura un poco simple de la misma. En *El capital* al existir una correspondencia entre su estructura y

cierta estructura de la *Ciencia de la Lógica* no parece plausible la hipótesis althusseriana, pues muchas veces toma la *Filosofía de la historia* para interpretar toda la dialéctica de hegeliana, cuando en realidad las matrices dialécticas están contenidas en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la Lógica*.

En cuanto a los *Grundrisse* es completamente errónea la afirmación de Althusser: Marx sólo coquetea con la dialéctica. La refutación puede rastrearse en los trabajos de Raya Dunayevskaya en sus libros *Filosofía y Revolución. De Hegel a Marx y de Sartre a Mao; El poder de la negatividad; Marxismo y libertad* y por último el valioso trabajo de Hiroshi Ushida quien demuestra punto por punto cómo es que en los *Grundrisse* se recrea la estructura de la *Ciencia de la Lógica y la Lógica menor*. Del capítulo anterior vale hacer notar que incluso Marx retoma la figura silogística que recorre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la Lógica*, es notable que abreva la estructura de la individualidad, la particularidad y la universalidad para describir la individualidad del capital, la singularidad del capital y la generalidad del capital. Todo lo anterior mediante el uso del silogismo hegeliano. Lo que relanza a la dialéctica.

III.III.I La sobredeterminación y la contradicción hegeliana

Uno de los puntos más polémicos es la hipótesis que sostiene que la contradicción hegeliana no explica los eventos revolucionarios, es donde se recurre a los estudios realizados por Mao Tse-Tung para explicar los tipos de contradicción. Pero la filosofía hegeliana requiere varias precisiones antes de afirmar que dicha filosofía no explica los movimientos subversivos.

La primera aclaración consiste en señalar que hay diferentes niveles en los cuales se mueve la dialéctica hegeliana. En el orden argumentativo se puede sostener que la contradicción es desarrollada en la *Ciencia de la Lógica* es de carácter ontológico y de carácter histórico. Lo cual quiere decir que a la ontología dialéctica lo que le interesaba explicar desde lo más concreto hasta la determinación más abstracta como lo es el vacío. Las categorías del ser, la nada y la contradicción operan en sinergia y por ello existe el traspaso de diferencias entre uno y otro, al adoptar la contradicción se posibilita el pensamiento del devenir en el mismo ser, lo que hace que la ontología de Hegel sea de difícil entendimiento, porque lejos de tratar de fotografiar la realidad bajo conceptos, lo que intenta es reproducir el devenir más prístino, lo cual queda plasmado en su filosofía.

También es dudoso que el sistema hegeliano sea cerrado porque la dialéctica plantea la posibilidad de que todo lo que existe está en el terreno de la diferencia y la determinación y con ello de la contradicción. Es muy evidente que en la *Ciencia de la Lógica* se observe un desarrollo en el cual se va ingiriendo lo siguiente y a su vez queda asumido, es decir, se recorre desde la idea más abstracta hasta la idea más alta de la subjetividad. Por ello también resultaría dudoso que a partir de esta filosofía se pueda sostener que no exista el sujeto. En la *Ciencia de la Lógica* no hay determinación que supere la contradicción ontológica, excepto *la negatividad, la negatividad absoluta y los absolutos hegelianos*. En ello, se trata de una contradicción mucho más fuerte incluso podría pensarse la diferencia entre negatividad y contradicción

En la *Fenomenología del espíritu* es muy claro que la libertad absoluta es algo más que una simple contradicción entre la voluntad universal y la individual, es una fuerza descomunal; al terror jacobino nada pudo interponérsele. La categoría que no deja de llamar la atención es la de efectividad que anudada a la de la libertad absoluta lleva más allá del esquema de la contradicción y el devenir, la libertad absoluta da cuenta de un hecho que rebasa toda determinación posible, por ello, es absoluta. La concepción de Althusser sobre la *Filosofía de la historia* se puede comprender por ciertas frases que Hegel lanza en las primeras líneas de su filosofía de la historia, como el desarrollo de lo racional de la historia, o el marchar dialéctico del espíritu en la historia. Sin embargo, si se leen algunas líneas después se observa que el punto que articula la *Filosofía de la historia* es el de la libertad y de su concreción en los diferentes pueblos. Cuando es patente que la efectividad de la libertad en la Revolución francesa es primordial como un momento del espíritu, ahí se articula un hecho histórico con uno ontológico. Jamás se afirma que la Revolución francesa surja por la marcha dialéctica del espíritu, sino que Hegel comprende la dialéctica de la Revolución francesa. Con ello también se rompe la idea de que el sistema hegeliano es teleológico porque tiende hacia la libertad, ella es un axioma del sujeto y el cual quedó mostrado en la *Idea absoluta* donde es necesario la libertad para hablar de una idea subjetiva.

III.III.II La crítica althusseriana al sujeto

En *Los aparatos ideológicos del Estado* se postula que no hay “Sujeto” lo que hay son sujetos los cuales son interpelados por la ideología dominante. Dicha propuesta va

contra la postulación de un sujeto trascendente o sustanciafísico. Porque no se comprende la historia en tanto proceso sino como el acto de un sujeto, como lo podría el concepto de Dios o un Demiurgo recordando el *Timeo* de Platón. Mientras que para Badiou un sujeto se articula en un proceso de verdad que tiene como causa el acontecimiento, para ello se apropió del discurso hegeliano y del lacaniano. De Hegel observa que es posible encontrar el punto subjetivo en *la Ciencia de la Lógica*; de Jacques Lacan es el sujeto que habla, aquel que padece y se localiza en la angustia y en el coraje. Así la postura de la presente investigación consiste en dudar de las consignas de Althusser, mismas que se identifican con imposturas que no están lo suficientemente argumentadas, sobre todo con Hegel. Pero, a final de cuentas, la filosofía también tiene que ver con la decisión teórica.

III.III.III El materialismo aleatorio de Althusser

Aunque se señala que la teoría de Althusser no está bien desarrollada ni sustentada en algunos de sus puntos más cruciales lo que sí se observa es que, por ejemplo, el concepto de sobredeterminación trata de decir lo imposible que implica el problema del acontecimiento, es decir, en su teoría efectivamente el concepto de sobredeterminación implica una idea acontecimental que apunta a las subversiones revolucionarias y que explica que no están en situación los eventos revolucionarios, lo que los vuelve una excepción suplementaria. Se aprecia es una madurez teórica donde ya no se observa una impostura, sino pareciera que reconoce que la misma teoría y su construcción dependen de un lenguaje el cual está sometido a una gramática sujeta a su propia estructura que genera dualidades, sujetos-objetos. Con ello se quiere apuntar que Althusser va en búsqueda de aquello que logró ver en el concepto de sobredeterminación. Se sabe esto porque medita acerca del vacío, del *clinamen*, del encuentro del azar. Aunque se reconoce que Althusser postula el acontecimiento de carácter histórico también tiene un linaje político. Lo que abona al debate sobre la multideterminabilidad del acontecimiento, no sólo es político, es histórico y económico.

CAPÍTULO IV: Alain Badiou y la novedosa discusión sobre el acontecimiento.

El problema del acontecimiento político es complejo, hasta aquí se ha visto lo siguiente: en Hegel se observa que la categoría de libertad absoluta cifra el contenido histórico de la Revolución francesa y, a su vez, las nociones de la doble negatividad, la “superación” y la libertad absoluta como un momento sin mediación. Con ello se puede problematizar el lugar de la libertad en su obra porque su idea de libertad apunta hacia su práctica, que no sería otra que la liberación, de ahí que la Revolución francesa haya encontrado un lugar en su obra. La libertad como ideal de la Revolución francesa se convertiría en un axioma de la obra hegeliana de ahí que se encuentre la idea de libertad desde sus primeros escritos hasta los últimos. No es coincidencia que la “libertad absoluta” tenga como método de exposición a la dialéctica y como categoría clave a la negatividad de la negatividad, noción propia de los absolutos descritos en la *Ciencia de la lógica* y en la *Fenomenología del espíritu*. En la filosofía hegeliana se comprende la Revolución francesa mediante su método —o, aunque fuera la variante que propone Dunayevskaya Hegel infiere la dialéctica de la Revolución francesa— y mediante su sistema.

Carlos Marx retoma el problema de la libertad entendido como emancipación del hombre, pero retoma la dialéctica hegeliana de una forma *sui generis* que consistiría en adoptar su obra y su método críticamente —el concepto de crítica en Marx no es un asunto de poca monta porque por crítica no ha de entenderse otra cosa que un diálogo racional con Hegel, siendo este el caso, donde lo dicho pasa por el parangón de lo racional, eso explicaría que pese a las fuertes críticas a la filosofía de Hegel, Marx termine retomando lo que considera racional de su dialéctica— y poderlo relanzar al campo del pensamiento. La obra de Marx no se reduce a la de Hegel ni se iguala en el sentido siguiente: Marx no aplica la dialéctica a la economía, pero sí sería uno de los ejes fundamentales que recorrerán su obra y que le permitiría pensar la economía política de su tiempo. Desde sus escritos de juventud hasta su producción última conservó la idea de emancipación, pero con diferentes tonos en sus distintas etapas de elaboración. Por ejemplo, en la época de los *Manuscritos económicos filosóficos* la idea de la emancipación del hombre se teje a partir de la idea del humanismo, que para describirlo se utiliza una categoría propia de la dialéctica hegeliana, la doble negatividad y esta operación se repetirá con diferentes tonalidades en los *Grundrisse*, pues ahí lo se que retoma de la dialéctica hegeliano no sólo fue la contradicción sino pareciera que se calca las estructuras de la *Ciencia de la lógica*

y se usan para tratar de describir cómo surge el valor de la mercancía. Por último, Lenin afirmaría que la lógica hegeliana sería requisito indispensable para comprender *El Capital*, donde él postularía que la fetichización de la mercancía sería el punto arquimédico del “capital”, pero Marx también postula que es posible producir mercancías sin la operación de fetichización, esto únicamente podría ser realizado por hombres libres. El trinomio: dialéctica, libertad y revolución seguiría presente en Marx. Althusser ronda el problema del acontecimiento de una forma diferente, él criticará la relación teórica entre Marx y Hegel, su incidencia en el tema de estudio de la presente investigación consiste en el disentimiento con Althusser en cuanto la relación Hegel Marx y los aportes del mismo Marx a la filosofía; en una segunda etapa de su obra postula el materialismo aleatorio que reúne varios elementos de la teoría del acontecimiento, en dicho materialismo realiza una relectura de Marx y Hegel que cambia sus postulados y sus aportes a la teoría del acontecimiento, los cuales se desplazan en el campo de la historia y la política. Badiou es quien logra ir a uno de los centros problemáticos más importantes de la teoría del acontecimiento político porque reconoce en la dialéctica hegeliana la estructura de acontecimiento político de la Revolución, es decir, habría una ontología del acontecimiento en la dialéctica, así se podría explicar porque retoma la teoría de la contradicción de los diversos autores que también abrevaron de Hegel para explicar el fenómeno de la Revolución. Se apoya en Hegel, en Marx, en Mao, en Lenin, en Lacan y en el mismo Althusser en la discusión del acontecimiento político. Entonces, las distintas hebras que componen el problema del acontecimiento son retomadas por Badiou. Como en toda composición de un lazo, de un hilo, sus hebras no tienen un mismo origen. Incluso se pueden hacer hilos con hebras de distinto linaje. El problema del acontecimiento viene de lejos y no solamente se compone de un hilo conductor, pues el hilo contiene hebras del más distante linaje y aún así, los filósofos anudan y desanudan los hilos para convertirlos en cadenas e incluso para construir castillos teóricos o bien en nudos irresolubles. En este tenor el problema de la Revolución entendido como un acontecimiento político es tomado en su dimensión que anuda hilos, hebras, que parecen confluir en un punto bien singular, la excepción que implica el acontecimiento político es captada por los filósofos, en Hegel la efectividad; en Marx la subversión mediante la emancipación en la producción en mercancías; en Althusser el materialismo aleatorio, azar, encuentro; en Badiou la interdicción entre el vacío y el ser y con ello su paradoja. Esta operación de anudamiento y des anudamiento en las latitudes del pensamiento también fueron descritas por Lacan en los nudos borromeos.

El centro del asunto es el siguiente: Louis Althusser y Alain Badiou elaboran propuestas importantes sobre el acontecimiento, uno recorriendo los caminos del marxismo, del encuentro, del azar; el otro recorriendo la política, el marxismo, la dialéctica, el psicoanálisis, el maoísmo, la meta-ontología y la lógica transcendental. El alumno de Althusser en sus “años rojos” siempre externó cual fue su objetivo teórico y su proyecto filosófico:

Qu’il s’agisse de détailler le concept actif de la contradiction. Le rôle de la révolte et de la négation, dans la invention politique; de rénover autant que faire se peut le vieux concept d’idéologie, à travers notamment une vigoureuse et attentive critique de ce qu’Althusser croit devoir lui faire dire ; ou de revenir sur la importance et la figure matérielle de la dialectique hégélienne à travers un nouvel examen de sa source hégélienne.³⁰⁹

Pese a la honda crítica hacia las propuestas althusserianas es claro que hay muchos elementos propuestos relanzados a la discusión filosófica. Entre ellos se puede decir que el concepto de contradicción y sobredeterminación (una forma de la contradicción) son los ejes donde se encuentran un fuerte entronque entre ambas concepciones. También la discusión por la dialéctica hegeliana, pues el autor de *Pour Marx* relee a Hegel desde Marx, y el autor de *L’être et l’événement* discute uno de los elementos primordiales de la dialéctica, la contradicción y sus alcances.

El alumno de Althusser pone la discusión de la contradicción sobre la mesa, es decir, realiza una investigación sobre los principios fundamentales de la dialéctica, para ello abreva y crítica a pensadores importantes como Hegel, Stalin, Engels, Marx y Mao. Badiou reinventará los principios fundamentales de cualquier contradicción, mismos que utilizará para explicar los diferentes hechos revolucionarios que son concebidos como el choque de dos fuerzas contradictorias, la burguesía y el proletariado. Esta contienda será entendida como “procesos primarios de contradicción” que rebasan por mucho los principios de la dialéctica por lo que será necesario reelaborar dicha teoría.

³⁰⁹ Badiou Alain, *Les années rouges*, Les paires ordinaires, 2012, pp. 7-8.

IV.I La contradicción y su debate.

El punto de partida para pensar los principios de la dialéctica es una frase de Mao Tsé-toung: tenemos razón de sublevarnos contra los reaccionarios.³¹⁰ Sentencia anclada en la discusión marxista sobre la lucha comunista, rodeada de múltiples principios, pero dicha sentencia encierra la clave para entender la contradicción y sus principios. Estandarte que a la vez es una máxima de linaje revolucionario también resume las contradicciones objetivas de la contrarrevolución y anuncia la orientación sobre los principios teóricos de la contradicción que permitiría pensar las contradicciones de la “revolución”. De ella se deriva el pensamiento de la movilización de las fuerzas que están en juego en un conflicto.

La “subversión” se alimenta de dos clases de fuerzas, la objetiva y la subjetiva. Es en la fuerza subjetiva se encuentra lo que no es asignable, lo diferente, lo heterogéneo y lo que escapa al ámbito de lo cuantitativo. Retomando el materialismo aleatorio que sostiene que en la filosofía hay una corriente subterránea que postula el azar, un rasgo incuantificable; también se encuentra la otra tradición filosófica que se preocupa por lo asignable, por lo cuantificable conceptualmente como la filosofía analítica. Badiou busca en los principios de la dialéctica aquello que desmesura al cuanto. Esta desmesura incuantificable rondará en la teoría de la contradicción maoísta y en la dialéctica de corte hegeliano. Por esa razón Badiou centra su estudio en Mao.

La máxima maoísta “tenemos razón de sublevarnos contra los reaccionarios” invita a pensar la unidad de la teoría y la práctica y cómo ésta tiene su base en la ciencia marxista en cuanto es constituida como teoría que aporta un conocimiento que implica una práctica revolucionaria. Dicho estandarte sostiene que el marxismo antes de ser una ciencia que explica formaciones sociales, también en ella se alberga un requerimiento que exige dar razón de “la subversión” (la subversión es un término no cuantificable) ella misma exige tener su propia “razón”, es decir, el marxismo es una sistematización de una experiencia partisana, la ciencia de las formaciones sociales también considera lo atinente a lo real del movimiento revolucionario y sus implicaciones. En esta máxima se concentra la justificación de la sublevación, ella es el lugar dónde se concentran las ideas justas. El conocimiento que emana de la teoría marxista no sólo se queda en “ideas” sino que ellas implican su propia encarnación en la práctica que tiene como consecuencia el desarrollo

³¹⁰ Cf., *Ibid.*, p.11.

del proceso dialéctico-práctico, en el que impera la contradicción en la máxima: tenemos razón de sublevarnos, porque en el marxismo leninismo maoísmo la teoría revolucionaria exige el movimiento revolucionario real, pero el primado sería la propagación de la teoría de la revolución. El alcance de las ideas en las prácticas sociales se comprende sirviéndose de un pensamiento que asuma la contradicción interna de todos eventos.

Para Badiou la teoría marxista es la sistematización de las experiencias revolucionarias y prácticas que permiten reelaborar una y otra vez la ciencia de la revolución y de la subversión que tiene como método de comprobación la práctica revolucionaria, es su prueba de verdad. Esta práctica se desarrolla en el interior del movimiento racional de la verdad que se encarna en el principio que enuncia la razón de sublevarse como justa, y por ello encierra en sí misma su propio principio de verdad.

Entonces podría interpretarse la frase de Mao en tres sentidos: el primero consiste en tener razón de sublevarse contra los reaccionarios, esto es un hecho que por sí mismo tiene razón de ser. En este tenor el marxismo propondría la siguiente tesis³¹¹: “la razón es razón, la revuelta es sujeto”³¹². Hay una pista primordial en el marxismo visto como un pensamiento que recapitula una parte de la sabiduría revolucionaria que manifiesta aquello que piensa la ciencia marxista, la lucha de clases y su contradicción, es la lucha a muerte de contrarios, en donde se expresa la verdad en un proceso de escisión y contradicción. Entonces la dialéctica en tanto entiende las implicaciones de las luchas de contrarios y de la contradicción inmanente a todos los procesos políticos e históricos, también en un sentido filosófico ella da cuenta de la concepción del mundo de los explotados que se adhieren al ideal de cambiar el mundo radicalmente, lo que implica cambiar severamente los términos de una contradicción, es por eso que la dialéctica es una tendencia filosófica eterna³¹³ que lucha contra la opresión metafísica conservadora. La dialéctica se opone contra la metafísica desde los orígenes de la filosofía, se opondrá el marxismo verdadero contra el falso, los maoístas contra los revisionistas.

Los principios justos de los revolucionarios cobran razón de ser en la sublevación, pues si son amenazados por los revisionistas u otra entidad ellos tendrán derecho de defender su ideal de justicia que no es negociable, no solamente es una cuestión de

³¹¹ Esta hipótesis tendrá consecuencias enormes en la teoría de Badiou, pues el acontecimiento político es el que será proponga un sujeto a partir del acontecimiento.

³¹² Badiou Alain, *Théorie de la contradiction*, París, François Maspero, 1976, pp. 21.

³¹³ Para Badiou lo es eterna porque encierra un principio de justicia.

derecho, es una cuestión de justicia y de razón por la simple evidencia: el derecho no puede ser injusto. La razón se puede explicar filosóficamente, por lo siguiente: hay una prioridad en cada proceso histórico de las revueltas por reunificar cada etapa del proceso histórico, y de elaborar el pensamiento de los explotados, esto se comprende desde el pensamiento dialéctico. Las directrices filosóficas siempre son carentes por sí mismas de todo auxilio de los dirigentes del proletariado, entonces por muy avanzado que sea el sistema filosófico siempre hace falta confrontarlo con lo real del movimiento subversivo. La filosofía dialéctica que en realidad tiene como fin asumir la contradicción tiene por necesidad atenerse a su base material: la realidad de la contradicción de las revoluciones.

La contradicción tanto en su momento práctico como en su momento teórico se puede pensar a partir de tres autores: Engels, Lenin y Stalin. El punto que los reúne investiga la contradicción de la lucha de clases que relanza continuamente al pensamiento filosófico los axiomas, los problemas y paradojas sobre la contradicción.

Engels abreva de los escritos de Marx y desarrolla la gran lucha ideológica del pensamiento obrero³¹⁴ consciente de sí contra el idealismo “pequeño burgués” que es representado por los socialismos utópicos, el federalismo proudhoniano y el anarquismo de Bakouni. Su objetivo es acabar con las falsas utopías y fantasías oponiéndoles lo real y la objetividad del movimiento revolucionario. De ahí que en la contradicción que se especifica en la filosofía del proletariado (la contradicción entre el materialismo y la dialéctica) rivaliza fuertemente con el pensamiento burgués. Entonces, plantea un primado de lo material frente a lo ideal — éste se constituye en aquellos conceptos y escritos desarrollados por el pensamiento burgués— lo material de las ciencias naturales y en lo real del movimiento obrero. Por eso, se oponía el socialismo utópico al científico.

Parecería que Engels logra oponer un férreo materialismo al idealismo burgués, pero en palabras de Badiou: “Pour Engels, l’appropriation de la dialectique par la science est l’objectif essentiel, et cette opération dissout finalement la philosophie dans science même, n’en laissant subsister qu’un résidu épistémologique: «Ce n’est que lorsque la science de la nature et de l’histoire aura assimilé la dialectique que tout le bric-a-brac

³¹⁴ Cf., Lazarus Sylvain, “Buscar de otra manera y en otros lugares. Sobre la doctrina de los lugares, la economía y el desfondamiento del socialismo”, en *Acontecimiento. Revista para pensar la política.*, núm., 10, Argentina, octubre de 1995, p. 50-87. Para este autor, el concepto de obrero sólo puede seguirse postulando en la fábrica y no se debe confundir con el asalariado,

philosophique (à l'exception de la pure théorie de la pensée) deviendra superflu et se perdra dans la science positive»³¹⁵.

La dialéctica y la teoría como ámbitos del pensamiento son las que le darán lógica al contenido material, entonces en sí no predomina lo material sino la dialéctica, de este modo, aunque el primado es la práctica, el esqueleto es la dialéctica. En este sentido la dialéctica de Engels no tiene como centro de gravedad una teoría de las contradicciones porque concibe la dialéctica como ciencia de leyes generales del movimiento, parecería que hay una prioridad en la teoría de las “ligazones” y de las “interdependencias” sobre la teoría de la contradicción. Se trata de que la dialéctica muestre la tesis materialista. Engels va contra Hegel y afirma que la dialéctica no revela el movimiento de la Idea sino el simple reflejo de leyes objetivas. La dialéctica, aunque es un momento abstracto del pensamiento no sería ajena a las leyes objetivas que rigen el mundo, así ella sería materialista y sería un reflejo incuestionable de la “ciencia” y de la “historia”.

Badiou señala que Engels en sus tres principios de la dialéctica no atiende a la contradicción³¹⁶, porque se elabora con la ausencia del principio dialéctico en tanto tal, a saber: el primado de la contradicción sobre la identidad. Los tres principios propuestos por Engels no podrían desarrollar todo su potencial. Su operación teórica consiste en subordinar las tesis de la dialéctica a las tesis materialistas porque supondría tomar como lo más importante algo mínimo y no tomar la importancia del conjunto porque la dialéctica supone tesis más complejas que un simple primado de lo abstracto sobre lo concreto, una de las complejidades de la dialéctica es el pensamiento de la contradicción mismo que no desentraña Engels.

La propuesta de las tres leyes de Engels supone cada una a la contradicción sin ahondar en ella misma. En cuanto a la ley que regula el paso de la cantidad a la cualidad y viceversa, en ella, aunque esté en juego el primado de la diferencia sobre la identidad la contradicción queda supuesta, entonces no se puede desarrollar como un principio real de la dialéctica porque su principio no sería la contradicción, queda supuesto. En cuanto

³¹⁵ Alain Badiou, *Théorie de la Contradiction*, *Les années rouges*, *op. cit.* p. 23. Para Engels, la apropiación de la dialéctica por la ciencia es el objetivo esencial, y esta operación disuelve la filosofía en la ciencia misma, y solo deja subsistir un residuo epistemológico: “no es que mientras la ciencia de la naturaleza y de la historia habrán sido asimiladas por la dialéctica y que todo el bazar filosófico (como excepción la pura teoría del pensamiento) devendrá superfluo y se perderá en la ciencia positiva”.

³¹⁶ Los tres principios de la dialéctica de Engels son: la ley del pasaje de la cantidad a la cualidad e inversamente, la ley de la interpenetración de los contrarios y la ley de la negación de la negación.

a la ley de la unidad de los contrarios y de su pasaje del uno al otro no es la simple afirmación de la posibilidad de ir de un contrario a otro, quiere decir más bien que hay una noción de ruptura cualitativa que precede a una acumulación cuantitativa, quiere decir que el proceso y el verdadero sentido de este principio depende de un proceso dialéctico y por lo tanto se escapa de una visión lineal y evolucionista de la historia, de la política y de la visión del mundo. El principio de la negación de la negación sobrepasa la contradicción, lo supone un nivel de complejidad más alto, porque a partir de él se puede pensar que la revolución proletaria es la negación de la sociedad burguesa y todavía que la lucha de clases continua su dictadura del proletariado, pero esto supone aún más momentos porque solamente el proceso ininterrumpido y las etapas de la contradicción entre la burguesía y el proletariado es donde podría ponerse el acento. Del lado hegeliano se afirmaría que por la mediación de la negatividad burguesa se puede concebir que el proletariado como negatividad produce el concepto completo del orden feudal; mientras que para Marx la categoría de la negación de la negación simplemente diría que hay un proceso contradictorio de acumulación en el capital, pero:

Autrement dit: ce que le mouvement d'une contradiction détruit prépare la scission du terme destructeur lui-même. Voyons ce passage caractéristique: «L'appropriation capitaliste, conforme au mode de production capitaliste, constitue la première négation de cette propriété privée qui n'est que le corollaire du travail indépendant et individuel. Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature, C'est la négation de la négation. Elle rétablit non la propriété privée du travailleur, mais sa propriété individuelle, fondée sur les acquêts de l'ère capitaliste, sur la coopération et la possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol».³¹⁷

Así, la negación de la negación quiere decir que el anulamiento de la propiedad del trabajador independiente, por la concentración del capital la burguesía permanecería como necesaria y a su vez objetivamente sería posible la supresión de toda propiedad

³¹⁷ *Ibid.*, p.27. “Dicho de otra forma: aquello que destruye el movimiento de una contradicción prepara la escisión del término destructor mismo. Nótese este pasaje característico: ‘La apropiación capitalista conforme el modo de producción capitalista, constituye la primera negación de esta propiedad privada que no es más que el corolario del trabajo independiente e individual. Pero la producción capitalista engendra ella misma su propia negación con la fatalidad que preside la metamorfosis de la naturaleza. Es la negación de la negación. Ella restablece no la propiedad privada del trabajador, pero si su propiedad individual fundada sobre las propiedades de la era capitalista, bajo la cooperación y posesión común de todos los medios de producción, incluyendo la tierra’”

privada llevada a cabo por el proletariado. Esta contradicción que opone la acumulación capitalista a la pequeña propiedad privada, dispone el terreno para la nueva contradicción, el proletariado contra la propiedad capitalista, es decir, una contradicción dispone la existencia de otra contradicción.

El motor del proceso mismo es la contradicción. Sobre esta idea Badiou comprende el pensamiento de Engels. Pues él tratando de evitar un principio metafísico deja de lado lo primordial de la contradicción, en ese sentido sus tres leyes debilitan el principio de contradicción porque al tratar de escapar de una metafísica y darle mayor importancia a la ciencia de la naturaleza es donde queda el *impasse*.

Las ideas de Stalin, dirigente de la primera dictadura del proletariado, rondaban la cuestión de un Estado que tenía como exigencia un desarrollo concentrado y acelerado de un nudo industrial pesado³¹⁸. En *De la contradicción* el rubro marxista que retoma Stalin es el escrito de *Sobre el materialismo dialéctico y el materialismo histórico* del cual se puede inferir una pequeña teoría de las contradicciones que se enmarcan en un materialismo evolutivo con rasgos dinámicos.

Esta teoría tendría un primer principio que plantea la interdependencia general de todos los fenómenos, es *la ley de la totalidad*, plantea que los fenómenos tienen que ver con otro fenómeno y así su vez estos con otros, se está planteando que la conjunción de estos fenómenos es la totalidad interdependiente. El segundo principio muestra que todo aquello que nace y se desarrolla no es invencible. Esto porque bajo la mirada dialéctica todo proceso es desarticulable en sus momentos y si es desarticulable es desmontable, por fuerte que parezca. El tercer principio habla del paso de la cantidad a la cualidad en los diferentes momentos de la lucha de clases. La cuarta dice que los contrarios son el contenido principal del desarrollo del proceso.

Los principios de Stalin podrían ser una reelaboración de los principios de Engels, porque ya no está el principio que desaparece la negación de la negación; además la ley del paso de la cantidad a la cualidad tiene una nueva determinante; y por último el principio de contradicción es concebido como un principio interno del proceso.

³¹⁸ Donde Stalin desarrolla la cuestión de la dialéctica es en el *Materialismo dialéctico y el materialismo histórico* (Cf., Stalin J. V., Works Vol, 1, *The dialectal method*, trad., Moscú Foreign Languages Publishing House, 1954).

Así, en Stalin la primacía de la contradicción se coloca sobre la identidad, tesis que no es clara del todo. Tampoco lo es la relación que tendría el primer principio con el segundo, cómo interactúa el paso de lo cuantitativo a lo cualitativo.

Badiou retoma de Lenin su visión de dialéctica plasmada en las notas sobre la *Ciencia de la Lógica* que tratan sobre la Idea absoluta³¹⁹. De ellas Lenin retoma dieciséis elementos para describir lo esencial de la dialéctica. La epistemología leninista plantea que en todo proceso de conocimiento hay una objetividad del examen y un carácter de aproximación infinita del conocimiento, esto es la metáfora del reflejo y de la asíntota. El conocimiento materialista es reflejo del movimiento de lo real por ello sería objetivo; es asíntótico porque el conocimiento es tendencial a este movimiento. Para esta corriente de pensamiento el conocimiento es una imagen en movimiento considerada como un proceso material que puede ser dividido según su exactitud y su inexactitud, es decir, según su objetividad y su relatividad inherente; en este punto se fusionaría la teoría del conocimiento, el materialismo y la dialéctica: el conocimiento es un proceso reflejo que sólo se comprende por su base material y su parte reflectante en la dialéctica.

Otra tesis que plantea que puede existir un conjunto de relaciones múltiples y diversas de diferentes cosas, lo que nos diría es que no hay ningún objeto que en realidad no dependa en algún sentido de otro objeto. Es la tesis de la interdependencia general anudada a la tesis del movimiento general, toda realidad se encuentra en movimiento.

Otro principio es la tesis de la contradicción como esencia interna de todos los fenómenos porque ella postula que cualquier existencia tiene su origen en su contradicción interior, de ahí que la unidad de cualquier ente y existencia se conciba como la unidad de contrarios y a su vez como la lucha de sus contrarios. Las diferencias de un ente por la contradicción posibilita que otros entes se diferencien a partir de esta contradicción y que ésta sea ya una diferencia del otro contrario.

Por último, la tesis del desarrollo en espiral trata sobre cómo es que las diferentes contradicciones tienen su génesis en el movimiento dialéctico. El movimiento propiciado por la contradicción de la lucha de contrarios y el traspaso de diferencias es en espiral porque para avanzar tiene que regresar a la contradicción “primera” asumirla y superarla para poder asumir una nueva contradicción, pero esta nueva contradicción al ser lo que no era anteriormente regresa a la “primera” contradicción aunque sea para asumirla como

³¹⁹Cf., Lenin V. I., *Cuadernos filosóficos*, en Obras Completas, Tomo XLII, Versión de Editorial Cartago, México, Akal Editor-Ediciones Cultura popular. I

negada y si se asume como negada se afirma su ser, entonces el proceso dialéctico para poder avanzar tiene que regresar sobre el mismo punto una y otra vez.

En estos principios a partir de los cuales Badiou comprende la visión hegeliana de Lenin se juega: “la conception du réel comme mouvement des contradictions.”³²⁰

Dichos principios servirían a Lenin para elaborar una dialéctica que pensará el movimiento obrero, por ello tendría que reflexionar la disyunción y el antagonismo del movimiento revolucionario, así se perfila una pequeña filosofía de la revolución que se puede interpretar bajo el siguiente enunciado “uno se divide en dos”.

Estos principios se tienen que circunscribir al contexto del movimiento obrero de la Segunda Internacional de la Primera guerra mundial de todo el movimiento marxista que se concretó en algún Estado. Porque el principio “uno se divide en dos” significaba que el Estado burgués tenía que desaparecer mientras que los revisionistas plateaban la coexistencia pacífica de la lucha de clases. Aunque parezca que el pensamiento de Lenin es una programática de la revolución en realidad comprende su contexto y sus experiencias a partir de la dialéctica y en dicha reflexión se replantea la naturaleza misma de la dialéctica. Se desanuda y anuda el nudo de la dialéctica, que si bien se compara con la situación revolucionaria o comunista es porque se concibe a la dialéctica como una ciencia materialista que tiene un correlato inequívoco con la realidad histórica (es tanto un conocimiento de reflejo, objetivo, como un conocimiento asintótico, relativo).

A partir de los dialécticos más representativos y sus alcances sobre la contradicción, Badiou propone una nueva teoría de la contradicción que abreva de Mao-Tsé-Toung que partió de lo general a lo particular, es decir, de las contradicciones más abstractas a las más concretas, que se compone de cinco tesis:

- 1.- Toute réalité est processus.
- 2.- Tout processus se remmène, en dernier ressort, à un système de contradictions.
- 3.- Dans un processus (c'est-à-dire un système de contradictions), il y a toujours une contradiction qui est principale.
- 4.- Toute contradiction est dissymétrique: autrement dit, un des termes de la contradiction est toujours dominant sur le mouvement d'ensemble de la contradiction elle-même. C'est la théorie de l'aspect principal de la contradiction.

³²⁰ *Ibid.*, p., 33-34. “La concepción de lo real como movimiento de contradicciones”.

5.-Il existe des contradictions de type différent dont la résolution relève de processus différents. La principale distinction à faire en la matière est celle des contradictions antagonistes et des contradictions non antagonistes.³²¹

Mao desarrolla una filosofía a partir del axioma “uno se divide en dos” del cual se generó una síntesis del marxismo leninismo que lucha contra el dogmatismo y contra el revisionismo. Este desarrollo obedece a las condiciones de la Revolución popular china, a las rebeliones urbanas de 1925, lo cual influyó en que se elaborara un pensamiento y una filosofía con temas como la revolución y su disposición militar. Estos procesos históricos se estudian mediante una teoría de la contradicción que puede comprender el movimiento revolucionario y sus paradojas.

El principio número uno señala que la realidad es proceso y que lo real se constituye por el movimiento, que todas las cosas no vienen de la nada porque sería ignorar el proceso. Los procesos políticos e históricos se desarrollan bajo su propia lógica, no advienen de la nada; todas las cosas devienen en sí mismas como lo diría Heráclito. Este principio desancla de toda metafísica del origen y del fundamento a la existencia de las cosas, *deja de lado en la lucha de clases las hipótesis mesiánicas o providenciales, porque en los mismos procesos está su propia razón*, la cual es la contradicción misma, sólo hace falta desentrañarlos más no explicarlos por causas ajenas a ellos. Se deja de lado toda visión metafísica del objeto y se da lugar al proceso. En esta visión se combate a todo revisionismo filosófico y a la metafísica reaccionaria que postula tesis contra el marxismo que exige la emancipación como forma de transformación de la realidad.

Esto viene desde Hegel porque su proceso contradictorio siempre se desarrolla de un término simple acompañado de las figuras de transición, las cuales no son realmente destruidas, pero sí recorridas innumerables veces en un movimiento circular que no las abandona más que para conservarlas en una identidad superior, podría decirse que son conservados en una diferencia superior. Este proceso tiene como fin principal engendrar

³²¹ *Ibid.*, p. 36. 1.- Toda realidad es proceso./ 2.- Todo proceso se renueva, en un última instancia , a un sistema de contradicciones / 3.- En un proceso (es decir, en un sistema de contradicciones) siempre hay una contradicción que es principal/ 4.- Toda contradicción es disimétrica: dicho de otro modo, uno de los términos de la contradicción es siempre dominante sobre el movimiento del conjunto de la contradicción misma./ 5.- Existen contradicciones de tipo diferente donde la resolución revela procesos diferentes. La principal distinción por hacer en la materia, es aquella de las contradicciones antagonistas y de las no antagonistas.

el movimiento de su sistema dialéctico, el cual ha sido en ocasiones catalogado como metafísico. Se han puesto de relieve sus rupturas e inconsistencias que constituyen en la obra de Hegel una sintomatología y lucha de tendencias.

Se concibe la realidad como un proceso que presupone típicamente una metafísica del principio³²², por ello es importante decir con el marxismo leninismo maoísta que debido al primado de la práctica en la teoría nada comienza porque en la realidad, en la práctica misma todo se presupone así mismo. Entonces puede decirse que todo es proceso y éste se encadena a otros procesos. Todo conocimiento de un proceso en tanto que en momento de su desarrollo siempre ha comenzado.

Althusser sostiene que todo proceso deviene sin sujeto ni fin porque “on verra que’ell engage une sophistique restrictive, et le choix d’un camp. Cet objectivisme intégral masque que tout changement opère du point de vue des forces antagonistes qui en constituent l’essence contradictoire. Il revient à séparer la thèse du mouvement de celle selon quoi un des termes de la contradiction, et non les deux, est porteur de la raison du processus, c’est-à-dire de son avenir”³²³ En esta visión la historia concebida como proceso implica la desaparición del sujeto, para Badiou esto es injustificado porque se tendría que regresar al problema del comienzo, e incluso le parece inexacto que en la lectura de Althusser sobre Lenin, el primero suprima todo sujeto, mientras que Lenin en sus comentarios sobre la Idea absoluta lo que trata de hacer es suprimir la primacía de cualquier término, sea objetivo o sea subjetivo, lo que significa alcanzar un mismo nivel entre lo contradictorio de lo objetivo y lo subjetivo. Se trata de acabar con la unilateralidad de la categoría sujeto-objeto³²⁴. El problema real es reflexionar la escisión y la acción recíproca de dos categorías (sujeto-objeto) en el movimiento de un proceso, sin sostener en que el factor subjetivo pueda ser la clave:

³²² Podría pensarse en la *Ciencia de la lógica*, pues la ciencia tiene que tener un principio, de ahí que propone el principio más abstracto, más general que pueda existir como principio, la nada.

³²³ *Ibid.*, p. 43. “Se verá que [la tesis del proceso sin sujeto] integra una sofística restrictiva y la elección de un campo. Este objetivismo integral aparenta que todo cambio opera del punto de vista de fuerzas antagónicas que constituyen su esencia contradictoria. Él regresa a separar la tesis del movimiento de aquella según aquello uno de sus términos de la contradicción, y no de los dos, es portador de la razón de proceso, es decir, de su advenir”.

³²⁴ *Cf.*, Lenin V. I., *Cuadernos filosóficos*, en Obras Completas, Tomo XLII, Versión de Editorial Cartago, México, Akal Editor-Ediciones Cultura popular, p. 93-118.

Toute l'opération althussérienne à poser l'équation: Origine = Dieu = Sujet, et à conclure triomphalement que, supprimant l'Origine et Dieu, Lénine construit, après Hegel, le concept de processus sans sujet.

Mais Althusser ne fait ici que prêter généreusement à Lénine sa propre myopie dialectique. L'Origine (le Constituant, le Transcendental...) ne sont pas le Sujet, mais ses prédicats idéalistes. De ce que l'Origine ou Dieu soient à supprimer, ce qu'un matérialiste élémentaire exige en effet, il résulte seulement que le concept de sujet se divise, en sa formulation idéaliste, accolée de forcé à des notions idéologiques de provenance religieuse ou, juridique, et sa formulation matérialiste en termes de processus. De processus avec sujet. Rien n'est plus frappant que l'obstination d'Althusser à réduire le rapport Lénine-Hegel à des contenus négatifs, à deux contenus négatifs foncièrement appariés: la critique de Kant et la critique de la catégorie de sujet.³²⁵

Por lo anterior, Althusser no diría nada en cuanto a la unidad de la dialéctica de la teoría y la práctica porque solamente deja a la práctica como el único criterio de la verdad y la unidad de los contrarios como nudo de la dialéctica y reduce estas ideas a una evidencia materialista la cual sostiene que no hay origen ni Dios. Lo cual es una mutilación porque en Lenin esto es completamente falso, debido a que el proceso contradictorio de los subjetivo y lo objetivo son dos momentos que se encuentran en el mismo nivel y ambos gozan de bilateralidad, lo cual sería malinterpretar un primado de la práctica sobre lo dicho por el autor.

Los movimientos revolucionarios, las revueltas, las luchas de partido, las clases explotadas son el sujeto de la historia porque hacen historia. Si no hay Dios ni origen hay sujeto, se forma en un proceso. Los esclavos, los siervos, son todavía sujetos objetivos, sujetos parcialmente no divididos en sujeto en sí y sujeto por sí, el proletariado sería la clase que realiza la apropiación subjetiva de su papel mediante la fusión del marxismo y

³²⁵ *Ibid.*, p.45., "Toda la operación althusseriana propone la ecuación Origen = Dios = Sujeto y concluye triunfalmente que, suprimiendo el Origen y Dios, Lenin construyó, después de Hegel, el concepto de proceso sin sujeto.

Pero aquí Althusser no hace más que prestar generosamente a Lenin su propia miopía dialéctica. El Origen (el Constituyente, el trascendental...) no son el Sujeto, pero sí sus predicados idealistas. De aquello que el Origen o Dios sean suprimidos es que un materialismo elemental exige en efecto, de esto resulta solamente que el concepto de sujeto se divide en su formulación idealista congregada de fuerza y de nociones ideológicas de linaje religioso o jurídico, o su formulación materialista en términos de proceso. De proceso con sujeto. Nada es más molesto que la obstinación de Althusser en reducir la relación Lenin-Hegel a sus contenidos negativos, a dos contenidos funcionalmente empatados con la crítica de Kant y con la crítica de **la categoría del sujeto**

del movimiento obrero real, es decir la correlación dividida de la clase sujeto objeto y de la clase sujeto, este proceso sin precedente se encarna en el partido de clase.³²⁶

La teoría del proceso sin sujeto ni fin arruina el principio “Toda realidad es proceso” porque lo encierra en una fijeza objetiva, ésta se coloca en el lugar de la conservación de equilibrios existentes mientras que “qu’aucune irruption des masses en révolte comme sujet de l’histoire ne doit venir perturber.”³²⁷.

Para el segundo principio todo proceso es un conjunto de contradicciones por lo que no hay evolucionismo debido a que los términos contradictorios no pueden sucederse linealmente porque la contradicción siempre plantea una división al interior de sí misma. Todo proceso se escinde a sí mismo y puede hacerlo por su contenido contradictorio, es el reconocimiento del principio “uno se divide en dos”. Toda identidad se encuentra escindida. Bajo el primer principio podría asumirse que toda realidad es proceso, pero todo proceso es división. Las consecuencias son que todo lo real se conjunta pero también se separa y todo lo que adviene es disyunto.³²⁸ En toda revolución entendida como proceso hay contradicciones no sólo entre la clase oprimida y la dominante sino que también hay muchas contradicciones importantes al interior del proletariado y de sus subclases y lo mismo pasará con las clases dominantes.

El tercer principio nace del segundo y sostiene que todo proceso contradictorio tiene una contradicción principal. Toda contradicción encadena a otra contradicción y así sucesivamente hasta el múltiple infinito, pero esto sería pensar solamente en el principio general de encadenamiento e interdependencia de todas las contradicciones. La clave es considerar que las contradicciones se encuentran gobernadas por el principio cualitativo que determina qué contradicción es la principal. Siempre hay una contradicción principal que domina el lugar de otras contradicciones.

³²⁶ Para Badiou, Althusser pudo deducir fácilmente su hipótesis de que no hay sujeto de la historia porque él no elaboró una teoría que atendiera el fenómeno reaccionario mientras que Mao Lenin y Marx sí.

³²⁷ *Ibid.*, p.48. “Que alguna irrupción de masas en revuelta como sujeto de la historia no llegar a perturbar”. Lo que constituiría para Badiou en una suerte de revisionismo porque se pensaría el proceso como una identidad estructural objetiva. Es importante no perder de vista que la irrupción de las masas juega un papel importante en la teoría del acontecimiento porque serán el sujeto del acontecimiento, siempre y cuando estén organizadas.

³²⁸ Que todo lo que viene a la realidad sea disyunto es otro rasgo del acontecimiento porque éste plantea una irrupción disyunta.

El cuarto principio se deduce de lo siguiente: si bien hay una contradicción que es principal y otra secundaria toda contradicción es disimétrica. Lo cualitativo de la contradicción es la que distribuye la disimetría de la contradicción y se le asigna su realidad, se le asigna su “plaza” (place). La burguesía por definición se realiza en dialéctica con el proletariado, pues la burguesía ejerce un conjunto de prácticas de explotación, de opresión, de contra revolución y a su vez el proletariado también realiza acciones contra ella y desde su plaza. Tanto el proletariado como la burguesía no preexisten a la lucha de clases, sólo es posible definir el proletariado a partir de su conflicto con la burguesía y viceversa, para este pensamiento existir significa contradecir, porque la existencia de un término se debe necesariamente a su correlación contradictoria con el otro término de la escisión —en la dialéctica interpretada por Badiou toda contradicción plantea una escisión de los términos contradictorios, por el traspaso de diferencias— plantea que hay algún término dominante asignado por su naturaleza cualitativa. La contradicción principal burguesía-proletariado, la burguesía es el aspecto principal porque es la que domina, le impone sus condiciones al proletariado.

La teoría del aspecto principal de la contradicción plantea que hay un movimiento del contenido de la relación entre aquello que se considera como la contradicción principal y la secundaria, no es una jerarquía es un desplazamiento entre las contradicciones, es un cambio de “places” (plazas)³²⁹ porque la contradicción al ser una correlación de términos opuestos, cada término existe y ocupa un lugar al tener una correlación con el otro término. Este lugar “emplaza” a la contradicción misma y sus términos, es decir, le asigna no un espacio vacío, lo somete a lugar ya dispuesto.

Esta visión dialéctica propone el primado de uno de los términos de la contradicción: “Le mot « révolution » devient lui-même suspect, pour autant qu’il signifierait justement le changement de l’aspect principal de la contradiction”.³³⁰ La burguesía es la contradicción principal de la contradicción burguesía-proletariado; si sucede una revolución lo que hay es un cambio radical del término dominante, el proletariado devendría la nueva contradicción principal porque pone en jaque al poder de la burguesía y ésta pasaría al terreno de las contradicciones secundarias.

³²⁹ Badiou plantea el cambio de “place” en el interior de la dialéctica, lo que significa un gran aporte filosófico porque el cambio de lugares que asigna las contradicciones es el resorte esencial de todas las ideologías de tipo estructuralistas.

³³⁰ *Ibid.*, p., 59. “La palabra “revolución” deviene ella misma sospechosa en tanto que ella significa justamente el cambio del aspecto principal de la contradicción”.

Badiou pone en tela de juicio que la palabra “revolución” sea la que denomine completamente la distribución de la dialéctica de la contradicción principal, por ello apuesta por el término “subversión” porque tiene una referencia más universal al cambio del lugar dominante y además apunta a la errancia, a la deriva, a un fuera de lugar, y a todo aquello que excluye el juego de combinatorias de permutaciones. La dialéctica ya no sólo se entiende como el estudio del movimiento de la contradicción sino hay que plantearla desde las consecuencias de nuevos principios: “La dialectique fait vivre la contradiction du structural et du qualitatif, de la combinatoire et de l'évaluation différentielle des forces. Pour ce faire, la dialectique doit diviser son concept du principal”³³¹.

La contradicción al ser disimétrica hay un término que domina al otro, a esto se le conoce como término principal. Entonces la contradicción principal de alguna situación se constituye por un término dominante y uno dominado, ambos términos dominan todas las demás contradicciones incluso en el término dominado por el dominante. Ejemplo, en la lucha de clase la contradicción principal proletariado-burguesía el término desigual es la burguesía porque es la dominante, mientras que en ambos términos de la contradicción hay más contradicciones secundarias. En el proletariado se puede localizar la contradicción partido-voluntad. Que la contradicción sea desigual se debe al reparto de lo cualitativo, y cómo queda repartida en la combinatoria de dicha contradicción. Una contradicción principal implica que haya una distribución de fuerzas a partir del término principal. Entonces, se entiende el porqué es necesario estudiar la contradicción principal, la combinatoria y reparto de plazas y la lucha de fuerzas.

En la contradicción principal el proceso está cualitativamente determinado, por ejemplo, que los Estados Unidos Americanos sea determinado como un país capitalista se debe a que la clase predominante es la burguesía sobre el proletariado. En términos dialécticos esta contradicción no se toma en su movimiento, sino es como si se retratara por un momento, es decir, se obtiene la invariante abstracta de un proceso estructural que fija la secuencia histórica de una secuencia determinada.

En el otro sentido de “principal” sería el reducto materialista de la base objetiva que tiene toda dialéctica tiene un valor estructural porque es una invariante que se repite una

³³¹*Ibid.*, p. 63. “La dialéctica hace vivir la contradicción de lo estructural y de lo cualitativo, de la combinación y de la evaluación de fuerzas. **Para finalizar**, la dialéctica debe dividir su concepto de lo principal.

y otra vez en el proceso de dominación de un término sobre otro, esto quiere decir que la tesis materialista está inscrita en la tesis dialéctica, pues sólo en la lucha de clases se comprueba que esto es real. Por ejemplo, la dominación burguesa siempre relanza a la existencia objetiva del capitalismo, y que la burguesía sea el aspecto principal de la contradicción sólo implica que el estudio materialista de la sociedad desenmascara su ser capitalista. También en su sentido materialista implica concebir las fuerzas productivas y las relaciones de producción donde el término principal son “las fuerzas de producción”, entre la teoría y la práctica, siempre el aspecto dominante es la práctica, entre superestructura y la base la dominante es la base.

El materialismo tiene como catalejo a la dialéctica que reconoce el aspecto principal de la contradicción. La dialéctica al servicio del materialismo reconoce que la demostración del primado del algún término contradictorio es un principio solamente estructural y ella en ningún momento se queda congelada, siempre está en movimiento: “[...] le matérialisme est ce qui structure la contradiction en fixant stratégiquement la place de ses termes: la dialectique est ce qui contredit la structure, en pensant la contradiction des places, la non-fixité de l’assignation des termes. Le premier sens du mot «principal», qui se réfère aux phénomènes stables de domination, est en fait essentiellement son sens matérialiste. Il doit être dialectisé”³³².

El estudio de la dialéctica no se puede quedar únicamente en su determinación estructural porque se sostendrían incoherencias. El término principal de la contradicción señala que la burguesía es la clase dominante, cuando en realidad la lucha de clases es el motor de la historia aunado al análisis del proceso de contradicciones.

La contradicción principal designa la doble naturaleza de cada uno de sus términos, cuando se aprende la correlación de un término con otro, en la cual hay un término que se escinde del otro, entonces, también invita a un pensamiento de la escisión, que por su misma configuración está escindido. La escisión de cada término está en una relación de dominación y subordinación y a su vez en cada término está contenida la negación de este estado. La evidencia histórica señala que hay dos fuerzas primordiales en la que subsisten los pueblos imperialistas o capitalistas, pero los pueblos han querido la liberación de estos

³³² *Ibid.*, p. 65. El materialismo es aquello que estructura la contradicción fijando estratégicamente el lugar de sus términos; la dialéctica es aquella que contradice a la estructura, pensando en la contradicción de plazas, la no fijeza de asignación de términos. El primer sentido de la palabra “principal” es aquel que se refiere a los fenómenos estables de dominación, de hecho, es su sentido materialista. Él [principal] debe ser dialectizado.

sistemas dominantes han perecido, aunque para combatirlos han buscado la revolución u alguna otra forma de subversión. La revolución implica el cambio de lugares y de fuerza, si el proletariado se vuelve más fuerte que la burguesía, el proletariado ocupará el lugar dominante. Por ello, “principal” en su desarrollo dialéctico se divide, se escinde y se cambia en su contrario y el proletariado puede devenir como aquel término dominante.

De ahí que “La vérité d’un concept dialectique ne réside jamais dans un seuls de ses sens, mais dans la souple mouvement contradictoire de ses deux sens opposés. Le concept complet sera donc la unité contradictoire du structural et du tendenciel”³³³. El pensamiento dialéctico no se constituye de forma unilateral, toma como punto de partida la co-determinación que ejerce los términos de una contradicción, en otras palabras la contradicción determina recíprocamente a los términos de su misma contradicción. Para Badiou la evidencia de la lucha de clases demuestra que algún término de la contradicción ocupa el lugar principal, marcará la tendencia de la contradicción, a pesar de que los términos contradictorios se determinan recíprocamente, y que ontológicamente y metafísicamente constituye una estructura bilateralmente igual. En la contradicción entre burguesía y proletariado, la burguesía es el término principal, ocupa un lugar mayor en la contradicción y por tanto es el término hacia el cual tiende la contradicción.

Toda contradicción asigna un lugar a la contradicción principal y a la tendencia de esta misma, entre los términos de la contradicción se asigna la dialéctica del lugar dominante y el lugar dominado. Es la dialéctica de la fuerza y la “plaza” que plantea la idea de que hay una lógica dentro de esta dialéctica.

El problema de la teoría de la contradicción antiguamente algunos autores de corte hegeliano planteaban que en la dialéctica de la contradicción era posible sostener una idea de la resolución de la contradicción, pero sin plantear la solución, recordando la hipótesis que sostiene que la resolución de la contradicción consiste en la síntesis de los términos contradictorios. La lógica del cambio de “plazas” ofrece una alternativa a esta pregunta.

La contradicción a través del cambio de lugares (*places*) conforme la contradicción principal: “Refonte de la totalité, c’est-à-dire rupture qualitative du processus, si l’un des termes de la place dominante de la contradiction s’empare irréversiblement de la place dominante; achèvement du processus lui-même dans la suppression réciproque des deux

³³³ *Ibid.*, p. 68. “La verdad de un concepto dialéctico jamás reside en uno solo de sus sentidos, pero infundida de su movimiento contradictorio de sus dos sentidos opuestos. El concepto completo de lo principal entonces será la unidad contradictoria de lo estructural y de lo tendencial.”

termes, si la symétrie des forces ne permet pas le changement des places. La résolution d'une contradiction exige que quelque chose disparaisse".³³⁴

Este planteamiento teórico es llevado al presupuesto de la revolución en donde existe una lucha entre el proletariado y la burguesía, el punto es que el cambio de "plazas" implica la destrucción del antiguo lugar, es la teoría de la muerte. En la contradicción principal entre burguesía y proletariado el término principal es la burguesía, lo tiene las siguientes consecuencias: la burguesía ocupa la "plaza" dominante y el lugar del proletariado está sometido a la "plaza" de la burguesía, en realidad es una lógica de "plazas" que se rige por un pensamiento dialéctico entendido como pensamiento de la contradicción (Badiou lleva la contradicción a un nuevo terreno) anudado a un pensamiento materialista. Lo que permite concebir que toda contradicción es disimétrica y plantear la posibilidad de que el proletariado ocupe el lugar dominante.

1.- Si el proletariado ocupa la fuerza chocará con la fuerza burguesa 2.- Si el proletariado logra imponer su fuerza impondrá también su "plaza" sobre la "plaza" burguesa, 3.- Si hay un cambio desigual de lugares desiguales la "plaza" antiguamente dominante cambiará y con ello la burguesía y sus disposiciones: Estado burgués, política burguesa, ley burguesa 4.- Para Badiou lo antiguo tiene que desaparecer, la revolución implica la muerte de la burguesía.

En una contradicción disimétrica hay una asignación de "plazas" que obedece al término principal que pasará a ocupar el término secundario, pero entonces el lugar, la "plaza" y todas sus implicaciones tendrían que desaparecer para que realmente el término que era dominado ocupe su lugar.

La résolution d'une contradiction inclut, disions-nous, la part de la mort. Pour qu'advienne la totalité neuve, le processus différent, la scission d'une autre unité, voici que tombe, déchet du mouvement, un fragment du réel. C'est toute la rationalité de l'expression militante: les poubelles de l'histoire. Résoudre, c'est rejeter. L'histoire a d'autant mieux travaillé que ses poubelles sont mieux remplies. «Aufhebung», dit Hegel, pour désigner le passage de l'ancien au nouveau: annuler et conserver. On peut traduire «relève». Autre chose, qui cependant se tient dans la continuité. Ce qui meurt advenant à soi-même dans son autre. «Aufhebung», pour nous, doit être scindé: le prolétariat est bien la relève de la bourgeoisie, mais non pas au sens où dans

³³⁴ *Ibid.*, p. 71. "Resultado de la totalidad, es decir ruptura cualitativa del proceso, si uno de los términos de la plaza dominante de la contradicción se apodera de la plaza dominante. Acabamiento del proceso mismo en la supresión recíproca de dos términos, si la simetría de fuerzas no permite el cambio de plazas. La resolución de la contradicción exige cualquier cosa desaparezca."

le soir des usines, l'équipe de nuit relève l'équipe du jour, ni même au sens de la relève des générations. Car de la bourgeoisie considérée comme ultime héritière de l'histoire des exploités, il ne restera, pour finir, absolument rien. Et les maoïstes relèveront le P. C. F. dans la classe ouvrière, non par le compagnonnage critique et parasitaire des trotskistes, mais par la destruction matérielle de l'existence dirigeante des révisionnistes.³³⁵

La *Aufhebung* hegeliana, es el primer antecedente de la resolución de la contradicción, implica la idea de anular y conservar, lo que se anula queda conservado. Pero aquello que muere, en cierto modo adviene en su otro, queda relevado por ese otro. Quizá, para designar la resolución de la contradicción sea la mejor palabra “relevo”. El proletariado en caso de sublevarse contra la burguesía y obtener la victoria lo que hace es relevar a la burguesía.

Al asumir que la contradicción se resuelve en forma de “relevo” modificando tanto lo cuantitativo como lo cualitativo de la situación. Por ejemplo, si se toma una de las contradicciones invariantes en la historia de la humanidad como lo es el antagonismo de clases, una de las verdades de esta contradicción son los diferentes modos de explotación que se han establecido, esto sería el elemento objetivo de la contradicción; pero a su vez deja subsistir la conciencia social que se concretaría en las formas comunistas, es decir, el elemento subjetivo de la contradicción.

La resolución de la contradicción pensada sólo en la lógica de “plazas” únicamente abarcaría su lógica objetiva, por la siguiente cuestión: la lógica de “plazas” es entre la “plaza” dominante y la “plaza” dominada e implicarían la lógica de su cambio, pero si se piensa en los términos ideológicos de una revolución sería dejar de lado la lógica subjetiva y muchos temas no podrían ser comprendidos en su entereza si se olvida esto.

³³⁵ *Ibid.*, p. 72. “La resolución de una contradicción incluye, se decía, la parte de la muerte. Porque adviene la totalidad nueva, el proceso diferente, la escisión de otra unidad, he ahí que cae, **residuo** del movimiento, un fragmento de lo real. Es toda la racionalidad de la expresión militante: los residuos de la historia. Resolver es rechazar. Por tanto, la historia trabaja mejor que sus poscritos, mejor son reemplazados ‘*Aufhebung*’ lo usa Hegel para designar el pasaje de lo antiguo a lo nuevo: anular y conservar. Puede traducirse como relevar. Es decir, que sin embargo se conserva en la continuidad. Aquello muere adviniendo a sí mismo en su otro. ‘*Aufhebung*’ debe ser escindida para nosotros: el proletariado es el relevo de la burguesía, pero no en el sentido de la tarde de fábrica, el equipo de la tarde releva al equipo de día, ni en el sentido de relevo de generaciones. Pues la burguesía considerada como última hereda de la historia de los explotadores, no quedará nada, para finalizar, absolutamente nada. Y los maoístas relevaron el P.C.F. en la clase obrera, no por el compañerismo crítico y parasitario de los trotskistas, pero por la destrucción material de la existencia dirigente de los revisionistas”.

Sin la lógica de “plaza” no se entendería que las prácticas de opresión son parte de los sistemas de dominación, porque solamente se tomará en cuenta cómo podrían cambiarlos.

La lógica de “plazas” implica la lógica de las fuerzas, lo que ofrece una directriz hacia lo subjetivo. Entonces: “Nous avons dit: une mutation qualitative exige une réponse á la question: Qu’est-ce qui meurt? Où est la part déchue du réel?”³³⁶. ”

Una vez asumida la resolución de la contradicción hay que pasar al proceso secundario de contradicciones que depende de otra lógica diferente a la de la disimetría que plantea la lucha proletariado contra la burguesía. El otro tipo de contradicción lo muestra la guerra entre dos países imperialistas que tienen la misma fuerza, su contradicción es simétrica. Si se toma en cuenta que la lógica de “plazas” implica un cambio tanto objetivo como subjetivo, pero no lo comprende por sí mismo. Por ejemplo, en el imperialismo francés y el imperialismo alemán de 1914, ambos querían ocupar el lugar del adversario, la victoria de uno o de otro implicaba la inversión de “plazas” y la lucha de fuerzas, pero a final de cuentas de “plazas” y fuerzas simétricas. Entonces la contradicción se somete bajo la ley unilateral de “plazas” y la estimación de fuerzas. Considerando esto bajo un pensamiento concreto, la estimación de fuerzas se desarrolla en el pensamiento de lo cuantitativo que se anuda a un pensamiento de lo homogéneo, en el caso de la guerra entre estos países imperialistas se calcula quién tiene más soldados, más armas, los aliados más poderosos. Pero los factores de las fuerzas morales y el apoyo de masas por sí mismos son factores de invencibilidad. Todos los procesos revolucionarios muestran que la lógica de la guerra imperialista es exterior a toda aspiración popular. Para Badiou las tres inspiraciones de corte popular a lo largo de la historia son: 1.- que las naciones quieren su independencia contra los colonialistas; 2.- las naciones quieren la liberación contra los imperialistas; 3.- los pueblos quieren la revolución contra los burgueses imperialistas. Entonces, la guerra imperialista sería un proceso secundario de contradicción y secundario en su lógica “plazas” porque estructuralmente no cambian radicalmente, sólo mueren hombres en guerra. La contradicción que plantea la guerra interimperialista implica sólo un estudio cuantitativo de su cambio de “plazas” porque solamente se queda con el lado objetivo, pero es un hecho que no hay nada de más en el concepto cuantitativo de relación de fuerzas que aquello que se da en la lógica de “plazas”, esto quiere decir que en la lógica de fuerzas no

³³⁶ *Ibid.*, p. 77. “Se había dicho: una mutación cualitativa exige una respuesta a la pregunta: ¿Qué es aquello que muere? ¿Dónde está la parte perdida de lo real?”

hay nada más allá que en la lógica de plazas. Aún así el estudio que propone la articulación de la lógica de fuerzas y la lógica de “plazas” no puede reducirse a determinar las condiciones de fuerza

La guerra interimperialista en apariencia es antagonista, lo cual supondría que su contradicción también lo es, pero estructuralmente sería simétrica. En su propia lógica de fuerzas y en su lógica cuantitativa solamente entrañan una inversión en la relación mecánica del cambio de “plazas”, lo que sería sólo una estructura de la contradicción. Sin embargo, una contradicción de proceso primario tendría el siguiente esquema: el imperialismo contra los pueblos del mundo.

El proceso primario de contradicción tiene la característica de ser disimétrico porque la fuerza de los pueblos no pueden evaluarse por un pensamiento cuantitativo, esto quiere decir que si una nación sumamente poderosa militarmente con un Estado fortalecido en todas sus instituciones represivas y se enfrenta a la fuerza de una sublevación, lo cuantitativo no podrá en ningún momento determinar de quien es la victoria porque el poder subversivo en términos cuantitativos son inferiores a la fuerza del Estado, pero en términos cualitativos seguramente son superiores. Esto es una contradicción disimétrica que no puede ser sólo atendida por la lógica de “plazas”. Metafóricamente es la situación de David contra Goliat ¿Cómo el débil por la fuerza puede vencer al gigante? ¿Cómo es posible que una revolución pueda triunfar sobre un Estado poderoso? : “Les grands principes de la guerre populaire: primat du politique sur le militaire, appui des masses comme facteur principal, programme de révolution démocratique et populaire, direction du prolétariat, etc., rendent raison de la constitution, à l’un pôle du processus, d’un terme dont l’hétérogénéité même garantit l’inéluctable croissance victorieuse”³³⁷.

El proceso disimétrico no es esquematizable porque simplemente es un proceso cualitativo el cual no puede ser apresado por la lógica de “plazas” (que constituye un pensamiento cuantitativo) que a su vez no podría apresarse en su justa dimensión a la dialéctica de la fuerza, por ello la fuerza exige otro principio de correlación que exige la discontinuidad del proceso interno de escisión. La escisión del conflicto de fuerzas más

³³⁷ *Ibid.*, p. 85. “Los grandes principios de la guerra popular: primado de lo político sobre lo militar, apoyado de masas como factor principal, programa de revolución popular, dirección del proletariado, etc., permanecen en razón de la constitución, a uno de los polos del proceso, de un término en donde la misma heterogeneidad garantiza la ineluctable creencia victoriosa”.

Allá de la fuerza dominante y la fuerza dominada porque la fuerza reclama un pensamiento diferencial que en verdad escape del pensamiento combinatorio.

La guerra interimperialista se explica por una combinatoria de plazas que estaría en lado de lo cuantitativo, mientras que la guerra revolucionaria implica la refundación completa del sistema de plazas. Por su misma naturaleza la contradicción secundaria implica que las escisiones que son simetrizadas por el mismo proceso que las define, permuta “las plazas” y a todo lo heterogéneo le asigna el lugar de la muerte, mientras que en un proceso primario de contradicción hay una simetría sin parangón en el proceso de escisión, refunda el sistema de plazas y acaba con la antigua lógica de ocupación de plazas.

Lo que le importante es la contradicción primaria y sus implicaciones de este proceso, porque “le processus primaire par excellence, c’est la révolution prolétarienne”³³⁸. En el esquema de la revolución hay que destruir lo viejo para poder fundar un nuevo orden. Es decir, el proletariado no tendría que ocupar la plaza de la burguesía, sino que destruirla completamente usando la fuerza.

IV.II Los antecedentes del acontecimiento desde la ideología

El pensamiento del acontecimiento se teje en la teoría de la ideología y está en juego el acontecimiento político, que no es otro que el de la revuelta o la subversión, aquí es sospechoso en *De l’ideologie* se recusa el concepto de Revolución y elige el de subversión. La problemática surge desde la óptica del marxismo, materialismo dialéctico y dialéctica materialista. Si bien es cierto que a partir de Marx se puede comprender que la historia la hacen las masas y la lucha de clases es el motor de la historia, faltaba comprender más a fondo la lógica de la dialéctica que se genera en la lucha de clases, entre la burguesía y el proletariado y sus aliados. Entre estos polos hay una contradicción enorme, pero no obstante hay un polo dominante que rebasa por mucho al otro. En la historia que ha sido motorizada por la lucha de clases: uno de los polos más débiles logra imponerse sobre el polo más fuerte a partir de la revuelta. Algo que a primera vista parece ilógico, es dónde se necesita de una explicación que no sólo se nutra de la teoría marxista en sus dos vertientes, sino de una que lleve más allá las consecuencias de la lucha de

³³⁸ *Ibid.*, p. 87. “El proceso primario por excelencia es la revolución proletaria”.

clases. El primer efecto que fue campo de investigación fue la contradicción en la lucha de clases y sus consecuencias.

La ideología de las luchas de clases amerita una teoría sobre las ideologías de ambos términos de la contradicción. Es decir, cómo ambos términos de la contradicción tienen su propia ideología. Entonces la cuestión es: ¿Cuál ideología tiene la razón para imponerse sobre la otra ideología?

Hay dos ideologías, la del proletariado y la del burgués. Con ello Badiou busca oponerse a la tesis althusseriana que postula que sólo hay sujeto interpelado por la ideología dominante. No es así, se podría decir que el proletariado y las masas son los primeros en convertirse en sujeto cuando se constituyen como partido de clase, porque constituyen una filosofía de partido y una visión política que elabora las masas. Si se toma como punto de partida la teoría de la ideología, ésta pasa por una constitución subjetiva, la cual le pertenece a un sujeto.

Para Althusser sólo existe la ideología que construye la clase dominante y que únicamente la ideología dominante es la que puede interpelar a los individuos en sujetos. La que plantea su alumno existe una ideología del proletariado que no sólo se piensa desde el lado del inconsciente y de lo imaginario y sí desde sus relaciones materiales

La teoría sobre la ideología althusseriana es revisionista porque supone que no hay otra ideología mas que la dominante, pero lo que discute la propuesta badiouana es que también hay una ideología que se forma a partir de las clases explotadas. Así como hay una ideología de la burguesía así también hay una ideología del proletariado. Se dice que la teoría althusseriana es revisionista porque no considera el proletariado. Esto debido a que deja de ser materialista en cuanto ignora por completo cómo opera la realidad de la ideología, tal y como lo señala en su observación crítica a Althusser sobre la pareja ciencia e ideología que fue elaborada en el 68 despegada de toda realidad.

La ideología se definía en relación con el concepto de ciencia y no en relación con la lucha de clases, es como querer explicar el espacio tiempo curvo sólo con la física clásica, y no en sinergia con la teoría de la relatividad. Si se opone el criterio de “ciencia” al criterio de la ideología no parece erróneo sostener que si la ideología difiere de la ciencia, es porque hay un rasgo que no es científico, es un rasgo imaginario, la ideología está del lado de lo imaginario y se opone al de la ciencia. Pero el mayo francés de 1968 revela que hubo una lucha de masas con una fuerte oposición ideológica, es la lucha del marxismo leninismo contra el revisionismo, la raíz de esta lucha no se encuentra en el desarrollo de una epistemología, sino en el seno mismo de las luchas populares. La teoría

de Althusser reduce la ideología a un mecanismo de ilusión, pero en la visión de Badiou no es un mero mecanismo de ilusión, sino que es un real que nace en la lucha de las clases explotadas contra los burgueses. Badiou contra argumenta las tesis althusserianas a partir del escrito marxista sobre la *Ideología alemana*³³⁹, donde Marx y Engels proponen que hay una falsa consciencia que circula en la ideología. De ahí que en las tesis althusserianas la falsa consciencia se identifique con el imaginario. Se crítica directamente las tesis de la ideología y los aparatos ideológicos del Estado.

Esta crítica señala que el concepto general de ideología es independiente de los procesos concretos, por ello desprendido de la naturaleza de las luchas de clases y por lo tanto de la naturaleza de las ideologías, lo que supondría que la ideología sólo puede nacer de la lucha de clases. La distinción entre ciencia e ideología es transhistórica; porque la ideología dominante funciona como si estuviera en una sociedad sin clase, pero en la realidad está inscrita en una sociedad de clase. La ideología tiene la función de control y de mantener a los individuos en un lugar dónde pueden seguir siendo explotados. mantiene estable las relaciones de producción.

La ideología interpela a los individuos en sujetos. Esto sucede cuando existe la representación de la relación de lo imaginario de los individuos sobre sus prácticas sociales. Es decir, ella al ser una representación de la relación las prácticas sociales de los individuos los está configurando en cierto sentido y los pone en cierto lugar imaginario de la ideología. Pero, lo que los configura como sujetos es la constante lucha de clases y la posición que adoptan los individuos frente esta lucha.

La crítica badiouana es dura, la teoría althusseriana sólo estudia las instancias de la ideología, más no su proceso de contradicción, porque no es el estudio teórico de la dialéctica de sus contradicciones inherentes, entendiendo que la dialéctica concebida por Badiou es un estudio de las contradicciones inherentes a la lucha de clases. Para él, Althusser llevó a cabo el proyecto que no es ni materialista ni dialéctico porque es una concepción formalista y sociológica que no considera el contenido de la lucha de clases.

Dicha teoría no es considerada materialista porque no hay relación interna entre la ideología y su base material. Esto es visible cuando se define a la ideología como una representación de la relación imaginaria de los individuos en la práctica social, ella queda enmarcada en el reflejo del imaginario social y no en las relaciones reales, como lo podría

³³⁹ Cf., Karl Marx y Federico Engels, *La ideología alemana*, 4ª edic. trad. Wenceslao Roces, Buenos Aires, Ediciones pueblos unidos, 1973.

ser la consciencia práctica de sujetos. Es un síntoma fuerte de la concepción althusseriana, el hecho de que sus postulados sobre la ideología la lleven a quedarse del lado de lo imaginario, esto ocasiona que el discurso sobre la ideología se constituya como un aparato conceptual cerrado que es fácil de oponer a un concepto de ciencia que no esté ligado a lo imaginario, sino a lo concreto. Badiou retoma la interpretación de Engels de la cual deduce que la ideología no toma fuerza del proceso de pensamiento puesto que no es interna a ella misma, su fuerza viene de la práctica histórica de clase. Tomando prestado el vocabulario de Engels y Marx se podría decir que la ideología tendría su fuerza del lado del pensamiento. Al comparar las instancias propuestas por Engels y por Althusser, él interpreta que en el texto de Engels la instancia de la ideología está del lado del pensamiento y de ahí nazca su actividad.

En un sentido estricto en la *Ideología Alemana* el pensamiento es el lugar de las ideas, más no su motor, no puede decirse que el lugar (el pensamiento) produzca la actividad (ideología), el principio de movimiento viene de las prácticas reales, es decir de la fuerza material. Para Badiou el pensamiento es un lugar vacío porque en él no reside la fuerza debido a que es el lugar donde se desplazan las fuerzas históricas. La ideología se conformaría por partes, las cuales son movidas por fuerzas motrices sociales. Es por eso que cuando una ideología desconocida transita por este lugar vacío y ésta es acompañada de un olvido es cuando se produce una falsa consciencia. Por el contrario:

L'ideologie est de part en part mise en mouvement par des «forces motrices» réelles, et c'est cette réalité qu'elle dispose et reflète, fût-ce dans l'élément de la fausse conscience. Autrement dit: l'illusion s'attache de, non aux idées elles mêmes, qui ne peuvent procéder de rien d'autre que du réel, mais à la représentation de leur autonomie. L'illusion idéologique, c'est l'idéalisme philosophique: affirmer l'existence d'une force intrinsèque de la pensée, là où la pensée se divise d'avec les forces matérielles qui lui prescrivent son mouvement ³⁴⁰.

Entonces, la interpretación sobre el pasaje de la falsa consciencia de *La ideología alemana*, se refiere a las formas de representación, pero no en su contenido. El problema

³⁴⁰ Badiou Alain, *De l'ideologie, Les années rouges*, p.117. “La ideología en cada una de sus partes es puesta en movimiento por “fuerzas motrices” reales, y esta realidad que dispone y refleja, fundiendo el elemento de la falsa consciencia. En otras palabras: la ilusión se une, no en las ideas mismas, que no pueden proceder de otro lugar que lo de lo real, pero sí a la representación de su autonomía. La ilusión ideológica, es el idealismo filosófico: afirmar la existencia de una fuerza intrínseca del pensamiento, ahí donde el pensamiento se divide con las fuerzas materiales que le prescriben su movimiento.”

de las pequeñas burguesías corruptas que se forman en las cúpulas sindicales, hasta aquí es muy claro que en las formas en las que se “representan” los ideales de las masas pueden desvirtuarse por ciertas prácticas deshonestas; la falsa conciencia sería aquella representación que desvirtúa la lucha de las masas y del proletariado, sea un jefe sindical, un líder revolucionario o un libertador. Que hay una falsa conciencia de las luchas sociales en las cúpulas sindicales o en los distintas jerarquías de cualquier movimiento de lucha emancipadora, no implica que sus ideas como la de la igualdad y justicia sean falsificables, lo que es falsificable es la conciencia que tienen sobre las ideas justas; por ello operaría una falsa conciencia en la ideología mas no que la ideología sea en sí misma una falsa conciencia, que al ser falsa sea imaginaria; los ideales son reales e impulsados por la fuerza de los movimientos emancipadores, como lo sería el mayo francés de 1968, la Revolución francesa, la Revolución China, la liberación de esclavos por Espartaco. Incluso se podría sostener que los elementos de la falsa conciencia más que apuntar a hacia lo imaginario apunta hacia prácticas reales que tienen un lugar muy concreto en algún momento de la historia y no necesariamente con lo imaginario, entonces, incluso los elementos de la falsa conciencia son organizados por fuerzas exteriores al pensamiento y no a las leyes de lo imaginario.

Otro vector cuestionable de la teoría althusseriana sobre la ideología es la ley interna del cambio de las relaciones de fuerza ideológicas. Si las ideas son impulsadas por un factor externo a ellas mismas, y se realiza una teoría sobre la mera ideología sin tomar en cuenta los factores externos que impulsan las ideas se construiría una metafísica.

Badiou crítica el artículo de Althusser *Marxisme et Humanisme* en el cual se expone la función ideológica en dos sentidos; uno apunta a la sociedad de clase y el otro apunta las sociedades sin clase y se consideraba a la URSS. En dicho artículo faltaría explorar la lucha ideológica, la contradicción y la revolución porque son objetos del materialismo dialéctico, además para sostener una postura marxista la ideología se constituye en las transformaciones ideológicas y no en los distintos estados de dichas transformaciones. Las transformaciones de las ideologías si se observan desde un aspecto concreto y real se caerá en la cuenta de que están llenas de contradicciones, los diferentes elementos que conforman la ideología, por ello su estudio implica comprender sus procesos contradictorios de las diferentes transformaciones reales. Además, la ideología debe de ser ligada al devenir de una escisión.

En *El Capital* se afirma que el reducir la ideología al nudo de lo real es insuficiente,³⁴¹ la explicación más justa sobre la ideología sería aquella que se engendre sobre la base de realidades materiales de la historia, es decir, hacer uso del método materialista para realizar un estudio científico de la ideología. Tomando esta orientación de corte marxista la crítica a Althusser sostiene que al dejar la ideología como un mecanismo imaginario cerrado invierte la recomendación de Marx y desvirtúa todo estudio sobre la ideología.

En *Teoría de la contradicción* la ideología se rige por las leyes de la contradicción y por las leyes de escisión. Muchas veces los ideales burgueses son practicados por elementos del proletariado que están sometidos por el burgués. Sería de la siguiente forma: si un proletariado “X” toma la idea de explotación de raíz burguesa y la ejerce sobre sus camaradas, ese proletariado “X” está en contradicción con los ideales del proletariado, pero a su vez habrá otros elementos del proletariado que contradigan dicho ideal de explotación, lo mismo puede ocurrir con los burgueses, tener ideas a favor de las máximas del proletariado. Incluso se puede decir que hay una ideología dominante y que por lo mismo toda ideología dominante se encuentra en contradicción con alguna ideología. Esa es la clave, sólo puede ser dominante una ideología porque hay otra que se le resiste, y ésta plantea una contradicción con la ideología dominante. Entonces, hay una contradicción radical entre la ideología dominante y la que se resiste a ella, pero en ambos términos de la contradicción hay una que es mayor, hay contradicciones internas de cada lado, lo que llevaría a explicar porque un explotado puede “representar” ciertos ideales burgueses o la inversa. La naturaleza de la ideología es contradictoria nace de la constante lucha de clases. Entonces, la ideología depende de un proceso histórico, lo que se opondría a la tesis althusseriana que sostiene que la ideología tiene un carácter transhistórico.

Si ella tiene dicho carácter es fácil suponer que hay una ideología dominante por parte del Estado burgués, por lo que se ignoraría la ideología de los oprimidos: “La simplicité totalitaire de l’idéologie chez Althusser, fonctionnant sur la force de ses mécanismes imaginaires internes, organisée par l’État comme fonction extérieure aux

³⁴¹ Capítulo XXV del capital.

contradictions de classe, rend impensable l'existence et la spécificité des formes de manifestation concrètes de l'idéologie prolétarienne»³⁴².

Si bien Badiou critica que la teoría de la ideología althusseriana no se basa en condiciones reales de lucha, él por principio tiene que sostener dónde sí se encuentra un lazo entre lo real de la lucha de clases con el plano ideológico. Este lazo es el punto de vista de lo obrero y lo popular, es decir, *el punto de vista de las clases explotadas que tienen las experiencias y las prácticas inmediatas de liberación*, las cuales son el origen de toda ideología. Los individuos son los que soportan las relaciones reales de explotación y opresión por lo que tienen una sensibilidad de su condición. Cada conjunto de individuos tiene una representación diferente, lo que crea una escisión, no importando aún si estas representaciones son sistematizadas o no habrá una división. La realidad histórica de estas clases es el proceso de división de la representación como sectores explotados y oprimidos que tiene consecuencias prácticas, es decir, si un sector de la clase obrera considera que es necesario sublevarse en la revuelta, o incluso el sector que decide aceptar que la dominación es necesaria, la representación se objetiva en diferentes prácticas. Las representaciones de las relaciones de explotación van desde la aceptación hasta las revueltas. Badiou entiende que la práctica que sucede espontáneamente es la revuelta porque no estaba prevista en el discurso dominante. Cuando sucede una revuelta las formas de representación (prácticas) se encuentran en una contradicción completamente evidente con las representaciones y prácticas de la clase dominante.³⁴³

El conflicto ideológico espontáneo comienza siempre con la ideología dominante porque propone formas de representación totalmente sistematizadas en las cuales se propone la colaboración de la clase, pero esto no sólo ha de entenderse en este sentido, que la ideología dominante busca una colaboración sin más de las clases explotadas, lo

³⁴² Badiou, *De la ideologie*, *Les Années Rouges*, *op. cit.*, p. 122. “La simplicidad totalitaria de la ideología en Althusser, funciona sobre la fuerza de sus mecanismos imaginarios internos, organizados por el Estado como función exterior a las contradicciones de clase, permanece impensable la especificidad de las formas de manifestación concretas de la ideología proletaria”.

³⁴³ Cf., Cerdeiras Raúl J., “Una política de la no representación” en *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, núm. 15, p. 51-87. En este artículo se discute las ideas de representación, presentación e impresentación. Resulta interesante que la filosofía política se ha comprendido en el término de representación. Mientras que si se piensa en términos que exceden la representación, como políticas de emancipación, ha subvertirse la política del concepto de representación tanto en la teoría como en la práctica.

que hace la clase dominante para organizar a las masas es asumir la contradicción entre ella y las clases explotadas, reabsorbiendo el carácter antagónico que tiene la clase dominante sobre las clases dominadas. La operación es esta: si hay una clase social instalada en la plaza de poder en la que opera la ideología dominante, ésta tratará de representar las diferencias en el plano de la identidad, si hay diferencias radicales entre una clase y otra esto se debería que es el curso natural de la historia. La diferencia estaría reglada casi providencialmente o naturalmente. Incluso las clases dominantes tienen como propaganda la práctica de la igualdad abstracta para tratar de camuflar las grandes diferencias de las clases sociales. Por ejemplo, el derecho burgués postula que todos son iguales ante la ley, cuestión abstracta que es muy difícil de lograr y que se aleja de una igualdad social. Que se postule una igualdad abstracta quiere decir que se mantienen las diferencias antagónicas como las relaciones de explotación, y únicamente se hace referencia a una igualdad que sólo se encuentra en un plano conceptual, todos conocen la declaración de los derechos humanos, todo hombre es igual en derecho frente a la ley, pero esta igualdad no lo protege de la explotación. O la igualdad del sufragio por el cual todos pueden votar, pero es casi imposible que un ciudadano tenga las mismas ventajas que un gobernante o un magnate esté en condiciones de igualdad con un obrero que percibe el salario mínimo en las periferias de la Ciudad de México. De ahí que en la lucha espontánea de los explotados: “la révolte est en effect irréprésentable, puisqu’elle affirme pratiquement l’antagonisme, et exige l’égalite concrète au sein même des rapports sociaux.”³⁴⁴ Es irrepresentable en la ideología de los explotadores porque ellos no conciben otra forma de establecer las relaciones sociales. La ideología que se sustenta en la revuelta tiene como ley la excepción, porque ella exige que la revuelta pueda pensarse a sí misma y con ello asuma su papel en la lucha de clases. La revuelta busca un cambio verdadero y para ello es necesario que invierta los valores de la ideología dominante, que pueda pensarse a sí misma, es la condición de su excepción, si no se piensa a sí misma no sería una revuelta excepcional porque no sabría su papel en la revuelta. Si bien la ideología dominante tiene sus propios cánones y son los que imperan en la representación de las ideas, la revuelta como contra regla no tiene representación en esta ideología porque no era una práctica presente. La revuelta es la que hace presente la representación de los ideales de las clases explotadas.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 126. “En efecto, la revuelta es irrepresentable porque ella afirma prácticamente el antagonismo y exige la igualdad concreta en el seno mismo de las relaciones sociales”.

En una ideología dominante hay un término que domina sobre otro, hay una relación dialéctica, por eso es una afirmación sin sentido cuando se postula que la ideología dominante se sostiene por sí misma y que es eterna e independiente, lo cual la llevaría a estar separada de la práctica de clase, mientras que únicamente en los conflictos la práctica ideológica aparece en su verdad, que no es otro que el conflicto entre la ideología de la clase dominante y la ideología de la clase explotada, esta verdad es su lazo dialéctico. Por ello, la ideología no podría estudiarse sólo del lado dominante, la teoría de la ideología no es unilateral. Es cierto que la ideología dominante permea a las diferentes clases sociales, a cualquier individuo inmerso en un conjunto de prácticas sociales y de explotación, pero lo que hace falta es entender que la acción de la ideología dominante se constituye en un proceso de contradicción, sólo puede ser dominante si hay una resistencia, lo dominante domina lo que se resiste. “La domination idéologique n’est pas compréhensible que dans son engagement contre ce qui lui résiste. Son contenu, en transformation incessante est déterminé par les fluctuations concrètes de la résistance, les nouveautés que elle engendre, le point de vue de classe qu’elle affirme. Aucune loi formelle de la domination ne peut rendre compte de ces transformations”³⁴⁵. La ideología se comprende en el seno de la contradicción y al formarse en el conflicto de la lucha de clases tiene que remitirse a lo real que será la transformación de la ideología, no será tangible la ley de la transformación de la ideología. Por ejemplo, en el mayo del 1968 se localiza una fuerte resistencia de las ideas de las masas explotadas contra los ideales de las clases dominantes, incluso en las mismas masas explotadas es difícil concebir otras ideas que no sean representadas por la ideología dominante. La resistencia se opone a las ideas dominantes, pero las ideas de los oprimidos no son representables para la ideología dominante. Por ello, la resistencia a las representaciones de la ideología dominante se da en la revuelta que es un campo que rebasa la paradoja de lo dominado y la resistencia de los dominados. La clase dominante cuando enfrenta una revuelta intenta volver a dominar sobre las ideas que la contradice camuflándose con las ideas de la resistencia, pero a su vez manteniendo el control sobre las clases explotadas. Cambia sus formas de representación, más no su dominación, busca re-absorberlas al orden de la explotación.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 133. “La dominación ideológica sólo es comprensible en su lazo con aquello que resiste. Su contenido está transformación incesante es determinado por las fluctuaciones concretas de la resistencia, de las novedades que ella engendra, el punto de vista de clase que ella engendra. Alguna ley forma de la dominación no puede dar cuenta de sus transformaciones.”

El problema es que la resistencia es por parte del sector débil contra un sector fuerte, las masas explotadas contra el Estado burgués. El Estado burgués posee más fuerza, pero sólo en términos cuantitativos, habría que averiguar qué es lo que pasa en los términos cualitativos. El punto consiste en indagar cuáles son los alcances de la revuelta, ella como se había mencionado es una lucha entre el Estado y las clases explotadas. En ella se juega el deseo del pueblo de no ser un punto oprimido, para Badiou el pueblo en revuelta tiene como prioridad que no exista el Estado como forma de poder burgués. Lo que busca el pueblo es alguna forma de poder que no sea la del Estado que oprime en función del capital, entonces la revuelta explícitamente busca una forma de nueva de poder, un no-Estado. “[...]la révolte invente sur ce qui doit exister entre l’État et le non-État. Le peuple aspire au pouvoir, la révolte sait aussi de quelle dictature plébéienne elle a besoin. Tout le marxisme est suspendu à la forcé affirmative de la révolte révolutionnaire des masses”³⁴⁶. El asunto de esto consiste en cómo el polo más débil (el proletariado) pasa a vencer a polo fuerte (La burguesía)

La ideología surge de la fuerza de la revuelta. En la fuerza de la resistencia siempre hay ideas nuevas que escapan a la ideología dominante y por ello están en contradicción con ella. Una idea que contradice la ideología dominante plantea una nueva forma de poder proveniente del pueblo mismo y que no es el Estado. En la fuerza del pueblo mismo hay una contradicción muy fuerte entre la fuerza popular y las ideas nuevas que surgen de la resistencia, situación anudada a el hecho de que el proletariado y sus aliados buscan una nueva forma de poder posible; es el problema del comunismo.

Hay un conjunto extenso de ideas que pertenecen a la ideología dominante y que sirven para su representación que siempre vincula prácticas sociales muy concretas y que busca la explotación de las masas y del pueblo. Hay otras ideas que se oponen a la ideología dominante y no por ello son ideas de la revuelta, pero sí de una cierta “resistencia” (por ejemplo la idea del aborto propuestas por las clases sociales desprotegidas) a la ideología dominante, que postula un discurso sobre la vida y lo negativo del aborto para “la vida”, lo cual no impide que la ideología dominante las absorba en un futuro debido a que: “La domination se développe dans sa division ininterrompue d’avec ce qui lui résiste, et c’est pourquoi, en effet, ell est incessamment

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 136. “La revuelta inventa aquello que debe existir entre el Estado y el no-Estado. El pueblo aspira al poder, la revuelta sabe óptimamente lo que la dictadura del pueblo necesita. Todo el marxismo es suspendido a la fuerza afirmativa de la revuelta revolucionaria de masas”.

variable dans ses contenus apparents. Ces contenus toutefois sont inaptes à plier à leur loi le noyau de classe de la résistance.”³⁴⁷

La ideología dominante tiene muchas facetas y muchas tendencias que nacen de la contradicción de aquello que las resiste. La ideología dominante se apropia de los contenidos que le son contrarios, por lo cual ella sigue ejerciendo su dominación, pero bajo el amparo de otro discurso. De ahí que la ideología dominante sea tan variopinta en sus discursos pero el fin siga siendo el mismo. La evidencia es que estos contenidos realmente no operan en beneficio de las clases explotadas, es decir, siempre se le opondrá alguna resistencia y por ello son ineptos e inaptos para romper el nudo de la resistencia. En otras palabras, aunque la ideología dominante absorba los discursos que le resiste serán insuficientes para extinguir la “resistencia” porque sólo son formas aparentes que en su contenido buscan algún significante de dominación. Pero “Toute victoire de la résistance des opprimés, toute victoire populaire sur un point particulier, se divise ainsi en son utilité immédiate d’une part, sa valeur de concentration idéologique, de dérèglement des principes mêmes de la domination d’autre part.”³⁴⁸

Cuando hay lucha de clases también está en juego la lucha ideológica, la cual tiene un carácter contradictorio que lleva a un proceso de división y escisión, tal como lo plantea la teoría badiouana de la contradicción. En el cual la contradicción mayor es operada por la ideología dominante y la contradicción menor por la ideología dominada, esto sería su lógica: la ideología dominante absorbe las ideas del discurso de la resistencia para incorporarlo en sus diferentes formas de representación, pero cuando una idea de los oprimidos, del pueblo, de las masas logra imponerse contra la ideología dominante, dicha victoria debe concentrarse como acción concreta, es decir, debe practicarse al pesar de la ideología dominante, su utilidad inmediata. Su valor de concentración ideológica es importante porque se impone contra el polo dominante; también si es una idea propia de la resistencia se opondrá a los principios de los ideales de dominación. Por ejemplo, cuando en tiempos de Marx se ganó que la jornada laboral se redujera a diez horas, hecho

³⁴⁷ Badiou Alain, *Les Années Rouges*, op. cit., p. 138. “La dominación se desarrolla en su división ininterrumpida de aquello que le resiste, y es por esto, en efecto que ella es incesantemente variable en sus contenidos aparentes. Estos contenidos, sin embargo, son inaptos a desplegar a su ley el nudo de clase de la resistencia.”

³⁴⁸ *Ibid.*, p “Toda victoria de la resistencia de los oprimidos, toda victoria popular sobre un punto particular, por un lado, también se divide igualmente en su utilidad inmediata, por el otro su valor de concentración ideológica”

que iba contra los principios de explotación burguesa. Entonces, en este sentido se ve que la ideología surge de una lucha entre la burguesía y las diferentes clases sociales. “Le moteur du processus de la lutte idéologique, processus qui est l’essence de l’idéologie elle-même, est donc bien la lutte de classes au sens précis où l’agent universal des transformation, est la révolte révolutionnaire des masses.”³⁴⁹

La revuelta es la base práctica de la resistencia a la ideología dominante, pero también es la base de sus transformaciones, porque la ideología dominante se resiste a la resistencia misma, y en la acción de resistirse a la resistencia provoca que los aspectos de su propia ideología vayan cambiando, en este sentido se puede sostener también que quienes hacen la historia son las masas, porque en su lucha contra la clase dominante de fuerza el cambio en la prácticas sociales y en sus representaciones.

La resistencia a la ideología dominante puede configurarse conformando un punto común de lucha, conjuntar sus energías en la legitimidad fragmentaria de una nueva concepción del mundo. En esta lógica la resistencia entra en el elemento de la dominación por ello en la *división*, mientras exista una dominación y una resistencia a la dominación se engendrará una lucha de ideas. Siempre habrá alguna forma de representación que trate de asumir o acabar con la ideología en disputa, todo depende de qué le sirva conservar o acabar con la ideología opuesta al vencedor de la lucha de clases. La clase burguesa no puede soportar la idea de la igualdad de ingresos económicos y la idea de la inexistencia de la propiedad privada, a toda costa tratará de acabar con tales ideales. La lucha de clases tiene su correlato ideológico que se somete a la teoría de la contradicción dialéctica.

La resistencia que logra oponerse a la ideología dominante de la burguesía es el comunismo. Como tal no hay en la historia de la humanidad un movimiento “ejemplar” de algún cambio ideológico, hay luchas históricas que tienen elementos de una lucha ideológica fuerte y también tienen elementos del sistema contra el que se sublevaron, lo que hay son varios hechos históricos que dan testimonio de que hubo una lucha.

La resistencia que provoca un cambio ideológico no necesariamente se encuentra en alguna de las clases (esclavos, campesinos o proletarios), sino más bien la resistencia puede atravesar cualquier clase y convertirse en el signo distintivo de esa clase. La resistencia es una característica que se da en cualquier clase oprimida.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 141. El motor del proceso de lucha ideológica, proceso que es la esencia de la ideología misma. Es en un sentido muy preciso la lucha de clases en el sentido preciso donde el agente universal de transformación, es la revuelta revolucionaria de masas.

Lo que hace falta es detectar de qué elementos se compone una resistencia que en realidad cambia a la ideología dominante sin importar si es el “lumpen proletariado” el que lleva a cabo la resistencia o el sector campesino, sino que: “toutes les grandes révoltes de masse des classe exploitées sucesives (esclaves, paysans, prolétaires) trouvent leur expression idéologique dans des formulations égalitaires, antipropriétaires et anti-étatiques, qui constituent les linéaments d’un programme communiste. La resistance idéologique s’affirme ici dans sa connexion positive à la guerre des gueux ³⁵⁰. Ella es una lucha antagónica entre el explotador y el explotado, de ahí que si hay un polo que está oprimiendo al otro, la invariante de la lucha será aquella que busque abolir dicha desigualdad y hará todo lo posible para que esta desigualdad no subsista. Por ello, para Badiou la lucha que acaba con esta desigualdad en realidad son invariantes comunistas con valores universales. Las luchas por la igualdad concentran una aspiración universal que libera de todo principio de explotación y opresión. Lo cual en un sistema capitalista nace entre las masas y el Estado que está en sinergia con la clase dominante porque él siempre está operando según la ideología dominante. El Estado siempre tiene una misma estructura general que está orgánicamente ligada a la existencia de clases, de dominación y explotación. Esto explica porque siempre las revueltas lo que hacen es tratar de ocupar el lugar de Estado, porque él siempre vigila el estatuto de la propiedad privada y su derecho sobre ella para el mundo burgués, entonces la ideología comunista al tratar de cambiar las cosas derribando al Estado, también luchan contra esta ideología, la idea de comunismo resiste a dichas representaciones burguesas. Una resistencia legítima se compone: de invariantes comunistas, una lucha realmente antagónica contra el Estado burgués y contra la propiedad privada.

« Une idéologie surgie sur la base d’une vaste révolte populaire est:
-toujours relativement ancienne dans ce forme ;

³⁵⁰ *Ibid.*, p. 148. “Todas las grandes revueltas sucesivas de masa de clases explotadas (esclavos, campesinos, proletarios) encuentran su expresión ideológica en las formulaciones igualitarias, anti propietarias y anti-estáticas, lo que constituyen los lineamientos de un programa comunista. La resistencia ideológica se afirma aquí en su conexión positiva a la guerra de los ‘miserables’”

- invariante dans les éléments généraux de son contenu programmatique spontané; nouvelle selon le type de liens qui s'établit entre elle et la classes révolutionnaire du moment³⁵¹.

IV.III El acontecimiento político y el sujeto

Théorie de la contradiction y *De l'ideologie* planteaban que la dialéctica y la teoría de la contradicción aún están en falta de una teoría que explique el surgimiento de la Revolución como una excepción, en *Théorie du sujet* ya no se aborta el problema de la Revolución, parece relanzarlo. El problema filosófico consiste en que la excepción por su misma naturaleza no puede ser explicada, entonces los aparatos conceptuales sean filosóficos o políticos en el momento que tratan de explicar la excepción se dan cuenta de que ya no es excepción si ella misma es explicada porque era previsible. De la dialéctica hegeliana se reconoce que hay un elemento que tiene que ver con la fuerza y obedece a un carácter subjetivo que conformará una tesis en torno al acontecimiento político, y es que el acontecimiento pasa por la “fuerza”. En esta etapa se criticaría la idea del sujeto trascendente, metafísico o “sustanciafísico”. Jacques Lacan propondría toda una teoría de lo subjetivo, de cómo es que *l'être parlent* o el *parlêtre* se subjetiva, para ello ofrece toda una suerte de invenciones teóricas que describen el efecto subjetivo como lo es “lo imposible”, lo real, la topología de las entidades no entiamórficas—aquellas superficies que no tienen un reflejo en el espejo—, los conceptos de “angustia” y “coraje”. Con estas entidades lacanianas se intentaba construir una nueva teoría que diera cuenta de la Revolución en su aspecto subjetivo. *Théorie du sujet* postula la categoría de sujeto en sinergia con la de acontecimiento político tomando prestados conceptos, jergas filosóficas, o elementos de otras disciplinas. Se transgrede dichos conceptos para poder decir lo imposible del acontecimiento y se toma distintas hebras de distintos linajes para hilar lo imposible que hace nudos con los hilos y hebras con su decir y escribir.

³⁵¹ *Ibid.*, p.153. “Una ideología surgida sobre la base de una vasta revuelta popular es; siempre relativamente antigua en su forma; / -invariante en los elementos generales de su contenido programático espontáneo; novedad según el tipo de lazos que se establece entre ella y las clases revolucionarias del momento”.

Théorie du sujet se centra en la siguiente cuestión ¿Cómo surge el efecto de sujeto? Pero “le livre n’est pas un reponse à la question: le sujet qu’est-ce que c’est?”³⁵². Por consecuencia, al no responder qué es el sujeto se demarca de la forma tradicional de responder las cuestiones filosóficas que le plantea la cuestión de la Revolución, tiene que hilar las ideas de una forma diferente para obtener resultados diferentes, es decir, trenza los conceptos, realiza una clara transgresión conceptual. Sin transgresión no hay posibilidad de pensamiento.

La dialéctica hegeliana auxilia la construcción de la categoría del sujeto que a su vez es investida por la categoría de “lo real” bajo el estigma de la Revolución misma.

IV.III.I El surgimiento del sujeto

Hay un sujeto en la subversión: “la révolte est raison, la révolte est sujet”³⁵³. La insurrección organizada por la razón que representa y ejerce el partido de clases, es la insurrección del proletariado contra el Estado. En *De l’idéologie* postula la existencia de ideas universales que guían la lucha organizada de las masas. Son subversiones que tratan de conquistar las “invariantes comunistas”, los ideales de justicia, la dictadura del proletariado, pero también de la dialéctica de su especificidad³⁵⁴. La Revolución y los movimientos obreros plantearían nuevas ideas y su insurrección una nueva “lógica de lugares”³⁵⁵ que permite construir un nuevo lugar (*horlieu*). Por ello, primero se basa en

³⁵² *Entretiens I. 1981-1996*, París, Nous, 2011, p. 57. “El libro no es una respuesta a la pregunta ¿Qué es el sujeto?”

³⁵³ *Ibid.*, p. 21: “la insurrección es razón, la insurrección es sujeto” *Cf.*, *Ibid.*, p. 25. Y “Théorie de la contradiction”, en (Badiou Alain, *Les années Rouges*, París, Éditions du Seuil, 2012, p. 16.)

³⁵⁴ *Cf.*, Badiou Alain et Balmès François, *De l’idéologie*, pp. 97- 98.

³⁵⁵ *Cf.*, *Ibid.*, p. 100. En *Théorie du sujet* hay cinco acepciones que podrían confundirse: *lieu*, *place*, *placement*, *esplace* y *horlieu*. Estos términos jamás serán sinónimos, sostener su sinonimia sería un grave error metodológico porque son usados con un significado diferente. *Lieu* denota el espacio de un lugar, que puede ser el del sujeto u otra entidad. Hay dos tipos de espacio: uno previo al acontecimiento (*place*) y otro propio del acontecimiento (*horlieu*). Por ello, el lugar (*lieu*) del sujeto es en todo caso un sobre-lugar (*horlieu*). El espacio previo, el cual se constituye por la dialéctica proletariado-mundo capitalista se le llama *place*, éste denota simplemente el espacio que pone la actividad predominante del capitalismo sobre el proletariado. La mayoría de las veces no se utiliza *place* para describir el espacio del sujeto, de tal modo que en *Théorie du sujet* se hace una referencia a la lógica de “places”, lógicas del espacio del mundo capitalista que en gran medida se soporta por la contradicción interior del proletariado. *Placement*,

una lógica de la contradicción que representa la lucha del proletariado desde el seno del mundo burgués. La *contradicción* deriva del hecho de que el proletario está en lucha contra el mundo burgués, pero a su vez está inscrito en él, de tal forma que el sujeto revolucionario se escinde a sí mismo. La lógica de la contradicción que es revestida de los aportes de Marx, Lenin y Mao y de Badiou mismo se halla enmarcada dentro de la dialéctica clases-masas, lo que significaría el carácter formal del proletariado en la historia, he aquí la herencia marxista. El proceso de la lucha de clases/masas, siempre aparecerá bajo la forma de contradicciones específicas³⁵⁶, resultado de la lucha entre el Estado burgués capitalista y el proletariado. Éste devendría una subjetividad de clase revolucionaria³⁵⁷, teniendo como fuente de su fuerza la explotación a la que es sometido, la Revolución implica un trabajo que ya no es la explotación sino la labor de su emancipación de carácter universal. Recordando las palabras de Marx cuando en *Zur Kritik der hegeleschen Rechtsphilosophie. Einleitung* (*Crítica de la filosofía del derecho*

simplemente quiere decir: actividad específica por la cual se ocupa un espacio, es decir, el espacio ocupado por la actividad del mundo capitalista que impone un espacio al proletariado. El *esplace* es un espacio ampliado por la fuerza del Estado que choca contra el *horlieu* del sujeto. Al *horlieu* también se llega por la subversión de la lógica de plazas del mundo capitalista, en la cual el proletariado está en contradicción consigo mismo, es decir, está emplazado en el mundo capitalista por su propia contradicción. Por ello se propone la siguiente traducción para los distintos conceptos de espacio que usa Badiou. *Lieu* = lugar (el lugar), *horlieu*= sobre-lugar (neologismo que describe con más propiedad el lugar del sujeto político) que aquí será traducido por hiperlugar. *Place*= Plaza, (el espacio del mundo capitalista en el cual el proletariado se encuentra en contradicción consigo mismo, aquí no hay ningún sujeto); *placement* =emplazamiento (la actividad específica por la cual se ocupa un espacio determinado); *esplace*, se traducirá por Esplacio, que o significará: espacio redimensionado por la potencia del Estado. El caso de *place* se traduce como plaza debido a que Corominas Joan y José A. Pascual (*Diccionario Crítico Etimológico Castellano e Hispánico*, Vol. IV ME-RE, Madrid, Gredos, 1993, p. 576) y Alain Rey en (Petit Robert, París, le Robert, 2012, P. 1915-196) señalen que ambas palabras, tanto en el español como en el francés, provienen de la misma raíz latina *Plattea*, pero en el español ‘lugar’ sirve para designar aquel espacio ocupado para una actividad al igual que en el francés. Aquí, se trata de un ámbito filosófico que, aunque parte del diccionario lo rebasa. Por ello, *place* se traduce como plaza, y en el cuerpo del texto, cuando se usa la palabra plaza, pero hace referencia a *place*, se anota entre paréntesis *place* o *places*, para precisar el uso y origen que se le da en el texto citado y no confundirse con el uso de *lieu* (lugar)

³⁵⁶ Hallward Peter comenta la idea de Badiou acerca de la división de clases y de los partidos que las representan; a su vez los partidos son representados por jefes. A lo que responde Badiou : “Aujourd’hui cette idée n’a plus aucune utilité” Cf., Hallward Peter, “Sujet et volonté dans la philosophie d’Alain Badiou”, en Vodoz Isabelle et Tarby Fabien, *Autour d’Alain Badiou*, París, Germina, 2011, p. 308.

³⁵⁷ Badiou Alain, *De la idéologie, op. cit.*, pág. 118

y del Estado de Hegel. Introducción) sostiene que la emancipación del proletariado padece a la justicia en sí y es la emancipación universal en sí del hombre³⁵⁸. A esta idea de emancipación Badiou a lo largo de toda su obra le llamará invariantes comunistas y universales. Ellas al anudar su fuerza en su organización superan la contradicción entre el Estado burgués y el proletariado y sus aliados.

Hegel es el *maître* del pensamiento sistemático de la contradicción. Lenin mediante la lectura de la *Ciencia de la lógica* relanzaría la dialéctica hegeliana en la comprensión de la Revolución, y a su vez pensaría la escisión, entendida como el buclaje dialéctico que prohíbe la identidad absoluta, pues todo lo que existe es diferenciable, como lo mostró la *Ciencia de la lógica* en el pasaje de la nada, ella está diferenciada y deviene su opuesto.

La dialéctica hegeliana puede pensar los lugares que dispone la insurrección del proletariado, por ello sus contradicciones y escisiones. Ellas en el proceso dialéctico tienen un lugar definido, tal como lo muestra la realidad de las subversiones. En una lucha real se da lo que es una reorganización de plazas (*places*) que dispone la misma subversión. Cuando en la Revolución francesa es decapitado Luis XVI y los nobles que ostentaban el poder de la monarquía absoluta transfieren el poder al gobierno popular. Este cambio requirió el uso de la fuerza subversiva de carácter cualitativo por lo que no puede quedar del lado de lo cuantitativo. En un proceso subversivo la fuerza de la contradicción es la que pone el contenido efectivo de los procesos y distribuye las plazas que han de ocupar los personajes de la contradicción.

De ahí que Badiou necesite regresar a Hegel para poder construir una teoría del sujeto y rechace la crítica de Marx que sostiene que la dialéctica hegeliana está mistificada, para él la dialéctica hegeliana es materialista porque en el momento que conecta la *Ciencia de la lógica* con el ser está anudando inmediatamente con el devenir, mismo que explicará el mundo óntico y el cambio histórico. En esa vertiente de la *Ciencia de la lógica* se deduce la dialéctica de la Revolución o de la subversión. Pero se considera aquí que Hegel involucraría a la dialéctica en una relación mucho más honda con la Revolución francesa y no sólo la estructura del sujeto subversivo en la dialéctica del *Etwas und ein Anderes* (Algo y un otro). Pero por el momento se mostraría la interpretación badiouana.

³⁵⁸ Marx Engels, Werke I, p.388.

IV.III.II El origen hegeliano de la teoría del acontecimiento de Badiou

Como se mostró arriba la teoría del sujeto está vinculada con la teoría del acontecimiento como Revolución, y ella a su vez está entrelazada con la dialéctica hegeliana. Badiou presenta el punto profundo de esta unión en el seminario titulado “Todo lo que es de un todo lo obstaculiza en tanto se incluye en él”, exposición datada el 7 de enero de 1975. La hipótesis es: “Il y a dans Hegel, et c’est ce qui fait de la fameuse histoire de la gangue et du noyau une douteuse énigme, deux matrices dialectiques. C’est le noyau lui-même qui est fendu, comme ces pêches, du reste irritantes a manger, dont un coup de dents fêle aussitôt l’objet dur interieur en deux moitiés pivotantes”³⁵⁹.

Así, la dialéctica hegeliana es materialista porque no es aceptable que exista un núcleo dialéctico y una envoltura idealista. En la *Ciencia de la lógica* el ser trata de tener una correlación con la realidad, por ello hay que deshebrar la dialéctica hegeliana de la siguiente forma:

a) Une Matrice dialectique couverte par le vocable d’aliénation; idée d’un terme simple qui se déploie dans son devenir-autre, pour revenir en soi-même comme concept achevé.

b) Une matrice dialectique dont l’opérateur est la scission, le thème : il n’est d’unité que scindée. Sans le moindre retour sur soi, ni connexion du final et de l’inaugural. Pas même le « communisme intégral » comme retour, après l’extériorisation dans l’État, au concept dont le « communisme primitif » serait l’immédiateté simple.

Encore n’est-ce pas si simple, loin de là³⁶⁰.

³⁵⁹ Badiou Alain, *Théorie du sujet, op. cit.*, p. 21. “Hay en Hegel dos matrices dialécticas. Y es lo que hace la famosa historia de la envoltura y el núcleo un dudoso enigma. Es el nudo mismo que está separado, como en esos duraznos, del resto de los irritantes a comer, entonces, un golpe de dientes quiebra también el objeto duro interior en dos mitades pivotantes”.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 22.” A) una matriz dialéctica cubierta por el vocablo de alineación; idea de un término simple que se desarrolla en su devenir-otro, para regresar en sí-mismo como concepto acabado. /b) Una matriz dialéctica donde el operador es la escisión, el tema: es únicamente la unidad escindida. Sin el menor retorno sobre sí, sin conexión del final ni de lo inicial. No es lo mismo el ‘comunismo integral’ como retorno, después la exteriorización en el Estado, al concepto de ‘comunismo primitivo’ sería simple inmediatamente. /Todavía no es tan simple, lejos de ahí”

Se parte de la noción del “algo” de la *Ciencia de la lógica* en el apartado del ser-ahí³⁶¹, donde la noción del “algo” consiste en engendrar la dialéctica de lo uno y de lo múltiple, de lo finito e infinito. De esta operación teórica lo que le interesa es el porqué la cualidad antecede a la cantidad puesto que: “So ist die Qualität überhaupt nicht vom Dasein getrennt, welches, nur bestimmtes, qualitatives Sein ist”.³⁶² Lo que tomará Badiou es que de lo “Uno” no se puede decir nada sin su cualidad ni su fuerza. Para él, lo “uno” expresa cualquier existente que pueda ser contado en un sentido primigenio.

El origen del punto subjetivo se encuentra en el salto de lo cuantitativo a lo cualitativo, pues en dicho salto se encuentra uno de los abismos filosóficos más grandes de la filosofía. Éste consiste en que la realidad y el pensamiento filosófico pareciera que están escindidos, pero no es así, en la *Ciencia de la lógica* en la nota uno de la cualidad se cuestiona cómo es que lo ideal puede ser efectivo y claramente es sinónimo de realidad. En la tradición filosófica Hegel señala que el concepto de “dios” era el equivalente al de realidad y cómo este concepto en la literatura teológica se colocó del lado de la cualidad, es decir, discute con toda la tradición qué es lo primero en la existencia, y la respuesta es que la cualidad es primera, puesto que sólo tiene existencia en relación con lo otro y consigo misma, la cualidad es algo que se engendra a sí misma y es una de las primeras determinaciones. Badiou retoma la discusión de “dios”, pero claramente él le llama lo “uno”, que vendría a significar la realidad en su unidad, por ello observa que Hegel trata de generar lo múltiple a partir de lo “uno”, no obstante el paso de lo “uno” a lo múltiple necesitó de un impulso milagroso, por ello de “dios”, lo que entendería como *coup de force*, es decir, interpreta que los pasajes de la *Ciencia de la lógica* y la dialéctica hegeliana necesitan de la fuerza, lo que quiere decir que desde la determinación más abstracta como la nada para pasar por la contradicción al devenir necesitan de la “fuerza”, misma que no es postulada por Hegel, pero sí señalada por la contradicción, la negatividad y la efectividad. El filósofo francés postula que el sujeto necesita de la fuerza y se encuentra a uno de los más grandes aparatos teóricos que necesitan de la fuerza de cabo a rabo, sería razonable que acudiera a Hegel.

³⁶¹ Cf., Hegel W.G.F, Werke 5, *Wissenschaft der logik, Wissenschaft der logik I*, 1ª edic., Shurkamp, Francfórt, 1986. pp. 115-148.

³⁶² *Ibid.*, p. 123. “Así, la cualidad en general no está separada de la existencia que es únicamente un ser determinado y cualitativo”.

En el pasaje *a. Etwas und ein Anderes*³⁶³ (a. Algo y un otro) la dialéctica señala que “algo” no puede ser concebido sin el otro, pero son diferentes aunque exista el traspaso de diferencias entre uno y el otro término. Se interpreta que a lo largo de la dialéctica el “dos” es el que dota de su concepto al “uno”. El “dos” es una metáfora de la diferencia, de lo múltiple, de lo que se escinde. La dialéctica de Hegel consistiría en pensamiento de la escisión, de ahí que el “algo” se sostiene en su proceso del algo y del otro³⁶⁴.

En este proceso hegeliano guarda un secreto que consiste en ocultar que el “algo” ya está en un movimiento pre estructurado, ya parte desde una escisión primera, el ser y la nada. El “algo” estaría afirmado dos veces, debido a que la alteridad no tiene ningún soporte cualitativo. Lo cual se interpretó de la siguiente forma:

Ceci ne diffère de cela que par l'énoncé de la différence, par le placement littéral. On pourrait nommer cette stase infime de la contradiction la stase indicielle. Il y a A, et il y a A, (lire : « A tel quel » et « A à une autre place », la place p que distribue l'espace de placement , soit P).

C'est le même A deux fois nommé, deux fois placé.

Cela va suffire amplement à ce qu'ils se corrompent l'un l'autre³⁶⁵

A significara el “algo” sea en su pura identidad abstracta, es decir, suspendida del buclaje dialéctico, Pero a su vez A en tanto “algo” también es su potencia de repetición y de su diferenciación, el “algo” en su devenir dialéctico deviene “otro”. El punto arquimédico para esta operación es el postulado del lugar del sujeto que implica la dialéctica de la Revolución. El término *p* es el que reenviará A a toda una suerte de “emplazamientos”, puesto que *p* emplaza.

Esta es la forma en la que trata de expresar el algo en sí y el y el algo para otro, lo que refleja la unidad de dos categorías en sus determinaciones, siendo específica la unidad entre la teoría y la práctica³⁶⁶. El punto es como se puede explicar el proceso de

³⁶³ Cf., *Ibid.*, p. 125-135.

³⁶⁴ Cf., Badiou Alain, *Théorie du sujet*, *op. cit.*, p. 23. Los términos que utiliza Badiou en francés para *Etwas* es *quelquechose*, algo en español, y para *ein Anderes*, *autre chose* en francés, otro en español.

³⁶⁵ *Idem.*, p. 24: “Esto no difiere de aquello más que por el enunciado de la diferencia, por el emplazamiento literal. Se podría nombrar esta estasis ínfima de la contradicción importante. Hay A y A_p (leer ‘A tal cual’ y ‘A tiene otro lugar’, el lugar p que distribuye el espacio de emplazamiento sea P). Es la misma A dos veces nombrada, dos veces emplazada. Esto bastará ampliamente a que ellos se corrompan uno a otro”.

³⁶⁶ Cf., *Idem.*, p. 24.

diferenciación de A, del “algo”, lo que implica develar su dialéctica, lo que importa de ella es su proceso de escisión. Se podría decir que la escisión de A tiene un lugar de emplazamiento, por lo cual A es la vez A y A_p , donde p es el espacio en el cual se da el emplazamiento, por lo que podría leerse en jerga dialéctica. El “algo” está emplazado y se determina por el “otro” pero a su vez por sí mismo. El “algo” (*Etwas* la *quelque chose*) teniendo en consideración que es también *quelque chose pour-autre* en francés puede ser emplazado *innúmerables veces* En la *Ciencia de la lógica*, la propia negatividad genera las diferencias y en este sentido A_p es infinita, porque puede haber $A_{p1}, A_{p2}, A_{p3}...$ De lo dicho se deriva la siguiente fórmula: $A = (A A_p)$, que expresa que A es igual a sí misma y al emplazamiento de ella en el circuito de la diferenciación es infinito³⁶⁷. El emplazamiento sería catapultado por la fuerza de los términos contradictorios. Pero aquí el término emplazamiento refiere a un lugar. “Notez bien que ce n’est pas forcément spacial, géométrique. Une reduplication puet être temporelle, voire fictive”³⁶⁸. Este esquema podría leerse con otra profundidad, A como su ser ontológico y A_p su ser óptico. A como su ser puro y A_p como su ser emplazado. El punto es que hay una contradicción entre lo que es A en tanto su ser puro y el emplazamiento en el que tiene lugar, es decir, entre su ser y el “todo” correlacionado. La dialéctica divide A mediante la contradicción entre A y P. es decir, entre el existente y su lugar. La operación dialéctica badiouana dice que A funda su ser efectivo como escisión.

El punto más medular de la operación dialéctica es lo siguiente: hay una fuerte contradicción entre A y P opuesta en un sistema de plazas. Así ha de prevenirse al lector que Badiou utiliza la lógica del “algo” para describir los movimientos revolucionarios.

De ahí del algo se extraiga el punto subjetivo no es otro que el de la Revolución:

Le vrai contraire du prolétariat n’est pas la bourgeoisie. C’est le monde bourgeois, c’est la société impérialiste, dont, notons-le bien, le dit prolétariat est un élément notoire, en tant que force productive principale, et en tant que pôle politique antagonique. La fameuse contradiction prolétariat – bourgeoisie, c’est un schéma limité, structural, qui laisse échapper la torsion du Tout dont le prolétariat comme sujet trace la force. Dire prolétariat et bourgeoisie, c’est s’en tenir à l’artifice hégélien : quelque chose et autre chose. Et pourquoi ? Parce que le projet du prolétariat, son être interne, ce n’est pas de contredire la bourgeoisie, ou de lui scier les pattes. Cet projet, c’est le communisme, et rien d’autre. C’est-à-dire l’abolition de tout lieu où peut se

³⁶⁷ Cf., *Ibid.*, p. 24.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 25. “Nótese que el [emplazamiento] no es forzosamente espacial geométrico. Una reduplicación puede ser temporal, ficticia”.

disposer quelque chose comme prolétariat. Le projet politique du prolétariat, c'est la disparition de l'espace de placement des classes. C'est la perte, pour le quelque chose historique, de tout indice de classe³⁶⁹.

Con ello basta para entender que la dialéctica hegeliana podría pensar el lugar del proletariado en la lucha contra la burguesía y los lugares que dispone el “sujeto revolucionario” que pasa por la fuerza en su contradicción contra la burguesía.

La existencia de A en tanto término escindido, se determina a A es A_p , según el efecto de la plaza capitalista que sería P, recordando que A representa al proletariado.

El proletariado está escindido aunque es una polaridad contra la burguesía, puesto que el binomio proletariado/burguesía no es maniqueo, por ejemplo, si supone un movimiento proletario es muy probable que algunos elementos de ese movimiento estén realmente comprometidos con las causas que impulsa al movimiento, pero es más probable que dentro de dicho conjunto exista un sector corrupto que practique claramente las ideas burguesas y por lo cual busque acabar con el mismo movimiento aún siendo parte del proletariado.

Pese a que el proletariado tiene escisiones internas, es él quien debe tomar la cabeza de la Revolución³⁷⁰ que se ejemplifica con la siguiente fórmula: “Si $A = (AA_p)$, c'est détermine par l'effet indiciel de P sur A. Nous écrivons donc: $A_p(AA_p)$, première écriture de la détermination de la scission, premier algorithme de l'unité des contraires”.³⁷¹ Ella trata describir el concepto de *Bestimmung* que se traduce en español como determinación, y para el autor francés ella en su recorrido se determina por aquello que ella unifica. Es

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 25. “El verdadero contrario del proletariado no es la burguesía, es el mundo burgués, es la sociedad imperialista, entonces, nótese bien, la palabra proletariado es un elemento notorio, en tanto que fuerza productiva principal, y en tanto que polo político antagónico. La famosa contradicción proletariado-burguesía, es un esquema limitado, estructural, que deja escapar la torsión del todo, entonces el proletariado como sujeto traza la fuerza. Decir proletariado y burguesía es atenerse al artificio hegeliano: algo y otro ¿y por qué? Porque el proyecto del proletariado, su ser interno, no es contradecir la burguesía, o impedir su desarrollo. Este proyecto es el comunismo y no otra cosa, es decir, la abolición de todo lugar donde se puede disponer de algo como un proletariado. El proyecto político del proletariado es la desaparición del espacio de emplazamiento de clases. Es la pérdida por el otro histórico, de todo índice de clase”.

³⁷⁰ *Cf.*, *Ibid.* 26

³⁷¹ *Ibid.*, p. 27. “Si $A = (AA_p)$, está determinado por el efecto indicial de P sobre A. Entonces nosotros anotaremos: $A_p(AA_p)$, primera escritura de la determinación de la escisión, primer algoritmo de la unidad de los contrarios”.

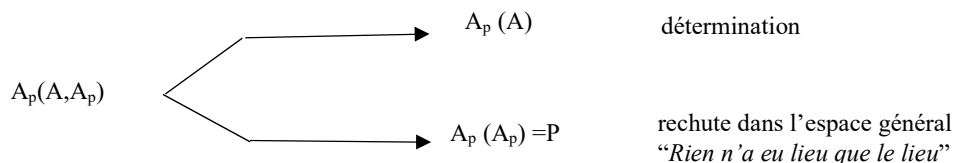
el pasaje dialéctico que consiste en que la unidad se soporta en sus contrarios y en su ser otro, y precisamente es lo habría de entenderse como determinación: *lo que define soportándose en la contradicción y en su ser otro.*

El proletariado siempre es la unidad contradictoria de él mismo, y de cómo existe su inversión burguesa específica, esto sería representado por los revisionistas modernos, el Partido Comunista Francés (PCF), los sindicatos, todo aquel que realmente funcione como un índice del capitalismo, aunque se coloque del lado del proletariado, podría decirse que el capitalismo burocrático cumple esta función. La unidad de los contrarios del proletariado es determinada por el espacio burgués, pero a su vez el proletariado dispondrá, si es que logra subvertir la plaza capitalista, de un nuevo lugar que podría llamarse nueva burguesía burocrática de Estado, éste es uno de los problemas de la Revolución, quienes toman el poder pasan a ser una nueva forma de burguesía. Entonces, se puede esquematizar los lugares que dispone la lucha entre el proletariado y la burguesía y su desplazamiento “Donc, , A= classe ouvrière, P société imperialiste actuelle, nous donne : A_p = révisionnisme moderne, et l’algorithme : $A \rightarrow (AA_p)$, où s’indique que ce qui détermine l’actualité dialectique du prolétariat aujourd’hui, c’est son épuration interne d’avec le révisionnisme moderne”.³⁷²

Así mediante la comprensión de la determinación (*bestimmung*) aplicada al entendimiento del conflicto entre burguesía y proletariado, Badiou postula que hay dos sentidos de la determinación, uno es la determinación dialéctica escrita $A_p(A)$ lo que quiere decir es que hay sectores del proletariado que están determinados por la nueva burguesía revisionista. El otro sentido, la forma específica que se adapta a la clase obrera del espacio burgués e imperialista se denomine P, así en el combate el proletariado mismo deviene revisionista, no obstante sostiene la pose como partido opuesto a la burguesía, no obstante que la determinación convoca el espacio de emplazamiento y la alteridad general de P donde p es el índice para A de igual modo que podría escribirse $A_p(A_p) = P$ lo que quiere decir es que el proletariado influenciado por las ideas y prácticas del capitalismo es enfrentado a otro sector del proletariado determinado por el capitalismo de tal forma que la que impera es la plaza capitalista. Ahí una operación de escisión $A_p(A)$ que lleva

³⁷² *Idem.* p. 27: “Entonces, A= clase obrera, P sociedad imperialista actual, resulta: A_p = revisionismo moderno, et l’algorithme $A \rightarrow (AA_p)$ donde se indica que aquello que determina la actualidad dialéctica del proletariado actualmente, es su depuración interna del revisionismo moderno.”

a la determinación, pero A tiene en sí misma su propia determinación, esto se ilustra de la siguiente forma:



Esquema tomado de *Théorie du sujet*.³⁷³

Del esquema de la lucha entre el proletariado y la burguesía se deduce que hay una recaída en el espacio general, habla de un corto circuito en el buclaje dialéctico. De ahí pasará a deducir dos conceptos de corte ontológico pueden ir al meollo del movimiento de lo subversivo y los lugares que ella dispone.

Esta ontología consiste en sostener que la contradicción comanda la diferencia, mas no que la diferencia es la que dispone la contradicción. Si quisiera explicar la diferencia entre A y A_p , su diferencia es ordenada por la contradicción que hay entre la fuerza de A y el espacio de emplazamiento. Donde A_p es un índice de A. Cualquier cosa que exista está escindida, en pocas palabras le es inmanente la contradicción.

Por el lado de la determinación se concibe a partir del término indexado $A_p(A_p, A_p)$, la determinación aunque se da en correlación es sólo un índice.

La escisión de la determinación tiene dos posibilidades, una nueva determinación o las recaídas. En lo nuevo se tendría $A_p(A)$ y por el lado de la recaída $A_p(A_p) = P$.

Las aportaciones de Badiou explican el “lugar” (lieu) del espacio de emplazamiento que designará el espacio de aquello que lo estructura. La fuerza se opone al lugar de emplazamiento, pero es abstracta, ella no es estructural, se podría decir que la fuerza al disponer un lugar “a-topológico” recibirá el nombre de *horlieu* que bien se podría traducir como “hiperlugar”. “La dialectique, dans l’arène à odeur de sciure du combat categoriel, C’est le horlieu contre l’espace”³⁷⁴.

Las vicisitudes por las cuales atraviesan la lucha de clases lleva a los diferentes procesos de recaída, es decir, que si en un proceso de subversión hay elementos burgueses

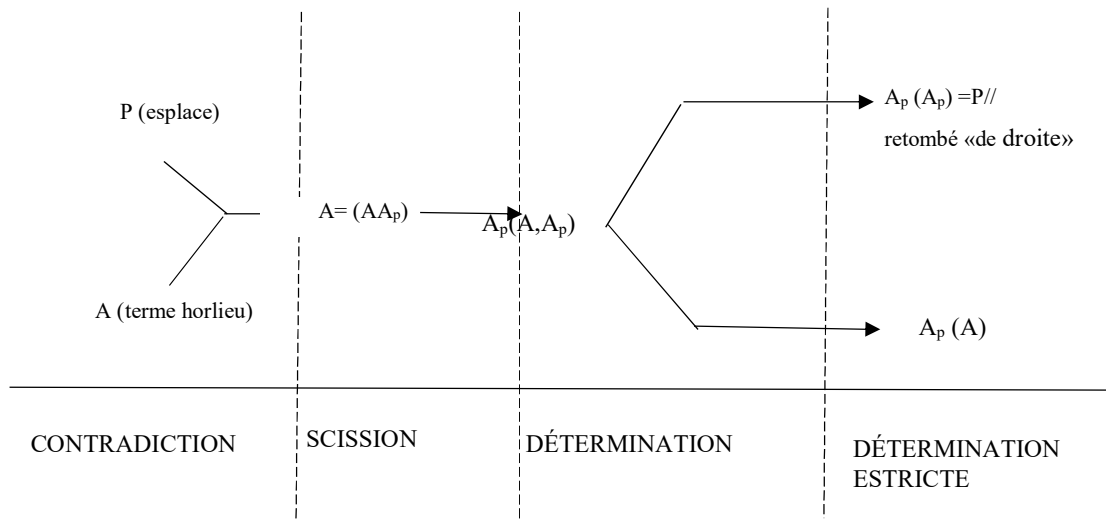
³⁷³ *Ibid.*, p. 28.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 29. “La dialéctica en la arena, olor de arena del combate categorial, es el hiperlugar contra el esplacio.

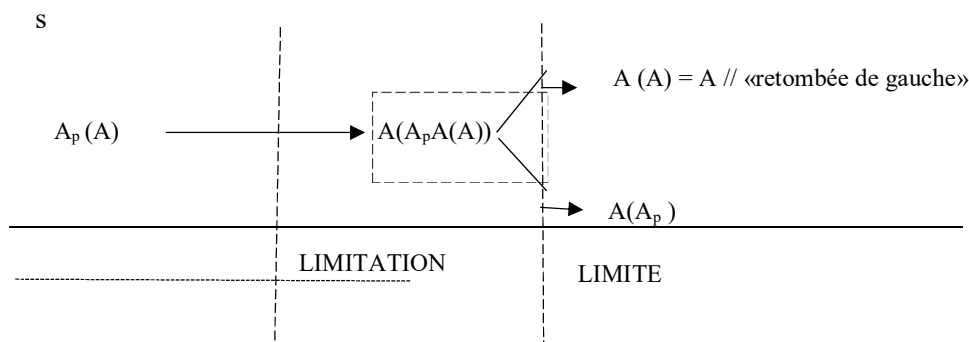
en el mismo proceso el movimiento decaerá. A esta recaída constante es a lo que Badiou le llama estructuralismo, de hecho sería su principio. Pero el proletariado emerge como una novedad positiva, es decir, la integridad propia de A viene también a determinar la determinación A ($A_p(A)$). Lo que quiere decir este esquema es que si el proletariado enfrenta un evento revolucionario y dentro del mismo hay revisionistas, quien termina imponiéndose es el proletariado. Debido a que está en el uso de su fuerza, pero es una fuerza que está en torsión. Es la fuerza aplicada a sí misma en un momento de conflicto. El ejemplo badiouano es cuando en el PCF, tras el surgimiento de los burgueses de partido, la clase obrera luchó contra estos pequeños burgueses.

Así, hay dos tipos de desviaciones de la dialéctica de *Etwas* y *ein Anderes* “Il y a la déviation « de droite », qui reconduit á la brutalité objective du lieu P pour nier la possibilité du nouveau inhérent à l’ancien. Mais il y a l’inéluctable déviation « de gauche », qui revendique la pureté originelle et intacte de la force en niant, si l’on peut dire, l’ancien inhérent au nouveau, c’est-à-dire la détermination. Ces deux schémas de déviation sont $A_p(A_p)=P$, et $A(A)=A$ ”³⁷⁵.

Estas desviaciones se esquematizan de la siguiente forma:



³⁷⁵ *Ibid.*, p. 30. “Hay la desviación de “derecha” que reconduce a la brutalidad a objetiva del lugar P para negar la posibilidad de lo nuevo inherente a lo antiguo. Pero existe la ineluctable desviación de “izquierda” que reivindica la pureza original e intacta de la fuerza en negación, si se decir lo antiguo inherente a lo nuevo. Estos dos esquemas de desviación son: $(A_p)=P$, y $A(A)=A$ ”³⁷⁵.”



Estos esquemas sintetizan lo dicho anteriormente. Pero aún hay aportaciones que se puede extraer del análisis de *Théorie de la contradiction*: y es que en la dialéctica de Hegel toda contradicción es disimétrica. Por lo tanto, la contradicción entre el proletariado A y la burguesía capitalista P es por definición disimétrica, aunque no hay que perder de vista que esta contradicción asigna un lugar a cada término. Aquí se evoca a Mao, pues dirá que hay un término dominante en la contradicción que sería el espacio de emplazamiento P. Ella es la contradicción dominante, es decir, el capitalismo es el término dominante entre proletariado y burguesía capitalista. De ahí que A esté indexado a P como A_p . La pregunta es: “Est-ce que Hegel dit cela? Non. Hegel dissimule le principe de dissymétrie. Ou plutôt, il le reporte à l’idée d’un tout intégral qui indexerait rétrospectivement chaque séquence. On y reviendra”.³⁷⁶

La contradicción no existe, funciona como un principio estructural y permanece como un índice de A, entonces se tiene A_p . De hecho A (el proletariado) y P (plaza capitalista) no tienen un conflicto de existencia real porque no son términos aislados y constituidos por sí mismos, eso no implica que el proletariado no se oponga a los intereses de la burguesía capitalista, sino que el proletariado como entidad no está para nada separada de la plaza burguesa capitalista, al contrario el proletariado se explica a partir de que existe el capital, pero con Marx puede decirse que el capital existe gracias a que el proletariado le es arrebatado el valor de su trabajo. P entendido como el *esplacio* no es aislable ni repetible, mientras que A entendido como el *hiperlugar* no es repetible más que como escisión del *esplacio*. Por ello, la contradicción en el terreno de lo fáctico sólo existe como escisión. Entonces, ya es comprensible que “uno se divide en dos”, porque la realidad no sería pensable y tal y como es. En el movimiento proletario contra la plaza

³⁷⁶ *Ibid.* p. 32. “¿Hegel dice esto? No. Hegel disimula el principio de disimetría. Mejor dicho, a él le reporta la idea de un todo integral que indexaría retrospectivamente en cada secuencia. Hay que regresar.”

burguesa capitalista muestra que en la realidad lo que opera es la escisión, por ejemplo, la dupla proletariado burguesía ya no se explicaría en la realidad de su acción mediante la contradicción, sino en el momento que ellos organizan su política cada uno organiza al pueblo de su lado. Cada uno de los movimientos históricos revolucionarios advienen en la división del pueblo, de las masas.

Por ello puede concluirse: “l’existence en acte de la contradiction entre l’espace et le horlieu, quels qu’ils soient, c’est la scission du horlieu. La scission est ce par quoi le terme s’inclut dans le lieu en tant que hors-lieu, Et il n’y aucun autre contenu à l’idée de contradiction.”³⁷⁷

IV.III.III El absoluto hegeliano y el *horlieu*

Badiou asegura comprender los procesos de lucha histórica entre proletarios y burgués con la dialéctica, pero, según él mismo, no es suficiente lo que expone. Porque el proletario como sujeto político no se reduce a ser la efectuación del concepto interno de burguesía, ni el maoísmo se efectúa como un concepto del revisionismo. Por lo cual el proceso que proponía aún tiene más divisiones. Estas consisten en distinguir el ámbito idealista del materialista. Para él la circularidad sería el distingo de la dialéctica idealista y la periodización la marca de la materialista.

Se pueden tomar en cuenta tres puntos de *Théorie du sujet*: el primero, en la *Fenomenología del espíritu* se sostiene que el elemento objetivo, en el cual la autoconciencia tiene efectividad como tal, es el momento en el que se reconoce a sí misma y por lo tanto se sabe a sí misma como autoconciencia; el segundo, en la idea absoluta está contenida la equiparación de la idea práctica y la idea teórica como se sostiene en la *Ciencia de la lógica*; y tercero, la acción como la primera escisión siendo en sí la escisión la simplicidad del concepto y el retorno de esa escisión.³⁷⁸

En dicha interpretación hay un espejismo, porque en efecto el absoluto hegeliano se realiza como efectuación del proceso y como proceso del concepto. De ahí que “Quand

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 330. “La existencia en acto de la contradicción entre el *esplacio* y el hiperlugar, cualesquiera que sean, es la escisión del hiperlugar. La escisión es aquello por lo cual el término se incluye en el lugar en tanto que hiper-lugar. Y no hay algún otro contenido de la idea de contradicción.”

³⁷⁸ *Cf.*, *Ibid.*, p. 37.

la réflexion de sa propre histoire affleure dans une réalité agissante, c'est que celle-ci est à bout de course. Il n'y plus qu'à la absoudre : l'absolut la bénit"³⁷⁹ Pero en el pensamiento de Badiou no se pregunta qué proceso histórico reúne estas dos condiciones. En la *Fenomenología del espíritu* en el apartado de la Libertad absoluta y el terror, se reúne los dos momentos, el proceso como su concepto, pues es la idea de libertad que cambia la autoconciencia; y su efectuación como proceso histórico como el terror jacobino. Badiou no revisó esta dialéctica de la libertad absoluta y el Terror como base de un movimiento subversivo. A él le interesa el aspecto subjetivo del proceso subversivo, pero a final de cuentas es el proceso revolucionario el que da "lugar al sujeto" desde el marxismo y el psicoanálisis.

El absoluto hegeliano en *Théorie du sujet* ya no puede explicar el primado de la práctica, sino es la categoría de lo "real" de Lacan" que piensa la efectividad de la subversión. Aún desmenuzando las dos matrices de la dialéctica, ella misma no puede con lo "real" con el primado de la práctica, pues ella es irreductible

A final de cuentas el conflicto con Hegel es cómo el espacio y hiperlugar interactúan, pues el hiperlugar está en el espacio. Aquí se acude a la teoría lacaniana.

IV.III.IV El sujeto político entre el psicoanálisis y la filosofía

Lacan, je l'ai dit, est notre Hegel....

Alain Badiou, *Théorie du sujet*³⁸⁰

Las referencias a la obra lacaniana se sitúan en la dialéctica del "espacio" y del «hiperlugar», pues en ella adviene la paradoja de lo real y es donde se localiza al sujeto. "cette dualité contradictoire n'a aucun sens dialectique, donc un sens tout court"³⁸¹.

³⁷⁹ *Ibid.* p. 38. "Cuando la reflexión de su propia historia aflora en una realidad efectiva, es que ella tiene el fin del curso. No hay más que el absolvimiento, el absoluto lo bendice".

³⁸⁰ Se puede encontrar esta misma formulación en. *Ibid.*, p. 37. (Cf. Badiou Alain y Roudinesco Élisabeth, *Jacques Lacan, passé, présent*, París, Éditions du Seuil, 2012, p. 40.)

³⁸¹ *Théorie du sujet.*, p. 33: "Esta dualidad contradictoria no tiene algún sentido dialéctico, por tanto, simplemente ningún sentido".

Se hace alquimia con la teoría lacaniana y con la hegeliana, porque ahí donde la dialéctica hegeliana falla, en es donde se funde con la dialéctica estructural, el álgebra y la topología, utensilios teóricos extraídos de la práctica teórica del psicoanálisis que tienen como finalidad construir el concepto del sujeto en la dimensión política. Para Lacan el sujeto no se identifica con el individuo de la medicina o de la psiquiatría, o con una noción de sujeto que se equipare con una noción esencialista o metafísica, sino con su efecto de estructura, *l'être parlant*; el sujeto badiouano, por su parte, es el de las masas revolucionarias o subversivas que participan en los grandes eventos políticos, pero no se refiere al individuo revolucionario, sino a la pluralidad revolucionaria que actúa como sujeto de un acontecimiento. Para el psicoanálisis el sujeto emerge cuando se encuentra con «lo real» en la angustia y en el coraje, mientras que para la filosofía el sujeto se realiza en «lo real» de una excepción que radica en el coraje que tienen las masas militantes para proseguir con la subversión, es decir, el coraje se halla en la topología de lo real.

Se pasa del sujeto hegeliano al sujeto lacaniano, y a la teoría del sujeto revolucionario o viceversa. Se acude a la función de subjetivación de la teoría lacaniana y la noción de “falta del sujeto”. Tanto en la obra lacaniana como en *Théorie du Sujet*, todo sujeto está en falta, “cruzado” de carencia de ser (falta) que implicaría la destrucción.

El *hiperlugar* es el punto de quiebre de la teoría del sujeto porque es donde pasa la fuerza, por lo cual queda escindido de sí mismo, entonces aquí se amalgaman las categorías de origen psicoanalítico porque lo real es lo que pasa por la fuerza, pero la fuerza dispone un no-lugar: “Ici le réel n'est plus seulement ce qui peut manquer à sa place, mais ce qui *passé en force*”³⁸². Entonces, lo real falta en el lugar de la simbolización, es decir, no tiene un lugar en el lenguaje, pero tampoco tiene un lugar en la dialéctica, aunque en la teoría hegeliana tenga lugar como la efectuación, pero lo real es aquello que aunque no tiene un lugar en lo simbólico tiene efectos sobre él. Se podría concebir lo real como una causa ausente.

El sujeto sólo se puede comprender a partir de los movimientos subversivos de ahí que: “Je vous étonnerai peut-être en vous disant qu'ainsi s'éclaire , pour le marxisme, le rôle à la fois absolu quant à la force, et nul quant à la place, du mouvement de masse. Oui ! le mouvement de masse est le terme *évanouissant de la concaténation événementielle*

³⁸² *Ibid.*, p. 41: “Aquí lo real no es solamente lo que puede faltar en su plaza, sino lo que pasa por la fuerza”.

qu'on nomme histoire"³⁸³. El movimiento de masas pasa por la fuerza en la plaza del capitalismo, y como consecuencia ulterior hace historia, pero lo que pasa en fuerza es el mismo acontecimiento político que hace historia y genera un sujeto. Entonces, lo que pasa por la fuerza se lee en Lacan como lo real, el acontecimiento como subversión es "lo real" de la plaza capitalista, precisamente porque no está inscrita en esa plaza, lo que está inscrita es su propia lógica y todo lo que conlleva.

La teoría del sujeto badiouana articula cuatro momentos: el primero es el sujeto bajo los insignificantes de la excepción; el segundo es la falta y la destrucción; el tercero, es su consistencia materialista; el cuarto, el proceso subjetivo y su subjetivación.

IV.III.V El sujeto bajo los insignificantes de la excepción

Los significantes de la excepción son los del acontecimiento, donde se reemplaza la dialéctica hegeliana por la dialéctica estructural que pretende abordar la vertiente histórica y la lógica de plazas y de fuerzas, sin dejar del todo a Hegel

a) La dialectique structurale est bien une forme de la pensée dialectique (c'est son côté matérialiste) en ceci, très généralement, qu'elle relève de deux principes ontologiques cruciaux :

-le primat du processus sur l'équilibre, du mouvement de transformation sur l'affirmation de l'identité.

-le primat du Deux sur le Un (contradiction).

b)La dialectique structurale, et c'est son côté idéaliste, tend premièrement à faire prévaloir en dernière instance le versant structural de la dialectique sur son versant historique, la place sur la force ; et, secondement, à l'interieur même de ce primat de l'assise structurale, à faire prédominer le théorie de l'espace, de son univers réglé, sur l'émergence du hors-lieu³⁸⁴

³⁸³ *Ibid.*, p. 80. "Los sorprenderé, puede ser, diciéndoles a ustedes que así se aclara, para el marxismo el rol en cuanto a la fuerza, a la vez absoluto, y nulo en cuanto a la plaza, del movimiento de masas ¡Sí! El movimiento de masa es el término evanescente de la concatenación acontecimental que llamamos historia". Subrayado mío.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 72. "a) La dialéctica estructural es una forma del pensamiento dialectico (es su lado materialista) muy generalmente ella revela dos principios ontológicos cruciales/- el primado del proceso sobre el equilibrio, del movimiento de transformación sobre la afirmación de identidad; /- el primado del Dos sobre el Uno (contradicción)/- b) la dialéctica estructural, y su lado idealista, tiende primeramente a ser prevalecer en última instancia el oponente estructural de la dialéctica sobre su oponente histórico, la

En esta dialéctica hay un lugar para un significante del acontecimiento, puesto que el sujeto sólo se teje a partir del acontecimiento. La “emergencia del hiperlugar” aunque asume las consecuencias de la dialéctica hegeliana, tiene su propia dialéctica, trata de acercarse a una materialidad de lo aleatorio. En la misma dialéctica estructural “lo real” es lo que está fuera de lugar, por las siguientes razones:

La dialéctica estructural sólo trabaja sobre un término de la contradicción, que habría de ser del lado de la contradicción fuerte, la que es estable en la situación, siendo que surge en el “hiperlugar”. La contradicción en dicha dialéctica tiene tres lados: el de la diferencia, el de la correlación y la posición. De ahí que esta dialéctica conciba la diferencia como un cambio de posición. La correlación de sus términos dialécticos se da en las latitudes de la intercambialidad, de la conmutabilidad y no en el traspaso de diferencias, ni de lo cualitativo, por lo que la fuerza queda en un lugar no específico. De ahí, que se necesite un hiperlugar.

Lo real que es localizado por la dialéctica estructural encontrará este término como un obstáculo en otro tipo de teoría dialéctica, porque lo real es lo menos estable, lo que no se puede intercambiar, lo que no es conmutable, porque él mismo no tiene un elemento equivalente en el espacio dialéctico, pues aunque surge en él, no se genera a partir de él.

De ahí se presentan los siguientes problemas:

Cómo reconducir una diferencia fuerte contra una débil, se busca esquematizar lo inesquemmatizable. Cómo habérselas con el termino evanescente, pues él necesitó pasar por la fuerza, pero ella misma es evanescente. Y si la fuerza es evanescente cómo puede causar el movimiento de las plazas. Es en este punto Badiou recurre a un materialismo de lo aleatorio donde Althusser recurre al *clinamen* de Epicuro para justificar que hay un elemento de excepción que explica la política y la historia.³⁸⁵ Aunque el *clinamen* sería lo que aquí se denomina el hiperlugar (*horlieu*) el cual no tendría otro lugar que el azar. El *clinamen* concentra la dialéctica de los principios, de la diferenciación débil de la fuerte. Es decir, se trata de llevar el *clinamen* al espacio donde la dialéctica ya no anuda su buclaje, para sostener que apresna el acontecimiento.

plaza sobre la fuerza; y segundo, al interior mismo de este primado de la base estructural, hacer prevalecer la teoría del espacio, de su universo normado sobre la emergencia del hiperlugar.”

³⁸⁵ Althusser Louis, *Para un materialismo aleatorio*, op. cit., p. 32.

En *Théorie du sujet* se trata de encontrar el significativo acontecimiento de los sucesos subversivos tales como la Revolución Rusa, o la Revolución popular china. Porque aunque sean comprensibles los eventos históricos, la explotación por parte del capitalismo, o de un mundo feudal en el caso de la Revolución rusa o china, el evento como tal está en exceso, tiene el distinguo del azar.

En ese punto es donde se puede regresar a los problemas que heredaron Marx y Lacan. De él se tomará el término de la falta no pueda faltar, clara retórica del azar y de lo imposible.

Il y en a bien qui croient qu'avec la Revolution d'Octobre se met en place un «État ouvrier» qu'un avatar historique, fût-il répugnant, n'écartera jamais de son essence.

Il est clair qu'à l'enseigne du dépérissement de l'État, Marx imaginait, non point seulement le manque de l'État bourgeois, mais, progressif, le manque de son manque, nommé communisme, où toute causalité politique s'abolit. De cette abolition, l'État de dictature du prolétariat supporte la visée. Ce que Lénine complétait en indiquant que tout État, dans le fond, était bourgeois, en sorte que, venant à manquer à lui-même sous le effet du premier assaut insurrectionnel, qui ouvre carrière au prolétariat, l'État —toujours bourgeois— devait nécessairement manquer une deuxième fois, ouvrant cette fois carrière aux masses communistes de la société sans classe, terme évanouissant général de l'histoire enfin donné dans son concept concret.³⁸⁶

Lo que no estaba presente en la situación, eso que faltaba de la falta, son aquellas “masas comunistas” sin clase que no tienen un lugar representativo en el Estado burgués, como dirá en *L'être et l'événement* sólo están presentadas, pero no representadas, son las masas en las que circula la posibilidad de la insurrección. Las grandes masas sin clase son aquellas que ni siquiera pueden ser nombradas, por ello no son parte de una “clase”. El distinguo del azar viene a estar ahí donde “falta lo que no puede faltar”. El sujeto que está suturado a un acontecimiento, es una excepción forzada de lo faltaba a la falta.

³⁸⁶ Badiou Alain, *Théorie du sujet, op. cit.*, p.100. “Está bien que crean que con la Revolución de Octubre se emplaza un ‘Estado obrero’ que algún avatar histórico, aunque fuera repugnante, no se extraviará jamás de su esencia. Es claro que le enseña la desaparición del Estado, Marx imaginaba, no solamente la falta del Estado burgués, pero, progresiva, la falta de su falta nombrada comunismo, o toda causalidad política se abolía soporta la fijación. Aquello que Lenin indicó completamente: que en el fondo todo Estado era burgués, de suerte que venía a faltar el mismo bajo el efecto del primer asalto insurreccional, que habría carrera al proletariado, el Estado —siempre burgués— debía faltar necesariamente una segunda vez, abriendo esta vez carrera a las masas comunistas de la sociedad sin clase, finalmente término evanescente general de la historia dada de su concepto concreto”.

El lugar del sujeto adviene de golpe en la situación, según una metáfora dialéctica mallarmeneana, lo que soporta el lugar en el infinito, el cual adviene en la situación, es lo que llega de golpe, es el efecto de no lugar natural del *esplace*, y lo nuevo que puede surgir en el *horlieu*. Es decir, la dialéctica del *esplace* y *horlieu* traen una excepción que plantea un segundo lugar que coloca una metáfora del abismo en el *esplace*, es decir, que tiene un vacío de representación con un tiempo diferente, que pone sobre la mesa el binomio aparición desaparición, donde se encuentra el sujeto, porque la excepción tramará un doble camino. Uno que consiste en sostener que la falta de la falta daba lugar a una excepción, en la cual había una evanescencia que fue anulada. En la segunda, la falta reporta una ruptura cualitativa ahí donde sucede. La falta de la falta no es la falta dos veces negada, ella es el lugar de la excepción. Los significantes de la excepción, los encuentra en la escritura de Mallarmé, de Lacan, de Epicuro.

IV.III.VI Manque y destrucción

El sujeto se encuentra en *Manque et destruction*, o bien los *significantes* de la falta y de la destrucción se encuentran en Hegel y Lacan.

Lo que conlleva a plantear una discusión con la tradición filosófica que se puede agrupar en cinco secciones. La primera será el idealismo metafísico que supone que todo nace y muere en los parajes del pensamiento. La segunda, el idealismo dialéctico en el cual se supone que del pensamiento se puede traspasar a la realidad. El tercero obedece al idealismo metafísico objetivo que implica que el pensamiento traspasa al mundo objetivo, pero tiene como punto de regreso el mismo terreno del pensamiento. El cuarto, materialismo metafísico el cual consiste en postular que el ser-en-sí tiene una base material y todo lo que existe tiene una base material, el pensamiento no produce nada. El quinto, el materialismo dialéctico parte del ser en sí y traspasa al terreno del pensamiento reconociendo siempre el nudo entre uno y otro, pero siempre partiendo de la materia.

El filósofo francés trata desmarcarse de la tradición y buscar el orden del acontecimiento, ubica al sujeto más allá de los significantes de las distintas posiciones filosóficas que emanan del cuarteto materialismo, idealismo, dialéctica y metafísica. La dialéctica lacaniana aporta los significantes en que se localiza el sujeto. Estos son la repetición, la torsión, coherencia y totalidad. Serían los operadores de la función de la verdad, pues ahí donde hay verdad hay sujeto.

Uno de los significantes que han establecido la tradición filosófica, lo teje Hegel del lado del idealismo dialéctico pues no ve la operación de la torsión de la verdad que quedaría fuera de la filosofía. Para introducir a la verdad se acude a la torsión que rompe con la coherencia, con la repetición y con la totalidad del sujeto, esto es de linaje lacaniano. Un fenómeno subversivo desde el marxismo implica la verdad: un partido que dé lugar al comunismo que catapultaría a la dictadura del proletariado, la cual tendría como consecuencia la lucha de clases, ella tiene su operación de torsión en el partido que anuda casi todos los momentos de un sujeto revolucionario, lo cuestionable en *Théorie du sujet* es que el partido sea parte de una verdad³⁸⁷.

Al igual que Jacques Lacan sostiene “Il n’y a pas de rapport sexuel”³⁸⁸ se sostiene *que no hay relación de clases*. Los dos sexos son tan diferentes que ocupan un lugar distinto en la función del goce, la mujer no existe y el hombre es por todo en la función fálica. Pero entre ellos ni el amor ni la relación sexual son posibles debido a su diferencia, incluso en la relación sexual no está el otro, lo que está es el goce del falo.

La distinción entre burguesía y proletariado asignará la función de irrelación de clases. Lo que deduce Badiou es que lo real del marxismo es la imposibilidad de la relación de clases. Dicha irrelación significa lo real lacaniano³⁸⁹. Lo real sería aquello que subjetiva al sujeto y aquello que le es imposible. Pero esto se lleva más lejos:

Nous adoptons donc, telle quelle, la maxime de Lacan le réel c’est l’impossible? Oui, sans problème aucune. Le réel du marxisme c’est la révolution. Que nomme la révolution? La seule forme d’existence historique du rapport de classe, de l’antagonisme, laquelle s’avère *la destruction de ce qui n’était pas*.

La révolution est l’existenciel de l’antogisme. Elle est donc le nom de l’impossible propre du marxisme.

Est-ce à dire que les révolutions n’existent pas? Tout au contraire! D’être réelles leur vaut, précisément, d’exister, et c’est tout. Le statut marxiste des révolutions est l’“avoir-eu-lieu, réel d’où se prononce au présente un sujet politique. Rien n’a eu lieu, que la révolution. C’est une

³⁸⁷ Cf., *Ibid.*, p.140.

³⁸⁸ Lacan Jacques, *Le Séminaire Livre XX Encore*, Texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1975. p. 14. “No hay relación sexual”. La fórmula se repite, todavía (*Encore*), en casi todo su seminario.

³⁸⁹ Cf., Lacan Jacques, *Le Séminaire livre XI les quatre concepts fudametaux de la psychanalise*, Texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1973., p. 152.

evement impossible, comme tous les vrais événements, et dont, en conséquence, le marxisme assure la garantie subjective par la retroaction de son concept.³⁹⁰

El primer determinante es que lo real es lo imposible para el marxismo citado es la Revolución. Aquí el punto es que se está entendiendo en la teoría del sujeto como en el psicoanálisis como real e imposible. Lo real es aquello que es lo imposible³⁹¹, y lo imposible es aquello que no puede ser. En la teoría de Jacques Lacan fue famosa la tríada real, simbólico e imaginario. Todas funcionan en sinergia una no puede ser sin la otra, pero lo que interesa aquí es el peso de lo simbólico porque este representa a lo imaginario, y lo simbólico es toda aquella dimensión de lo que puede ser escrito. Mientras que lo real es aquello que no entra en lo simbólico, no puede representarse por él, menos por el imaginario. Entonces, no está dentro de lo que puede ser experiencia del ser parlante. Lo que propone Badiou es que la Revolución es un imposible, por eso es un real. Los recursos de la situación capitalista son los que predominan, no siempre donde hay opresión habrá Revolución. Incluso, en el Imperio ruso tardaron más de quinientos años en sublevarse de forma revolucionaria, pese a la continua opresión que se narra en su historia.

Si no existe relación de clase, la única relación posible es la Revolución, es decir, es su real. Ese antagonismo se encuentra en la destrucción de lo que “no era”. No existía la justicia para el proletariado.

Pero se había dicho que la Revolución era lo real, y lo que es real es lo imposible, entonces, la cuestión es que lo real no está emplazado, no existe. Por ello se puede cuestionar la existencia de la revolución. Existe lo que no existe, parece una contradicción a primera vista, pero no. La Revolución ex-siste. Lacan el seminario sobre la carta robada

³⁹⁰ Badiou Alain, *Theorie du sujet, op. cit.*, p. 146. “Así, se adopta tal cual la máxima de Lacan: ¿Lo real es lo imposible? Sí, sin problema alguno. Lo real del marxismo es la Revolución ¿Qué nombra la Revolución? La única forma de existencia histórica de la relación de clase, del antagonismo que revela como real la destrucción de aquello que no era. / La Revolución es el existencial del antagonismo. Entonces, ella es el nombre de lo imposible propio del marxismo. / ¿Eso quiere decir que las revoluciones no existen? Todo lo contrario. Es real su valor, precisamente, de existir y ser todo. El estatuto marxista de la Revolución es el haber tenido lugar, real donde se pronuncia al presente un sujeto político. Nada ha tenido lugar más que la Revolución. Es un acontecimiento imposible, como todos los verdaderos acontecimientos, y entonces, el marxismo asegura la garantía subjetiva por la retroacción de su concepto.”

³⁹¹ Cf., Lacan Jacques, *Le Séminaire Livre XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, texto establecido por Jacques, París, Éditions du Seuil, 1973, p.152.

sostuvo que en la *ex-sistence* se podría encontrar al sujeto, pero era un lugar excéntrico³⁹². Lo mismo para la Revolución, ella ex-siste.

Lo ex-sistente es aquello que sólo está presente como un lugar excéntrico, es decir, es un lugar que está demás en la situación. La Revolución plantea un “haber tenido lugar”, que es lo que ex-siste. De ahí que también tenga su tiempo propio, el presente. Éste es el que dispone un sujeto político, pues es quien opera el presente del acontecimiento imposible. En este sentido el marxismo garantiza que el acontecimiento sea localizable como tal. Se entendería que el marxismo fue un sujeto político que organizó el acontecimiento revolucionario de su tiempo.

Esto quiere decir, que es un lugar que está demás, no está presente en la situación, pero ex-siste. Aquí, aunque Badiou señala que el acontecimiento es político él se centra más en que se genera un sujeto político. Dicho sujeto, lo anticipó el marxismo, y en tiempos de subversión fue el sujeto de las subversiones de 1848-1870.

En *Théorie du sujet* los eventos históricos que representarían un acontecimiento propio del marxismo son la Comuna de París, y la Revolución de octubre de 1917 (hace referencia a la Revolución rusa) que precisamente ya no son fechas memorables, sino que para el marxismo serían conceptos de lo imposible.

Pero aún más, se señala una característica del marxismo, cambia lo real de las revoluciones para asegurar en la función de la prisa que llevaría asegurar el sujeto político de un real, el sujeto de la Revolución es el proletariado, mismo que se equipara con el inconsciente de Jacques Lacan.³⁹³ El centro de esto es que un acontecimiento político es una Revolución, la Comuna de París y la Revolución Rusa de octubre de 1917 son soportadas por el proletariado como sujeto político.

Además de una ontología del acontecimiento se reflexiona sobre su localización. El proletariado es una exterioridad de la plaza capitalista, es decir, una exterioridad de la burguesía. Esto quiere decir que quien realiza la explotación es el capitalista, Marx lo describió como plusvalía del trabajo realizado por los obreros y explotado por los capitalistas. Para el capital el proletariado representa fuerza productiva o también se podría decir que es “capital variable. Lo que lleva a establecer que dentro de la dialéctica

³⁹² Cf., Lacan Jacques, *Ecrits I*, edición de bolsillo, París, Points, 1999, p.11 El término *ex-sistence* También se puede encontrar en el seminario la “dirección de la cura” en (Lacan Jacques, *Ecrits II*, 2a edic., Edition en poche, París, Éditions du Seuil, 1999 p. 106)

³⁹³ Cf., Badiou Alain, *Théorie du sujet*, *op. cit.*, p 147.

proletariado-burguesía, la burguesía ocupa un término dominante, claramente el proletariado es quien es explotado por dicho término y al no ser poseedor de los medios de producción está en una clara desventaja en términos de poder. Lo que significará que el proletariado ocupa un lugar en la plaza capitalista y es una exterioridad a él. Recordando que la plaza capitalista es el *esplace (esplacio)* y el lugar del proletariado en subversión es el *horlieu*. Pero mientras no hay subversión es muy claro que el proletariado ocupa un lugar de escisión. Éste está escindido de las políticas burguesas y de muchas esferas de su vida, donde no tiene más remedio que vender su fuerza de trabajo. De ahí que se postule que hay dos clases completamente diferentes en las cuales es imposible su relación y si la hay es el antagonismo.

IV.III.VII Hacia la ontología del acontecimiento político

En *Théorie du sujet* se trataba de suturar los significantes del acontecimiento en un tenor político, el acontecimiento era político por antonomasia, pero se apunta hacia una ontología del acontecimiento. No porque las demás teorías o corrientes filosóficas sean incompletas sino porque no han tratado como tal el tema del acontecimiento, aunque como en el caso de Hegel se pueda encontrar en el *aufhebung*, en la doble negatividad, en los absolutos, el álgebra de la Revolución francesa, o en la propuesta subterránea dice que emancipar al hombre de sus cadenas implica modificar la fetichización de las mercancías, es decir, que fueran producidas por hombre realmente libres, pues están encadenados por la misma fetichización de la mercancía. Esta propuesta se podría leer claramente como una “pequeña” ontología del modo de producción capitalista cuyo punto de fuga es la emancipación del hombre. Marx relanzó la dialéctica reinventada, pero desde su inauguración hegeliana.

Hasta aquí podría decirse que en los años rojos Badiou cruza un doble tema, el acontecimiento claramente es detectable en sus significantes a lo largo de la historia de la filosofía o bien hay algo como su álgebra, lo que él denominaría su *matema*, que sería la dialéctica. *Théorie du sujet* se mueve claramente entre estos dos terrenos. Pero sin saber cuál es el método adecuado para la exposición de un materialismo que invoque la estructura de una causa ausente. En filosofía el método tiene una peligrosa trampa que consiste en caer en el supuesto de que el método supondría un ridículo verificacionismo.

El regreso a la cuestión del materialismo tiene como pregunta fundamental: “Qu’est-ce qui fait sujet?”³⁹⁴ Esto es muy importante mencionarlo porque se enfrenta a otras preguntas. Se propone un sujeto político que depende de un acontecimiento que no es localizable en una situación, ni siquiera es localizable con los recursos simbólicos, a lo que se ha podido apelar es encontrar los significantes del acontecimiento en la historia de la filosofía y la literatura. Entonces, se corre el riesgo de que el acontecimiento al no ser verificable se puede caer en la trampa de que lo postularía como una entidad metafísica. Por ello, se recurrirá a importar los recursos de las matemáticas, lo que significará recurrir a los *matemas* del sujeto de Lacan y la incorporación de la teoría de los conjuntos, de la topología y el álgebra donde se localizan los conceptos del acontecimiento

En esta vuelta al materialismo como método se postula la verdad eterna, que en se observa como una propiedad innata del marxismo. Engels escribe:

En este sentido, el pensamiento humano posee la soberanía y no la posee, y su capacidad de conocer es tan ilimitada como limitada. Soberano e ilimitado, por su naturaleza, su vocación, su potencia y por su objetivo final en la historia; pero sin soberanía y limitado en cada una de sus determinaciones y en uno cualquiera de sus estados. Lo propio acontece con las verdades eternas. Si siempre acaeciese a la humanidad el no tener que habérselas sino con verdades eternas, resultados del pensamiento, soberanos en cuanto a su valor e incondicionados en cuanto a su gravedad, entonces se daría en aquel punto en que la infinidad intelectual del mundo se habría agotado, en potencia como un acto, y en que se habría cumplido, por ende, el milagro tan cacareado de lo innumerable numerado. Y, sin embargo, hay verdades tan bien fundadas, que la menor duda respecto de ellas nos parecería sinónimo de locura: dos y dos son cuatro, los tres ángulos de un triángulo salen dos rectos. París está en Francia, un hombre privado de alimento muere de hambre, etc. Así, a pesar de todo, ¿hay verdades eternas, verdades definitivas y sin apelación?³⁹⁵

El punto nodal que retoma Badiou es el de las verdades eternas que acontecen a la humanidad. Ellas tienen un rastro de lo infinito en el cual lo innumerable es numerado. Aquí, dicho texto parece que resume la etapa posterior de *Théorie du sujet*.

El significante que le da Engels es de la excepción de la verdad y se toma como causa del sujeto. En este momento no tiene otro sustento que la referencia al texto de Lacan que

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 195. “¿Qué es lo que hace sujeto?”

³⁹⁵ Engels Federico, *Anti-Dhüring*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968, pp. 35-36.

sostendrá que el sujeto es causado por el otro objeto del conocimiento, en el seminario del R.S.I se establece dicha hipótesis.³⁹⁶

E incluso se combina la frase de Engels con la doctrina de Jacques Lacan. En *Théorie du sujet* lo simbólico representará que todo lo que se puede contar se compone de números enteros, y el imaginario se compondría de todo aquello que se puede numerar y combinar. Con ello afirmará que el imaginario filosófico figura, el modo del mundo (suma de enteros quizás) cuyas reglas que lo rigen son las matemáticas. El ser sería el número. Lo real sería aquello que no podría ser numerado. Entonces, el sujeto se manifestará como aquel que desea nombrar lo innombrable, desea legislar lo imposible.³⁹⁷ De esa veta matemática se trata de encontrar todos los significantes que puedan equiparse con los eventos “revolucionarios” que forman un sujeto político, sin dejar de lado la dialéctica.

Los temas que se equipara con las matemáticas son los siguientes: La tesis materialista que señala que en la materia hay unidad de ser, se empata con la teoría de conjuntos, donde hay una relación de pertenencia entre los múltiples y le permite construir una unidad. En la tesis filosófica materialista que niega que no hay principio de totalización por lo cual no hay un universo, ni es posible la historia, podría decirse que es el discurso moderno representado por Lyotard, no hay metarrelatos³⁹⁸, lo que hay son relatos, lo que sería análogo a la teoría de conjuntos donde se podría sostener que no hay conjunto de los subconjuntos. En la hipótesis materialista sería posible que hubiera un conocimiento absoluto, como se piensa de Hegel, lo que existe es pensable y a la inversa, es lo que postularía como conocimiento absoluto, es decir es la hipótesis del reflejo, el mundo tiene un reflejo en el conocimiento; el conocimiento que no tiene un reflejo en el espejo lo tendrá en la asíntota, es decir, parcial es el discurso que señala que el conocimiento es relativo, hay conocimiento que se no se refleja completamente en lo simbólico, o sea el conocimiento no es total quizá absoluto. Lo que simbolizará con la teoría de conjuntos, dado un conjunto E tendrá elementos que le pertenecen caracterizados por E, pero E también incluye elementos P los cuales no están “contados” por E.

³⁹⁶ Cf., Lacan Jacques., *Le séminaire de Jacques Lacan R.S.I.*, texto establecido por Jacques Alain Miller, Ornicar ? 3, París, Editions du seuil. P. 105

³⁹⁷ Cf., Badiou Alain, *Théorie du sujet*, *op. cit.*, p. 219.

³⁹⁸ Cf., Lyotard Jean-françois, *La condición posmoderna*, trad. Mariano Antolín Rato, Buenos Aires, Cátedra, 1987.

La tesis materialista abreva de la literatura marxista que los colectivos tienen una fuerza superior al cuadro estructural donde los individuos son emplazados, esto lo que quiere decir es que, por ejemplo, los jacobinos tienen una fuerza superior que la mera suma de fuerzas de cada hombre que compone el grupo jacobino. Lo que encuentra una relación con la teoría conjuntos donde el conjunto de los subconjuntos es “más grande que la suma de conjuntos; esto lo toma como la referencia a los grupos subversivos que logran derrocar un Estado. Esta fuerza mayor se logra ver desde dos puntos de vista: uno desde la opinión topológica y la otra la opinión algebraica. La opinión *topológica* dice que el devenir de un proceso subversivo está en exceso en relación con su fuerza y la del grupo que los oprime; en el discurso propio de la topología se establece la localización de las “vecindades” de los objetos, el exceso ocuparía una posición, todo lo que existe es localizable mediante las estructuras topológicas que se encuentran en los diferentes espacios que distribuye la fuerza. El punto de vista *algebraico* explora los elementos y resultados de un proceso subversivo, como lo sería el álgebra de la Revolución de octubre, ésta dice quienes participaron como emancipadores, o en la organización de la toma del poder. Reflexiona sobre el lugar en que está emplazada la subversión, el emplazamiento de la Revolución rusa surge en un imperio atrasado y en donde el capitalismo está llegando a cuentas gotas, pero aún así el modelo feudal coexiste con el capitalismo, ahí es donde entra el emplazamiento del proletariado y de los campesinos rusos. El punto de vista algebraico que vincula los elementos y resultados de un proceso son las leyes de composición entre los elementos y el lugar de emplazamiento por las leyes de las estructuras algebraicas.³⁹⁹

Las diez hipótesis del sujeto político revolucionario

En el proceder de una suturación de significantes y de disciplinas con un corte enteramente marxista, dialéctico y lacaniano se presentan diez hipótesis sobre el sujeto:

1. L'effet-sujet articule en scission un battement structural autour d'un place vide et un excès forcé sur cette place.

³⁹⁹ Cf., *Ibid.*, p. 236.

2. D'un point de vue matérialiste, l'effet-sujet expose à la connaissance l'algèbre de son placement et la topologie de son forçage. Il insiste à être causé parce qu'il disparaît de sa place et consiste dans les voisinages de sa cause.
- 3.- On appelle subjectivation l'interruption du battement par l'excès. C'est une destruction.
4. On appelle procès subjectif la remise en place de l'excès dans un espace centré sur l'excès lui-même. C'est une recomposition.
5. L'effet-sujet n'est que l'unité divisible de la subjectivation et du procès subjectif. Chacun de ces moments est abstrait. Il n'est acceptable de parler de sujet qu'au vu d'un procès de destruction-recomposition, lui-même soumis, en deuxième articulation, à la dialectique du manque et de l'excès.
6. Du croisement des deux articulations divisées résulte que la subjectivation se scinde en angoisse et courage.
7. Du même principe résulte que le procès subjectif a son unité dans le deux de la justice et du surmoi.
- 8.- L'effet-sujet est intégrallement désigné par la topique des quatre concepts : angoisse, courage, justice, surmoi.
9. La topique fait nœud de deux couples: angoisse-surmoi désigne l'effet ψ , courage-justice, l'effet α . Il n'est convenable de parler du sujet qu'au vu de la division qui fait l'un de ψ et de α .
10. Un sujet n'est nulle part donné (à la connaissance). Il doit être trouvé. ⁴⁰⁰

Mismas que se puede interpretar de la siguiente manera:

1.- El efecto de sujeto se articula en escisión alrededor de un cambio abrupto de la situación que ocurre, él transita alrededor de un lugar vacío que bien podría entenderse desde el pensamiento de la Revolución, el proletariado y los campesinos que vivían

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 293-294. 1. El efecto-sujeto articula en escisión en un agitación estructural alrededor de una plaza vacía y un exceso sobre esta plaza. / 2. De un punto de vista materialista, el efecto-sujeto expone el conocimiento al álgebra de su emplazamiento y la topología de su forzamiento. Esto insiste en ser causado por aquello que desaparece de su plaza y consiste en las vecindades de su causa/ 3. Se llama subjectivación a la interrupción de agitación por el exceso. Es una destrucción. / 4. Se llama proceso subjetivo el re-emplazamiento del exceso en un *espacio* centrado sobre el exceso mismo. Es una recomposición. / 5. El efecto sujeto no es más que la unidad divisible de la subjectivación y del proceso subjetivo. Cada uno de estos momentos es abstracto. No es aceptable hablar de sujeto sino en mira de un proceso de destrucción-recomposición, el mismo sometido, en una segunda articulación, a la dialéctica de la falta y del exceso. / 6 Del cruzamiento de dos articulaciones divididas resulta que la subjectivación se escinde en angustia y coraje. / 7 Del mismo principio resulta que el principio subjetivo de su unidad en el dos de la justicia y el superyó. / 8. El efecto sujeto es designado integralmente por la tónica de cuatro conceptos: angustia, coraje, justicia y superyó. / 9 La tónica hace nudo de dos parejas: angustia-superyó designa el efecto ψ , coraje-justicia el efecto α . No es conveniente hablar de sujeto más que del punto de vista de un proceso en el cual la división hace el uno de ψ y de α . / 10. Un sujeto no es ninguna parte dada (al conocimiento). Él debe ser encontrado.”

todavía bajo un régimen feudal estaban en un lugar completamente vacío, la ausencia de la justicia social y la nula existencia de sus derechos civiles y sociales. En el momento que se organiza el pueblo ruso en pos de la subversión que buscó cambiar dicha situación, en ese momento hay un sujeto que está forzando otro exceso sobre la plaza feudo-capitalista del imperio ruso, ese exceso presente es la implantación de un orden económico, político, diferente al anterior. Es decir, el sujeto político es un efecto de un acontecimiento subversivo.

2.- El sujeto que se organiza, por ejemplo, a partir de la Revolución rusa, podría pensarse en los soviets. Es claro que el acontecimiento de la Revolución de octubre expone ante todo un dato histórico, e incluso en el caso de los soviets exponen una nueva lógica de su organización. Aparentemente ellos surgen a causa de la injusticia, de ciertas condiciones materiales, como la pobreza, la exclusión, la opresión, pero también está el dato de su organización que sostiene: la subversión busca cambiar las condiciones miserables en las que se encontraban.

3.- La subjetivación es la interrupción de la agitación por el exceso. Éste hace referencia al hecho acontecimental. Por ejemplo, la Revolución de octubre subjetivó a los soviets, pues fueron quienes organizaron y abrieron paso a los bolcheviques y se plantea la destrucción de la injusticia y de aquello que la sostiene como una práctica válida dentro de cierto cuerpo social, la opresión sobre las clases desprotegidas, lo que una vez Marx llamó la clase universal.

4.- El proceso subjetivo crea organizaciones que sostienen las consecuencias de un acontecimiento. Es algo que Hegel pensó muy bien, ¿Después de una subversión qué sigue? Él apuesta por la instauración de una Constitución en la cual se postule la idea de libertad, la Revolución francesa tendría como fin instaurar la libertad, pero sólo tendría sentido si se llega a concretar los ideales de la Revolución francesa en una constitución, pero la pregunta que no responde es cómo se llega a instaurar un ideal en una Constitución. El proceso subjetivo que procede de un acontecimiento político es aquel donde se organizan las consecuencias, es el cuerpo que después de un evento como la Revolución de octubre perseguirá las consecuencias de la toma de poder por parte de los bolcheviques y soviets.

5.- Roe la pureza de formal del sujeto pero remite a la dialéctica del exceso y de la falta que se articula en el proceso de destrucción recomposición. Esto quiere decir que el sujeto que sea causado por un acontecimiento político es porque destruye aquello que

impide que se instaure lo que hacía “falta”. El exceso apunta a cualquier proceso que no estaba pero que está operando ¿Una Revolución realmente se explica por sus causas?

6.- Angustia y coraje, apela a las situaciones subjetivas que son requeridas en un proceso que se tiene que sostener las consecuencias de un acontecimiento. Robespierre comprendió muy bien que lo que mantenía a una república era la “virtud”, sería algo así como una garantía subjetiva. Un movimiento subversivo que busque realmente instaurar un nuevo orden que sea justo necesita una consecución en su proceder. La angustia de lo real y el coraje para mantener una “causa”

7.- De ahí que un proceso como la Revolución de octubre subjetive y a la vez el cuerpo subjetivo tiene su unidad en la justicia y el superyó. Las causas a las que se apela en una Revolución como la de octubre, son justas, pero la afirmación de un sujeto, según el psicoanálisis, sólo es posible por el superyó y se afirma por su causa. Badiou percibe al psicoanálisis como una ontología del sujeto, lejos de los psicologismos ¿Qué hace efecto un sujeto? La justicia y el superyó que afirma el sujeto de la Revolución. Un sujeto sin superyó no puede existir. Los soviets, los jacobinos, los bolcheviques, aunque son sujetos históricos completamente diferentes, tenían muy bien definido el porqué habrían de subvertirse, pero otra cosa es afirmarse a partir de la subversión.

8.- De lo dicho se deduce que un proceso subjetivo revolucionario sea designado por la tónica de cuatro conceptos. La angustia de enfrentar lo real, una revolución enfrenta algo que la sobrepasa, lo real de una destrucción está en el borde de la angustia. El coraje hace referencia a la determinación subjetiva y el superyó que afirma la identidad del sujeto. La justicia se cuenta por sí sola. No hay sujeto que no gire alrededor de la justicia.

9. Se podría transcribir, pero no es el caso.

10.- Un sujeto no es algo que ya esté en la situación, una Revolución, los soviets tampoco. Dunayevskaya explica como los soviets ni siquiera fueron detectables en su importancia subversiva, ni por Rosa Luxemburgo ni por Lenin. Ellos se encontraron como agentes primordiales de la Revolución mucho después.

IV.IV El acontecimiento político en la etapa del ser y el aparecer.

L'être et l'événement plantea una nueva concepción del acontecimiento político, la cual es completada en *Logiques des mondes*, hay un cambio radical. En ambas obras el

acontecimiento es el centro de la reflexión. En *Théorie du sujet* se sugirió la posibilidad de hablar del acontecimiento desde una ontología, pero enfrentó el problema de que lo acontecimiento estaba bajo varios significantes, en el mismo texto se piensa que es necesario acudir a los “*matemas*” que serían los que le permiten hablar del acontecimiento fuera de sentido. Lo primordial consistiría en otorgar un estatuto teórico al acontecimiento y que no quedará postulado como una entidad metafísica que cabría en las florituras de los significantes. En *L'être et l'événement* se elabora una metaontología que afirma el acontecimiento, porque el acontecimiento es lo otro que el ser-en-tanto-que-ser, pero no es el no-ser. Entonces, correctamente no se podría hablar de una ontología del acontecimiento porque no es el ser, pero habría que construir una ontología del acontecimiento, por ello recibe el nombre de meta-ontología. La lógica trascendental sería aquella que localiza en el mundo del ente al acontecimiento, éste es encontrado por las variaciones de la intensidad de “intensidad de existencia” en el “mundo” que ocurrió. En realidad, el problema que anuda es el siguiente: si bien se habló de la metaontología del acontecimiento, se postuló su ser, no su existir, haría falta reflexionarlo desde su existir. Entonces, se expondrá qué es el acontecimiento político desde las dos perspectivas.

El acontecimiento desde la metaontología

El acontecimiento político se define de la siguiente forma:

1. Un événement est politique si la matière de cet événement est collective, ou si l'événement est inattribuable autrement qu'à la multiplicité d'un collectif. «Collectif» n'est pas ici un concept numérique. Nous disons que l'événement est ontologiquement collectif pour autant que cet événement véhicule une réquisition virtuelle de tous. «Collectif» est immédiatement universalisant. L'effectivité de la politique relève de l'affirmation selon laquelle «pour tout x, il y a de la pensée». Par le mot «pensée», je désigne une procédure de vérité quelconque prise en subjectivité.

«Pensée» est le nom du sujet d'une procédure de vérité. Il est donc reconnu, à travers le mot «collectif», que de cette pensée, si elle est politique, tous relèvent. Ce n'est pas seulement, comme pour les autres types de vérité, une question d'adresse. Certes, toute vérité s'adresse à tous. Mais dans le cas de la politique, l'universalité est intrinsèque, et non pas seulement destinale. Pour tous, en politique, il y a à tout moment la disponibilité possible de la pensée qui

identifie le sujet. On appelle ceux qui sont constitués en sujets d'une politique les militants de la procédure. Mais «militant» est une catégorie sans frontières, une détermination subjective sans identité, ou sans concept. Que l'événement politique soit collectif prescrit que tous sont virtuellement des militants de la pensée qui procède à partir de l'événement. En ce sens, la politique est la seule procédure de vérité qui soit générique, non seulement dans son résultat, mais dans la composition locale de son sujet.⁴⁰¹

El acontecimiento remite de inmediato a su constitución múltiple que es pensado en *L'être et l'événement*. Se postula que el ser en tanto que ser es igual a las multiplicidades inconsistentes. Por lo que es necesario discutir con la metafísica clásica y con la heideggeriana⁴⁰² El ser en tanto que ser ha sido descrito por la metafísica del ser y del ente, en donde la crítica heideggeriana al concepto de ser es pertinente, el ser lo es de un ente, pero no es un ente y se describe como uno. Pero el problema es que Heidegger y la metafísica anterior a él trataron el problema del ser con el lenguaje metafórico y con el lenguaje propio del ente que es el lenguaje del uno y la multiplicidad, el mundo se describe con este binomio y nada se puede escapar a él, el ser y el ente eran sometidos a este binomio. Pero en *L'être et l'événement* se encuentra que el discurso conjuntista podría resolver el problema uno-múltiple, ser-ente porque su escritura rebasa el circuito de dichos binomios. La teoría de conjuntos siempre procede por conjuntos desde su operación más básica, es decir, quiebra el lenguaje de las definiciones conceptuales en filosofía. Pensar el ser consistiría en pensarlo en su multiplicidad, al ya no ser uno-ni múltiples, (pues no es un ente) requiere que el pensamiento lo piense en situaciones. El ser es localizable como multiplicidad pura en las situaciones.

El acontecimiento es una excepción en una situación. En su variante política se puede atribuir a una colectividad porque hay ya una situación política. El colectivo al que se

⁴⁰¹ Badiou Alain, *Abrégé de Métapolitique*, op. cit., p. 155-156. “Un acontecimiento es político si la materia de este acontecimiento es colectiva, ó, si el acontecimiento es inatribuible sin embargo más que a la multiplicidad de un colectivo. ‘Colectivo’ aquí no es un concepto numérico. Se dice que el acontecimiento es ontológicamente colectivo en tanto que este acontecimiento conduce un requerimiento virtual de todos. ‘Colectivo’ es inmediatamente universalizante. La efectividad de la política muestra que la afirmación según la cual ‘para todo X, hay pensamiento’. / Por la palabra ‘pensamiento’ designo un procedimiento de verdad cualquiera tomado en subjetividad. / ‘Pensamiento’ es el nombre del sujeto de un procedimiento de verdad. Entonces, es reconocido por medio de la palabra ‘colectivo’..... Aquello no es solamente, como para los otros tipos de verdad, una cuestión de”

⁴⁰² Badiou Alain, *L'être et l'événement*, op., cit, p.1-35.

hace referencia es un sujeto que sostiene un procedimiento de verdad que se define de la siguiente manera: “Une vérité est une partie imprésentée de la situation. En fin, le sujet ne peut *faire* langue que de combinaisons entre le nom surnuméraire de l'événement et le langage de la situation”.⁴⁰³ Es decir, el sujeto elabora nominaciones de lo que sería un impresentable, lo que no es presentable es un inexistente, pero el sujeto tras un acontecimiento sustrae nominaciones de dicha verdad. Una verdad como tal es impresentable en la situación.

L'être et l'événement postula que lo genérico es lo indiscernible de una verdad, pero realiza una operación de forzamiento, mediante una combinatoria con los recursos de la situación mediante lo cual trata de nombrarlas. La existencia de lo genérico sería demostrable mediante la teoría de conjuntos. El sujeto extrae lo indiscernible de una verdad que surge por un acontecimiento.

El colectivo sustrae la verdad de lo impresentable, de ahí que un colectivo piensa, pues sustrae una idea universal que queda presentada en la situación, pero la verdad infinita en sí misma no queda en situación, podría decirse que el sujeto da cuenta de la huella de la verdad que procede de un acontecimiento. Por ello, el pensamiento es el distintivo del procedimiento, no directamente del sujeto. Él sostiene el proceso de verdad, pero el sujeto no es el individuo, ni es el «sujeto de la historia». Es quien sostiene la interrupción de un acontecimiento, sus consecuencias. De ella se extraen las nominaciones de carácter suplementarias y que apuntan a lo universal. Por ello, «colectivo» apunta tanto a ontología, la metaontología y a la realidad de las subversiones.

Los militantes de un colectivo persiguen y sostienen una verdad política hasta sus últimas consecuencias. Un militante político persigue una causa, pero en acontecimiento es sólo aquella que tiene el carácter universal.

Se puede caer en la tentación del ejemplo, éste es una ilustración, pero siempre relanza a la falacia verificacionista, sin embargo, va el ejemplo. En el contexto de la Revolución francesa se persiguieron los ideales de libertad e igualdad de los hombres y justicia. Ninguno de estos tres términos podría ser para unos sí y para otros no. Lo que pasó cuando se negó la libertad de ciertos sectores de la humanidad, se aceptó con ello la esclavitud, o cuando se aceptó que no-todos los hombres eran iguales se justificaba la

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 434: “Una verdad es una parte impresentada de la situación. En fin, el sujeto no puede *hacer lengua* más que de combinaciones entre el nombre supernumerario del acontecimiento y el lenguaje de la situación”.

opresión por aquellos que eran considerados como superiores, lo nobles tenían como propiedad privada a los siervos que no eran hombres libres, en sustancia no eran iguales a los señores feudales, nobles, precisamente lo que paso con el nacional socialismo, los judíos no eran iguales al hombre ario. La justicia tampoco puede ser vigente para un grupo humano y no para otro, no se puede castigar con la pena de muerte a un hombre sí y a otro si comete el mismo delito en igualdad y en circunstancias. En la tesis de lo que propone Badiou un acontecimiento no puede ser político sino es universal. Lo cual no querrá decir que las distintas subversiones que no tienen un contenido no universal no son ilegítimas, simplemente no son un acontecimiento.

Se sostendrá que el acontecimiento político tiene la huella de lo infinito

2. Le caractère collectif de l'événement politique a pour effet que la politique présente, comme telle, le caractère infini des situations. La politique exhibe ou convoque l'infinité de la situation. Toute politique d'émancipation réfute la finitude, réfute l'« être pour la mort ». Comme une politique inclut dans la situation la pensée de tous, elle procède à la mise en évidence de l'infinité subjective des situations.

Certes, toute situation est ontologiquement infinie. Mais seule la politique convoque immédiatement, comme universalité subjective, cette infinité.⁴⁰⁴

La idea del infinito viene principalmente de los hallazgos reportados en *L'être et l'événement*. El primer punto es que el ser es múltiple de múltiples sin uno, múltiple de múltiples. Lo que revela otra forma de pensar, este infinito no es cuantitativo, porque no es que existan una infinidad de “unidades”. Se refiere la multiplicidad más desnuda, al contrario de Parménides, el ser no es lo uno indivisible; a diferencia de Hegel y en cercanía con él, el ser no es la nada”, pero es la nada de la situación porque está impresentado. Se refiere al cardinal “On dira qu'un ordinal est infini s'il est ω_0 , ou si ω_0 lui appartient. On dira qu'un ordinal est fini s'il appartient à ω_0 ”⁴⁰⁵. El sujeto opera el infinito de una situación del cual realiza indagaciones de dicha parte infinita. Es el proceso por el cual el sujeto extrae el infinito de la situación y lo lleva a una situación finita. Extrae los elementos de una verdad.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁴⁰⁵ Badiou Alain, *L'être et l'événement*, *op. cit.*, p. 177. “Se dirá que un ordinal es infinito si él es ω_0 , o si ω_0 , le pertenece. Se dirá que un ordinal es finito si pertenece a ω_0 .”

Mientras que la ciencia captura el vacío del infinito por la letra, o el artista presenta lo sensible en la obra, en el arte el infinito sólo interviene lo que el artista destina a la obra. El sujeto extrae el principio “igualitario” como signo de lo infinito, puesto que siempre parte de una situación abierta, pero es encima del campo de lo posible en la que el sujeto opera su proceso de verdad. Si se pudiera escribir el *matema* de los procedimientos de verdad el infinito va primero.

3. Quel est enfin le rapport de la politique à l'état de la situation, plus particulièrement à l'État, au sens simultanément ontologique et historique du terme ?

L'état de la situation est l'opération qui, dans la situation, codifie ses parties, ses sous-ensembles. L'état est une sorte de métastructure qui a puissance de compte sur tous les sous-ensembles de la situation. Toute situation admet un état. Toute situation est présentation d'elle-même, de ce qui la compose, de ce qui lui appartient. Mais elle est aussi donnée comme état de la situation, c'est-à-dire comme configuration interne de ses parties ou sous-ensembles, et donc comme représentation. En particulier, l'état de la situation représente des situations collectives, alors que, dans ces situations collectives, les singularités sont non pas re-présentées, mais présentées. Je renvoie sur ce point à *L'Être et l'Événement*, méditation 8⁴⁰⁶

En la meditación ocho del ser y el acontecimiento se expone lo siguiente:

Toda presentación múltiple está bajo el peligro del vacío, pero él no puede existir en la situación. Una situación es un múltiple presentado, consistente. Podría pensarse que nada en realidad puede carecer de cierta consistencia, ni siquiera la antimateria. Si el vacío adviene en situación arruina su estructura, es decir, arruina su cuenta por uno. El vacío que arriva a la situación rompe el uno de ésta. El “estado” de la situación, la cuenta por uno, no asegura todos los múltiples, ella sólo cuenta por uno a la situación, es por ello que es necesario que exista un “estado de la situación” que asegure los múltiples que escapan a la cuenta por uno. Es la cuenta de la cuenta, es una meta-estructura. Lo que querrá decir que en toda situación siempre hay una “presentación” y una “representación”. Presentación se refiere al ser múltiple desarrollado y es correspondiente a “multiplicidad inconsistente, lo uno no está presentado, para ello hay que hacer consistir lo múltiple; mientras es el modo de cuenta propio del “estado” de una situación dada. Un término es representado por el “estado” de la situación sí es contado por uno por él. Un término

⁴⁰⁶ Badiou Alain, *Abrégé de Métapolitique*, *op. cit.*, p. 157-158. En fin ¿Cuál es la relación de la política al estado de la situación, más particularmente al Estado en un sentido simultáneamente ontológico e histórico?

representado está tanto incluido como forma parte de la situación, pertenece a la situación. Es lo que hace tan peligroso al vacío, porque él no está presente, su ausencia de situación lo hace errante.

Pero volviendo a la cuestión de la metaestructura, la cuenta por uno, ella no es una parte de la situación, y no sólo remite a un carácter operatorio, ella asegura que lo “uno” sea presentado. La meta-estructura jamás es un término *a priori*, para él en cualquier presentación (múltiple presentado, cualquier ente podría decirse) nunca es caótica.

Una situación tiene múltiples, pero estos tienen una relación con “la situación”, son parte de ella. Los múltiples en realidad son submúltiples de la situación, pero que pueden presentarse como “unos”. Se puede entender que los múltiples estén compuestos por múltiples ya compuestos. En *L'être et l'événement* se organiza los múltiples a partir de lo que es la pertenencia e inclusión. La inclusión se puede inferir de un conjunto dado, por ejemplo un conjunto Z está incluido en el conjunto A , lo que se escribe $A \subset Z$. El cual se lee z está incluido en A . Se podría decir que Z es un subconjunto de A . Todo múltiple está incluido en una situación si es un submúltiple, por lo cual está contado por uno por estado de la situación y por lo tanto está del lado de la representación. Pertenencia quiere decir ser un múltiple consistente, ser presentado, o existir. Es decir, ahí donde hay múltiples consistentes hay una situación la cual es asegurada por un metaestructura.

Así se trazará lo que es un término de una situación según su relación con la metaestructura, de esto se deduce una tipología. Un término de una situación es normal si es tanto presentado como representado por la metaestructura, es decir, está tanto incluido como presentado. La estructura cuenta por uno, y la meta-estructura cuenta la cuenta. Los términos normales son referencia de las multiplicidades naturales. Una excrecencia no está presentada por el estado de la situación, sólo está representada. Está incluida pero no pertenece a la situación. Ella es una parte de la situación, pero no un elemento.

Mientras que un término singular es aquel que está presentado en la situación, pero no representado por su estado. Pertenece, pero no está incluido, por lo cual es un elemento más no una parte. Dicho término se expone a la excrecencia y a la normalidad. Un término singular es el ser del múltiple histórico y particular del sitio acontecimental.⁴⁰⁷

Badiou ejemplifica el “estado de situación” con el Estado político, por ejemplo, sostiene que en el marxismo el Estado no tenía relación con los individuos y que su

⁴⁰⁷ Cf., Badiou Alain, *L'être et l'événement*, *op. cit.*, pp. 109-121, 535-561.

resistencia se basaba en una dialéctica entre autoridad y sujeto. El marxismo pensaría la relación entre el Estado y sus elementos como submúltiples de la situación lo que querría decir que el Estado asegura la cuenta por uno no es originalmente el múltiple de los individuos, pero si el múltiple de las clases de los individuos. Para él en el marxismo la idea formal es que el Estado está compuesto de subconjuntos colectivos y no de individuos y en los hechos según un principio de cuenta no les concierne como tal, ante lo cual recusa la idea que propone que el Estado se define por ser un interés coercitivo que portará un individuo o a los individuos en general, no es cierto que el marxismo proponga que el Estado es el de la clase dominante. De hecho: “L’interpretation que j’ propose est que l’État n’exerce sa domination que selon une loi qui va à faire-un des parties de la situation, et que son office est de qualifier une par une toutes les compositions de compositions de multiples dont la situation, c’est-a-dire une présentation historique «déjà» structurée, assure, pour ce qui est de ses *termes*, la consistance générale”.⁴⁰⁸

Se concibe al Estado como una meta estructura necesaria de toda situación histórico social, garantiza que hay lo uno, pero no en la inmediatez de la sociedad. Así, la fase en la que el Estado es de la clase dominante querrá decir que tiene que hacer resultar el uno de las partes complejas de la presentación histórico social, por ello sería más propio hablar de la clase dirigente, además el enunciado quiere decir que el Estado es aquello que ya ha sido presentado. Por tanto, para Marx la presentación de la burguesía no se hace por medio del Estado, los criterios son los medios de producción, régimen de propiedad, etc. Decir que el Estado es el Estado burgués querría decir que el Estado representa lo ya presentado, la burguesía (lo cual no tendría que ver con el carácter representativo del gobierno).

El Estado sería históricamente ligado a la sociedad en la presentación. Es decir, en él prevalece más la función estructurante, que la función coercitiva. Es necesariamente un dispositivo separado de la sociedad, al ser una cuenta, pero en el Estado están incluidos muchos colectivos sin que le pertenezcan. Así, en él se encuentra en el punto de exceso.

Badiou en su interpretación marxista del Estado burgués, éste es separado del capital y de su efecto general de estructuración. Pero eso no quiere decir que en el Estado no estén representados los subconjuntos organizados por la naturaleza del capital, pero en

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 122. “La interpretación que propongo es que el Estado no ejerce su dominación más que según una ley que hará uno las partes de la situación, y que su oficio consiste en calificar una por una todas las composiciones de composiciones de múltiples en la situación, es decir, una presentación histórica “ya estructurada”, asegurada por aquello que es sus *términos*, la consistencia general”.

cuanto operador de los subconjuntos es distinta. Lo que cuenta el Estado es el singletón de sí mismo, eso es contar por uno. Pone como ejemplo al votante, el cual no es el individuo, es una parte que representa una estructura separada del Estado, en esto consiste ser singleton de sí mismo, tener una función más para un conjunto dado. El Estado se olvidaría de la pertenencia, pero cuidaría la inclusión. Aquí no importa tanto la cuestión cualitativa sino que el Estado opera la representación.

En *L'être et l'événement* se dice que el postulado de Engels sobre el Estado ronda el término de excrecencia, el Estado mismo deviene una excrecencia y por ello el programa donde se pretende su supresión revolucionaria y donde tendrá como punto de arquimédico la presentación universal y el fin de la representación. La separación que propondría Engels entre Estado y sociedad, no sería a causa de la existencia de las clases sociales, sino de los intereses que cada una tiene, de las clases sociales para este marxismo habría dos clases que tienen intereses sociales completamente antagónicos y son los que organizan la presentación de la historia. Por consiguientes, si el Estado no asegura el monopolio de la violencia armada habría una guerra civil permanente, de ahí que “*l'État ne se fonde pas sur le lien social, qu'il exprimerait, mais sur la dé-liason, qu'il interdit*”⁴⁰⁹. Es decir, la separación del Estado resulta tener más relación con la presentación que con el peligro de la inconsistencia. Entonces, lo que llama la atención es la apropiación del discurso de Engels.

En un Estado dado la burguesía representaría los términos normales, pues ella está tanto representada y presentada por el Estado. El proletariado estaría presentado, pero no representado, por lo cual sería un término singular del Estado. Él representaría la excrecencia, y su fundamento último es que los términos singulares y normales estén desligados y permanezcan escindidos. La excrecencia era un resultado no es referida lo impresentable, pero sí en la diferencia de la presentación. Si se modifican estas diferencias, el Estado podría desaparecer. Para ello, necesitará que los términos singulares devengan universales, lo que representaría el final de las clases, es decir, el fin de las partes, por lo cual habría que controlar la excrecencia.

La concepción del Estado marxista sería la correcta, pero no su dialéctica general: sea lo impresentable el error del vacío y el exceso de la inclusión sobre la pertenencia, entonces es necesario reasegurar el uno y estructurar la estructura. El vacío es replegado sobre la no representación de los no proletarios; por lo cual se da la impresentación sobre

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p.125. El estado no se funda sobre el lazo social, que él expresa, pero sobre la desunión, que él prohíbe.

una modalidad de la no representación y la cuenta es separada de las partes y replegado sobre el carácter no universal de la plaza burguesa. De ahí que Badiou afirme:

La conséquence de ces thèses est que la politique y peut être définie comme l’assaut donné à l’État, quel que soit le mode, pacifique ou violent, de cet assaut. Il «suffit» pour cela de mobiliser les multiples singuliers contre les normaux, en arguant que l’excroissance est intolérable. Or, si le gouvernement, et même la substance matérielle de l’appareil d’État, peuvent être renversés, ou détruits, si même, dans certaines circonstances, il est politiquement utile de le faire, il ne faut pas perdre de vue que l’État comel tel, c’ est-à-dire la reassurance de l’un sur l’excès des parties (ou des partis...), ne se laisse si facilement ni détruire ni même assaillir. Cins ans à peine après l’insurrection d’octubre, Lenine, prêt à mourir, se désespérait de l’obscène permanence de l’État. Mao, plus aventurier et plus flegmatique à la fois, constatait, après vingt-cinq ans du povoir et dix ans de féroces tumultes de la Revolution cultural, que, somme toute, on n’avait pas changé grand chose.⁴¹⁰

Por ello, el Estado no es político, la política consiste en cambiar de manos el poder del Estado que como tal no es antagónico como tampoco lo es el vacío y el exceso que circula en dicho aparato de cuenta. No obstante, la política sí se origina en la dialéctica de la lucha de clases. *La política no es lo contrario del Estado, ella liga al exceso y vacío una relación diferente a la del Estado.*

El Estado como metaestructura tiene más potencia que la situación. Dicho exceso, no es medible, esto por referencia a lo desarrollado en la teoría de conjuntos, el conjunto de los subconjuntos es más grande que los subconjuntos. Siendo impertinente la pregunta por el “cuanto”. En el Estado hay un exceso, por ejemplo, su potencia pública indica la el error de este exceso. Por ello, cuando hay política se localiza dicho exceso. Siendo el punto medular del acontecimiento político: “La vraie caractéristique de l’événement

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 127. La consecuencia de estas tesis es que la política puede ser definida como un dado asalto al Estado, cualquiera que sea el modo de este asalto, pacífico o violento. Para esto, es suficiente movilizar los múltiples singulares contra los normales, argumentando que la excrecencia es intolerable. O sí el gobierno. Y la misma sustancia material del aparato de Estado, pueden ser subvertidas o destruida, e incluso, si es útil políticamente hacerlo en ciertas circunstancias. No hay que perder de vista que el Estado como tal, es decir, el reaseguramiento del uno sobre el exceso de las partes (o de los partidos) no se deja destruir ni tomar fácilmente. Apenas a cinco años de la Revolución de octubre, Lenin cerca de morir, se desesperaba por la permanencia obscena del Estado. Mao más aventurero y más flemático a la vez, constataba después de veinticinco años de poder y diez años de feroces tumultos de la Revolución cultural, pese a todo, no se habían producido grandes cambios.

politique et de la procédure de vérité qu'il enclenche est qu'un événement politique fixe l'errance, assigne une mesure à la surpuissance de l'État, fixe la puissance de l'État. Par conséquent, l'événement politique interrompt l'errance subjective de la puissance de l'État. Il configure l'état de la situation. Il lui donne figure, il donne figure à sa puissance, il mesure sa puissance. ”⁴¹¹

Cuando ocurre un acontecimiento político el Estado será represivo, es decir, mostrará su exceso de potencia, que anteriormente no se veía ni se observaba en su vida normal. El acontecimiento político, pone fin a dicha calma e invoca el poder del Estado el cual encontrará una contramedida.

Ella la pondrá el colectivo, la pregunta aquí es ambigua ¿Mediante qué medios? Badiou deja de lado este problema, pero en otras ocasiones parece querer dejar de lado el problema de la toma por el poder por el uso de las armas. Incluso cuando expone su hipótesis comunista en el congreso de Alemania, él afirmó que “il faut donc relancer cette idée, cette fois dégagée de l'obsession militaire de la victoire”⁴¹²

El infinito de la situación es convocado por la dimensión colectiva del acontecimiento político, para todos hay una máxima igualitaria. En segundo lugar, debido a esto, la subversión, también convoca al infinito del Estado, la represión y alineación del colectivo al Estado. En tercer lugar, el colectivo logra poner fin a la potencia errática del Estado, mejor dicho interrumpe su infinita potencia no cuantificable.

En la insurrección bolchevique donde se supone que se mostró un Estado débil, y precarizado por la guerra, pues el zarismo era una determinación cuasi sagrada de la superpotencia del Estado. En una insurrección la potencia del colectivo hace ver débil a la potencia del Estado.

⁴¹¹ Badiou Alain, *Abrégé de Métapolitique*, op. cit., p. 159. La verdadera característica del acontecimiento político y del procedimiento de verdad que implica que un acontecimiento político fija el error, asigna una medida a la superpotencia del Estado, fija la potencia del Estado. Por consecuencia, el acontecimiento político interrumpe el error subjetivo de la potencia del Estado, configura el estado de la situación, dona su figura, da figura a su potencia, mide su potencia.

⁴¹² Badiou Alain et al., *L'idée du comunisme*, vol., 2, Clemency, Lignes, 2011, p. 19: “Entonces, es necesario relanzar esta idea, esta vez libera de la obsesión militar de la victoria”. Cf., *Ibid*, p. 20: “L'idée communiste doit être formulée comme étant par elle-même non violente”. En *L'être et l'événement*, Badiou trata de escapar de la teoría de la destrucción tejida en *Théorie du sujet*, pues escribe: “Je m'étais, je dois le dire, un peu égaré dans *Théorie du sujet*, dans le thème de la destruction. Je soutenais encore l'idée d'un lien essentiel entre destruction et nouveauté”. p. 446.

En *Logiques de mondes* hay nuevas determinaciones del acontecimiento político y muestra cómo es posible que acontezca una verdad, pues examina el aparecer de los mundos y por ello el aparecer de una verdad. Ella, en cuanto que aparece existe, y por tanto es soportada por un sujeto, que en la lógica del aparecer se sabe que es soportado por un cuerpo, el cual es postacontecimental. Existen una infinidad de mundos, pero la verdad es transmundo. Así, se contraponen al materialismo democrático, que es aquella teoría que postula una suerte de relativismo. Pues las verdades que suceden después de un acontecimiento forman parte de una historia meta-temporal que es metafísica ni sustanciafísica pues procede de los mundos mismos. Aquí lo que cambia de lo expuesto de la postura ontológica es que un acontecimiento que ocurre es detectable según el cambio en la intensidad de existencia. Un sujeto a partir de un acontecimiento organiza las consecuencias, pero en el plano de la existencia dicho sujeto sólo es localizable a partir de que tiene un cuerpo, para sostener invariantes comunistas, es la máxima igualitaria.

IV.V Elementos para una crítica de la teoría del acontecimiento político

El primer elemento para la crítica a la teoría del acontecimiento tiene un doble carácter, por un lado se reconoce la originalidad de la teoría de Badiou; por el otro se señalan las posibilidades dejadas de lado por la teoría del acontecimiento. Esta investigación se orientó sobre todo en las posibilidades que dejaron de lado, *L'être et l'événement*, *Théorie du sujet*, y *Logiques des mondes*. En este punto es menester dejar en claro que *no se sostiene una "impostura"*: que consiste en decir que un autor de renombre se equivocó para autoafirmarse mediante un saber que no se tiene y si se tiene no es necesario decirlo, o sostener qué dicha tesis filosófica de Badiou es la que merece la pena, ¡qué ese sí es un problema importante! Y que tal problema no, esas son imposturas.

Las obras citadas surgen en la plena vivacidad de los debates marxistas, lo que es visible desde *Théorie de la contradiction* y *De l'ideologie*. En dichos textos es muy claro que sostiene una postura, marxista, dialéctica, maoísta y anti althusseriana. Pero lo que no hay que dejar de recalcar una y otra vez es que uno de los temas ejes e iniciales es la subversión política (acontecimiento) entendida claramente como una Revolución. En esos tiempos, es notable que la literatura marxista hegeliana era síntoma de una falta, la no existencia de una teoría de la Revolución o de la subversión, misma tendencia que deja abierta una posibilidad. Por ejemplo, Löwy expone una teoría de la Revolución en la obra

temprana de Marx, pero ésta no respondía a las preguntas ¿Qué es una Revolución? ¿Qué pasa con su dialéctica? ¿Cuáles son sus condiciones materiales y “estructurales”? ¿Cuál es la relación de la Revolución con la política, con la historia y con la filosofía? Así, es que mediante una apropiación inventiva del marxismo Badiou relanza los problemas clásicos de la filosofía para un planteamiento original, como el hecho de proponer que la contradicción en el mundo “real” dispone de una fuerza y de una localización, que les corresponde cierta álgebra y cierta topología. En la historia toda contradicción está emplazada y hace uso de la fuerza. En la lucha de clases es más que claro que el proletariado está ocupando la plaza capitalista. En este sentido también se relanza la dialéctica hegeliana.

En la mayoría de la historia de la filosofía se ha tomado una postura teórica que en muchos casos ha implicado una forma de vida. En el relato que sostiene que la filosofía comenzó en Grecia es observable que desde los presocráticos cada filósofo toma una postura frente a los planteamientos de los demás. Por ejemplo, las discusiones sobre el principio de todas las cosas eran muy abundante en las escuelas presocráticos. O si se piensa en los pitagóricos que no consumían ciertos alimentos por su creencia en la transmigración de las almas es muy claro que una postura teórica implicaba un pronunciamiento vital. En este caso, al menos puede afirmarse que el pronunciamiento de Badiou fue en la dirección de tres de vectores, la primera la apuesta por la subversión política, tras una fuerte influencia lacaniana postula un sujeto que tiene un correlato con la subversión y con la idea de verdad, esto es en cuanto la visión de sus ideas más importantes, porque son sus apuestas teóricas. En la segunda dirección de su filosofía gira alrededor de estos temas, pero también de un reto teórico, definir lo imposible, palparlo con el intelecto. En el tercer vector, dicho imposible consiste en decir *qué es el acontecimiento*, pensar lo infinito, aquello que escapa a la conceptualización que está limitada por la gramática del lenguaje, por ello se incluye los textos lacanianos, la teoría de conjuntos, el álgebra y la topología. Pero dicha apuesta deja de lado otros problemas ¿Defecto teórico? Para nada, no hay filosofía total, absoluta quizá, como lo mostró Hegel sí. Posiblemente, así se ha escrito la filosofía, reescribiéndola una y otra vez. Pero, el dejar de lado una infinidad de posibilidades para apostar por algún recurso que pueda asirse, no es un defecto, sino una característica muy humana del pensamiento. Por ello, jamás se sostendrá (suponiendo sin conceder) que como en esta tesis se sostiene una hipótesis materialista y Badiou es idealista, es necesario “ser más materialista” y criminalizar el

supuesto idealismo badiouano, o el simple hecho de sostener que hay teorías más importantes o pertinentes es un craso error.

En el relanzamiento de la dialéctica marxista de origen hegeliano, se aprecia que busca los significantes del sujeto que procede de un acontecimiento, pero en dicho regreso se deja de lado el problema de la Revolución francesa en la obra de Hegel. Por cuestiones monográficas se regresó a los escritos de juventud, no obstante, donde se encuentra un pensamiento acerca de la Revolución francesa es en *La Fenomenología del espíritu* en el apartado de la libertad absoluta y el terror. Se pone el acento en la *Fenomenología*, porque ahí ya se puede hablar de cierto uso dialéctico en el tratamiento del *Fenómeno* que se estudia en dicha ciencia. Tal vez el título provisional que tenía pensado Hegel en un principio era mucho mejor, *Ciencia de la experiencia de la conciencia* porque responde varias cuestiones. La primera de quién es el espíritu, es del ser humano como en su conjunto. Ramón Valls Plana dice lo siguiente:

*Por eso en la Fenomenología hablan siempre dos personajes. El personaje principal es, desde luego, el “nosotros” poseedor del saber absoluto capaz de interpretar las experiencias sucesivas de la conciencia, pero junto a este encontramos a la misma conciencia protagonista del camino con su miopía constitutiva, incapaz de comprenderse, pero con la urgencia de llegar a la plena comprensión de sí, que alcanzará al término de su camino, cuando se funda con la conciencia científica e ingrese en la comunidad del saber absoluto.*⁴¹³

La Revolución francesa redimensiona la experiencia de la conciencia que tenía un nosotros. Pero aquí se deja a Valls Plana para ir por otro camino, se considera que el espíritu es un nosotros, pero se prefiere llamarle el conjunto humano, el cual también posee varios espíritus, como lo señala en el final de la *Fenomenología*, pareciera que el conjunto espíritu contiene submúltiples espíritus, pero en su conjunto es incapaz de comprenderse en sus operaciones propias. Pues bien, solamente mediante un movimiento dialéctico se impulsa el paso a la comprensión de una dimensión inexplorada del “espíritu (conjunto) humano”, pero hay que tener mucho cuidado con la pregunta ¿La Revolución francesa proviene de las contradicciones que hay en el espíritu? Que la contradicción sea un impulso de la constitución ontológica del devenir del mundo, no quiere decir para nada que el campo de la historia y la política sea así, hay tres categorías que llegan rebasan la contradicción como constituyente de la existencia. La primera lo dice el título: Libertad

⁴¹³ Valls Plana Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, 3ª edic, PPU, Barcelona, 1994, pp.24-25.

absoluta y terror, aquí lo que importa es que es absoluta, pero esta libertad absoluta viene acompañada de una negatividad absoluta y del concepto de efectividad. La Revolución proviene de algo más allá de las contradicciones, pero tampoco están por fuera de ellas. Lo que se describe en el primer capítulo quiere decir que hay un índice que no está funcionando dentro del conjunto espíritu, sino que pareciera que los hechos mismos como la subversión de la Revolución plantean una interrupción inapelable para el buclaje propio de la dialéctica de la consciencia, y dicha interrupción lleva a redimensionar al espíritu en la experiencia en la que el conjunto humano debido a la acción de un subconjunto humano logra concebirse como libre, y dicho espíritu ejerce su libertad. Pero aquí, la Revolución cuyo trasfondo para Hegel es la libertad, es un absoluto, los absolutos hegelianos resultan muy interesantes porque hablan de un exceso que suele malinterpretarse como el todo o como una meta alcanzada. Absoluto quiere decir que no hay otra determinación más fuerte que esa misma.

Muchas veces, se sostiene que Hegel establece una línea progresiva en la superación dialéctica de la historia y de la conciencia y que por ello se puede hablar de un progreso, pero dicha idea es discutible porque no es que la conciencia vaya “progresando”, sino más bien la exploración dialéctica dice qué se necesita para auto concebirse como libre. Hegel escribe una teoría la cual necesita orden y coherencia, pero en su obra se percibe que hay rupturas históricas, las cuales a final de cuentas son apresadas por la conciencia y tienen que ser digerida por ella, y dicho proceso de digestión es dialéctico, pero ella no es consciente de como digiere, sólo lo hace. Por ello, se percibe que era un campo muy fructífero en la teoría de la Revolución.

Dunayevskaya dice que la dialéctica es el álgebra de la Revolución, y al parecer es una teoría certera. Se dice esto porque en los caminos de Badiou se encontró que por un tiempo buscó los significantes de la excepción que plantea una subversión política, pero después indago la ontología del *matema* para dichos significantes. Bien se podría haber explorado la dimensión de la Revolución en la dialéctica de Hegel y posiblemente el sujeto no hubiera sido el centro de su teoría en la etapa temprana.

En la etapa marxista Badiou sí explora la Revolución en el discurso marxista, pero lo que se quiere decir es que deja de lado la veta de la dialéctica de la Revolución. Dunayevskaya propone ir al meollo de *El capital*: que los hombres realmente libres produzcan mercancías, lo cual quiere decir que no hay fetichización de la mercancía. En los tiempos de Marx la apuesta para modificar dicha forma de producción era la Revolución y lo siguió siendo para los bolcheviques y los soviets.

El otro camino que muestra Marx es que la plaza capitalista abarca demasiadas esferas, la económica implica una forma de vida, de pensar de actuar, de hecho, serían las condiciones materiales como los modos de producción los que determinan el hacer del humano, pero también modifica la historia, la filosofía, la política. Pareciera que el orden primero es el económico y no el político. En un país monárquico en el que la población no pase penurias difícilmente se sublevará contra la monarquía, pero es bien fácil que una República donde se pasen ciertas penurias sea razón de escándalo, como lo es Venezuela. Con esto se quiere decir que un acontecimiento al ser transmundo ¿Por qué sólo puede ser político?

Aquí se podría sostener que quizá se conozcan y convivan con más de cuatro tipos de acontecimientos que los que propone Badiou. Podría ser posible el acontecimiento económico-histórico-político.

Otro de los rasgos fundamentales es que Marx en los escritos aquí tratados se observa claramente que sigue abrevando de la dialéctica hegeliana en un sentido diferente en cada escrito, pero lo que es cierto es que ella va a la par del concepto de emancipación de Marx. Otra vez, Dunayevskaya sutura los conceptos de Revolución, dialéctica y libertad, en la obra de Marx. El único detalle es que propone libertad, mientras que aquí se observa que el concepto que uso Marx en su época de juventud es el de emancipación. Se menciona esto porque en el marxismo de Badiou aunque se reconoce la parte excepcional de sus aportes a la teoría de la Revolución, lo que deja de lado es su veta dialéctica. En Marx parece que la dialéctica en verdad no puede separarse de sus críticas a la economía política, trata de desmontar son las consecuencias de la economía política. Una de las más importantes es la concepción del hombre como una mercancía más, pues la producción de mercancías tiene un secreto: la fetichización. En *El capital* se comprende que el capital tiene como principal concepto a la mercancía, al igual que la *Ciencia de la Lógica* que va desde el ser hasta la idea absoluta, comienza con la determinación más general, misma que se va enriqueciendo hasta llegar a una más compleja, es decir, hasta llegar al capital. En dicha exposición se encuentra uno de los principales conceptos claves, la subversión de la plaza capitalista consistiría en producir mercancías sin fetichización por hombres realmente libres. El mismo Marx responde la pregunta ¿Qué tiene que cambiar realmente para cambiar la base capitalista? Muchas veces, suele pensarse que una subversión sólo implica tomar las armas, pero el pensamiento profundo de Marx lo que trata es de transformar la realidad. Para transformar la plaza capitalista habría que transformar su determinación fundamental.

En la parte de Althusser no hay mucho que decir, Badiou se centra en la tesis sí hay sujeto de un acontecimiento, mientras que para Althusser no hay sujeto metafísico, lo que hay son sujetos. Cuando la parte del materialismo aleatorio es dejada de lado se encuentra una clara veta del acontecimiento, aunque Althusser se mueve en las coordenadas del acontecimiento histórico-político, se podría decir claramente que el concepto de sobredeterminación es una veta del acontecimiento, pero es criticable la postura que señala que es un concepto que rebasa la contradicción hegeliana, cuando ahí lo que haría falta es revisar con más calma la negatividad absoluta y la estructura de los absolutos hegelianos, sobretodo el de la libertad absoluta, porque pareciera que confunde la contradicción de término ontológico con la contradicción de término histórico o factico. La libertad absoluta tiene categorías un poco distintas a la contradicción de origen ontológico, pero que de igual forma son parte de la dialéctica hegeliana, la doble negatividad, la efectividad, y los absolutos, qué pasa ahí con sus contradicciones. Incluso podría haber una veta crítica sobre el corte epistemológico en relación con el proceso de verdad científico, pues pese a que Badiou lanza la idea de acontecimiento, no se pierde la idea de continuidad. Como se mencionó de ninguna manera se pretende decir: Althusser estaba equivocado, sino que igualmente tomó una postura diferente o apostó por una lectura de Hegel, a final de cuentas tenía que defender su postura teórica.

V Conclusiones

Toda conclusión sobre algún problema filosófico por completa que parezca su exposición resulta ser parcial, pero en el campo del pensamiento filosófico y cualquier ciencia humana, esto no es un signo de debilidad sino todo lo contrario en el campo del pensamiento si se llegara a una conclusión final el pensamiento se detendría.

Y precisamente sería un acto inocente elaborar los elementos para una crítica a la teoría de la teoría del acontecimiento si esa crítica no conoce los límites de la teoría del acontecimiento. Esto se menciona porque la teoría del acontecimiento se mueve en los terrenos de lo paradójico, toca puntos donde el pensamiento tropieza y la reflexión filosófica tambalea y el lenguaje — conceptos, categorías, dispositivos literarios, la lógica y la gramática— trata de forzarse para poder nombrar lo innombrable, o como decir qué es el acontecimiento. La reflexión del acontecimiento resulta áspera en el terreno de la filosofía política, porque es latente la tentación de caer en un verificacionismo limitado en sus propios principios y desarrollos, como pretender decir qué es el acontecimiento sin saber que Platón mostró en sus diálogos los límites del responder a la pregunta sobre el qué es, ella sólo es un dirección, no un requisito teleológico.

El primer punto paradójico consiste en la pregunta por el hilo conductor sobre la exposición de este trabajo. Lo que parece un lineamiento respetable por la razón aquí se exhibe sus propios enredos. Pues qué más que se enrede si es un hilo y los hilos tienden a enredarse.

La metáfora del hilo se refiere claramente a la “supuesta continuidad teórica”, con lo que se puede entender que claramente que en un capítulo del presente trabajo sería la base para el siguiente, de ahí la razón de plantear que al inicio de cada capítulo se exponga una breve introducción del anterior y de qué forma tiene que ver con el anterior, pero cómo sería posible si tal proeza si un hilo se enreda y más en los terrenos del pensamiento que trata con lo paradójico e imposible en los cuales la pregunta al qué es resulta un tanto obsoleta.

Se menciona esto porque una de las preguntas iniciales de esta investigación plantea la pregunta. *El acontecimiento político contemporáneo sería la superación de la plaza capitalista*. Uno de los autores centrales de esta investigación es Badiou. Él sostiene que el movimiento político tiene que ver con la subversión, aunque en una etapa de su producción teórica autodefinida como los años rojos afirmó que la “Revolución” era el acontecimiento político.

La reactualización de las invariantes comunistas son las que guían al cuerpo de un acontecimiento. Es decir, en lo que articulan las subversiones políticas son las ideas de justicia, libertad e igualdad que se actualizan en la historia de la humanidad como actos políticos. Su ejemplo es la lucha contra la esclavitud del hombre, pues el hombre es libre e igual entre sí, y por ello nadie puede esclavizar a otro hombre. Dichas invariantes se encontrarían a lo largo de la historia de la humanidad. Un acontecimiento político hoy en día trazaría muchas características en las que se buscaría encontrar un ejemplo. Pero ese es un craso error porque se cae en un absurdo verificacionismo. Aunque el discurso filosófico busque empatar su discurso con la realidad ella no es un objeto. Además, quedan muchas preguntas de carácter metodológico importantes; ¿Cómo saber que un evento político realmente es un acontecimiento? ¿La filosofía política se vuelve un discurso que intentaría ser la fotocopia de la realidad? Pero una respuesta de este tipo daría mucha tranquilidad teórica a los paladines de la filosofía de lo escuetamente visible o lo objetivo.

Por ello, en esta investigación tiene como prioridad lo que han dicho los filósofos sobre el tema de la Revolución o insurrección.

El punto es que hoy en día subvertir el capitalismo en el sentido de un acontecimiento querría decir: que el hombre, el ser humano subvertiría aquello que lo oprime, el modo de producción capitalista implica subvertir la plaza capitalista, es decir, su concepto de propiedad privada, las ideologías que sustentan el modo de producción capitalista y sobre todo las instituciones y leyes que protegen el modo de producción capitalista, pero sobre todo su modelo político, que hoy en día es la democracia burguesa. Entonces, la teoría de Badiou ya ofrece un horizonte para pensar el presente, pero la pregunta es por la reflexión. Se busca hallar las huellas de los antecedentes de la teoría del acontecimiento político que supondría el colapso de la “plaza capitalista”.

Hegel pensó Revolución francesa a partir de la cual se puede afirmar que la economía burguesa capitalista se solidifica, se acendra en la historia de la humanidad. Ese suceso. No se analiza dicha subversión como un acontecimiento porque se caería en un falso verificacionismo pues se trataría de empatar los datos con la teoría, pero sin comprobarlo. Además, la historia está llena de paradojas, es un relato, lo que hace que sea cuestionable la idea de que los hechos históricos puedan ser “verificados por una teoría”. Por ello, se prefiere estudiar lo que dijeron los filósofos sobre el acontecimiento político. Con esto nunca se quiso sostener que sólo Hegel, Marx, Althusser hayan pensado la Revolución

francesa. Sino que el abordaje que aquí se da de ellos sigue el hilo conductor de la reflexión del acontecimiento político.

La pista que deja Badiou en sus publicaciones de los años rojos es que trata de encontrar el surgimiento del sujeto en el acontecimiento político revolucionario, se localizaba mediante la dialéctica hegeliana, en la cual encuentra un significante de la excepción que permite incorporar la teoría de Lacan sobre el efecto subjetivo, logra dar en un punto: la acción de masas se basa en la “dialéctica”. Viene a constituirse una de las tantas hebras que conforman el hilo conductor, que a su vez formará nudos y otras veces se enredará. Pues, en primera, aunque Badiou se da cuenta que el acontecimiento es el punto pivote de su teoría nunca regresa a la dialéctica hegeliana para observar si había alguna pista del acontecimiento, incluso en su libro *Logiques des mondes y L'Être et l'événement*, toma partes que no tienen que ver directamente con el acontecimiento.

Es por eso que el primer capítulo se convierte en un punto importante porque permite regresar a estudiar aquello que Badiou nombró como acontecimiento político y que aquí se llaman “Revolución” o “subversión”. El fenómeno histórico que pensó Hegel fue el de la Revolución francesa, para Raya Dunayevskaya, Hegel importaría de la Revolución francesa el esquema de la dialéctica como la consideración de la contrariedad de la realidad misma, la dialéctica no es un mapa abstracto que trata de comprender la realidad. Punto problemático, pero Georg Lukács, Dunayevskaya y José María Ripalda coinciden en que Hegel está tratando de asir la sociedad capitalista. Esta hebra lleva a encontrar otra cara de la lectura de la filosofía de Hegel, una filosofía cuyo postulado fundamental es un axioma: el de la libertad como un ideal claramente heredado de la Revolución francesa. Esto es detectable desde los escritos de Juventud en los cuales se lee un Hegel que simpatiza con la Revolución francesa, con qué movimiento simpatizó e importó los ideales sigue siendo un debate muy fructífero, porque Hegel nunca abandonaría sus ideales revolucionarios, que en última instancia estarían más cerca de los de Robespierre que de los girondinos. La clave está en la *Filosofía Real* en la *Fenomenología del Espíritu* y en la *Filosofía de La Historia*. Es lo que se percibe en esta investigación, pero bueno los puritanos académicos les horroriza Robespierre y sus ideales heredados de Rousseau, pero ahí están los diez tomos de las obras recolectadas de Robespierre donde se halla un pensamiento filosófico político muy lejano de las lecturas moralinas que aborrecen “el terror jacobino”, y aún aceptan el “terror oficial”. Es más cómodo pensar que Hegel era un liberal o en el peor de los casos que sólo tuvo una fiebre juvenil por la Revolución francesa en el ala girondina que en una más radical. No obstante, en esta hebra lleva a

otros debates que aunque son parte del hilo conductor, no es hacia donde se pretende llegar con el recorrido de dicho hilo. Sin embargo, uno de los ideales más importantes de la Revolución francesa, el de la libertad es repensado por Hegel, desde sus inicios, se podría decir, en una analogía, es una invariable comunista que piensa, lo cual no quiere decir que él sea comunista. Pero sí puede cuestionar si el ser humano puede ser concebido sin libertad, la respuesta en la lectura de Hegel es que no.

En la *Fenomenología del Espíritu* se piensa varios conceptos importantes que ya denotarían un esquema dialéctico de la Revolución: la postulación de la libertad absoluta, los absolutos hegelianos son una fuente importante de pensamiento porque ellos no significan una totalidad, ni unidad indiferenciada. La categoría de los absolutos encierra en sí mismos el proceso de su propia superación que lo constituiría la doble negatividad, y la negatividad absoluta. La otra categoría olvidada de la dialéctica es la de efectividad. El buclaje dialéctico de la contradicción así como la resolución de dicha contradicción, ó, el movimiento de la realidad infundido por la contradicción no son toda la dialéctica. La efectividad que vendría a romper con el buclaje dialéctico sería el advenimiento de la Revolución francesa, en la *Fenomenología del espíritu* significa tanto una interrupción como el paso a una nueva realidad que no era posible desde la Ilustración, pero que tiene sus bases en ella, pues ninguna existencia en este mundo viene de la nada. Esa efectividad plantearía una negatividad absoluta en relación con el movimiento del “espíritu”, el movimiento anterior, su lógica, llevaba consigo la determinabilidad de la Ilustración, sólo un evento que plantease un absoluto en situación podría cambiar dicha lógica.

Se podría cuestionar inocentemente la relación entre la dialéctica y la Revolución francesa, y con el acontecimiento político. O preguntar por el significado o el significante⁴¹⁴ Lo que se busca dentro de los antecedentes del acontecimiento político es su álgebra, y como bien dice Dunayevskaya; la dialéctica es el álgebra de la Revolución.⁴¹⁵ Entendiendo que Revolución en Hegel tiene un contenido político.

En la *Ciencia de la lógica* se muestra que la dialéctica tiene un axioma, la libertad. En el recorrido dialéctico del ser como la nada hasta la lógica subjetiva se encuentra que uno de los pilares importantísimos es la libertad. Aparentemente la dialéctica desarrollada en este apartado no tiene nada que ver con el espíritu humano, pero en el momento que llega a la Idea y el concepto, estos no pueden dar paso a lo subjetivo sin la libertad.

⁴¹⁴ Cf., Lacan Jacques, *Écrits I*, Édition du poche, París, Points, 1999, p. 11.

⁴¹⁵ Dunayevskaya Raya, *Filosofía y Revolución*, op. cit., p. 530.

La *Filosofía de la historia* y la *Filosofía del derecho* muestran muchas fisuras de la dialéctica, o más bien rompen con las esperanzas de que la dialéctica sea como Marx sostuvo una vez, algo que no está empataada con la realidad, que sea muy idealista. Sino que Hegel es muy consciente de que el “espíritu” que es algo más que la suma de toda la actividad humana, y que el espíritu no podría existir sin el ser humano, también lo rebasa. Aquello que lo rebasa no es algo metafísico, sino algo muy propio, la libertad. Muchas veces suelen mal interpretarse las obras mencionadas, pero lo que es un hecho indiscutible es que, por ejemplo, tanto en la *Filosofía de la historia* como en la *Filosofía del derecho* la libertad es el axioma. Por ejemplo, la *Filosofía de la Historia*, para nada describe un proceso que se engrana linealmente, sino que describe la historia de aquellos sucesos en los que la libertad dejó una huella, lo que sucede fortuitamente. Si hay o no una continuidad entre los sucesos históricos es algo que no determina la dialéctica, lo que ella determina es un proceso que rebasa los fenómenos. La filosofía en su aspiración a estatuto de ciencia, pero difiere de las ciencias empíricas, ha de encontrar un método en su abordaje: la dialéctica, pero eso sólo daría cuenta de cómo pensar los hechos, pero la idea de la libertad en los pueblos se sabe que existe porque hay Constituciones a lo largo de la historia en las que la idea de la libertad está operando y ella se convierte también en una práctica. En la *Filosofía de la historia* la Revolución francesa aparece como un momento fundamental pero deja una pregunta sin respuesta ¿Qué es mejor la monarquía o la república? Un sistema político no es garantía de que la libertad sea llevada a cabo. El ejemplo más claro es que en los tiempos de la Revolución francesa se postuló una república con ideales que dependían del iusnaturalismo rousseauiano, la cual contravenía el sistema político de una monarquía en la cual las ideas de libertad e igualdad sólo existían en la imaginación de los humanos o en la literatura y la filosofía.

Uno de sus proyectos más polémicos: *La filosofía del derecho*, en la cual tenía como principal eje a la libertad postuló una monarquía constitucional y mientras que los paladines del ideal republicano verían como un sacrilegio anudado al hecho de que Hegel trabajó como un empleado del Estado prusiano, lo cual no significa que haya sido el ideólogo del Estado. En este escrito hay una paradoja: el escrito del autor cobra vida por sí mismo y deja de depender de la autoría del mismo; pero a su vez el contexto influye de una forma sin igual. Se menciona esto porque *La filosofía del derecho* posiblemente haya sido uno de los escritos que fue redactado con el más severo temor de ser reprimido.

Aunque se postuló una monarquía constitucional se sostiene la igualdad severa entre los hombres, en plena *Filosofía del derecho*, cualquier hombre tiene el acceso a la

propiedad privada, como un derivado un ideal de justicia. Curiosamente coincide con los ideales de la Revolución francesa propuestos en el ala más radical, no con el ala girondina, lo que cuesta mucho trabajo entender es que Hegel sí fue crítico con Robespierre, pero eso no le impidió absorber lo más sustancial de su propuesta, incluso la propuesta de Robespierre no es la única en la Revolución francesa entonces sería muy buen trabajo revisar cuidadosamente los ideales de Robespierre como una filosofía política.

Se postula la reducción del poder del monarca que en realidad es la figura del soberano, como lo plantearía la propuesta del tercer Estado de Sieyès en el soberano reside la decisión última. Es decir, en realidad la monarquía que propone la *Filosofía del derecho* es más republicana de lo que podría pensarse.

Esta obra relanza una pregunta, ¿Qué tanto escribe una obra el autor y qué tanto la escribe el contexto? Se menciona esto porque en los estudios sobre la obra Hegel apunta a la posibilidad de que su obra esté cifrada para poder evitar la censura debido a su clara postura contra la monarquía y a favor de muchos ideales que son herederos de los sueños republicanos. Curiosamente, en la *Filosofía del derecho* es donde más fallos dialécticos existen, es decir, la dialéctica a veces es dejada de lado. Pero, en fin, son cuestiones que serán dejadas a los hermeneutas.

Así, la filosofía hegeliana muestra que la Revolución francesa surgió por un azar, pues no era previsible pese a la opresión que existía en la monarquía francesa, ese es un problema que ha de plantearse a lo largo de toda la teoría del acontecimiento, realmente es previsible un acontecimiento ¿Dónde exista opresión ahí habrá acontecimiento subversivo? La reflexión hace pensar por qué en Francia sí y en Alemania no, pese a que había condiciones similares.

En el segundo capítulo se exploró el acontecimiento político en la obra de Marx, no se pudo tratar toda su obra, pero sí la más representativa y acorde a este trabajo.

Dicho capítulo planteó numerosos desafíos. El primero consiste en que Marx cuestiona a la economía política de su tiempo, pareciera que su obra es lejana de la obra de Hegel. Pero curiosamente, el autor de *El capital* realiza desde sus primeros escritos una crítica a la “sociedad capitalista”, un fenómeno había cobrado un nuevo rostro que plantea una nueva forma de esclavitud, la explotación laboral. La esclavitud legal, la gleba, las distintas formas en la que los señores feudales ejercían habían sido modificadas como el legado de la Revolución francesa.

En sus escritos de juventud postula que el capitalismo se acendró gracias a la postulación de la propiedad privada. Aquellos que tenían capacidad de explotar es porque

era dueños “legítimos” de los medios de producción, lo que necesariamente estaba suturado con el concepto de propiedad privada. Curiosamente, en la Revolución francesa, ese sería un problema que el hombre por derecho no tenía acceso a la propiedad privada, por el contrario, el hombre era propiedad privada del señor feudal o del monarca. Pero nunca se limitó el acceso a la propiedad privada.

Surge la pregunta del porqué el hombre era explotado y no se hacía nada para liberarlo. Había discursos que avalaban su explotación y se encontraban, principalmente, en la religión y en la filosofía, Marx trataba de pensar cómo es que la explotación era comúnmente aceptada, porque había discursos en los cuales el hombre era descrito como un ser que no era, era un hombre mistificado. De ahí que no fuera tan empático de la *Filosofía del derecho* de Hegel, para él esta filosofía era muy idealista porque trazaba un hombre que no existía. No sólo se confrontó con la filosofía de Hegel, sino que también adoptó su lenguaje y su terminología. En dicha etapa, desde entonces era claro que “el moro” había adoptado la dialéctica hegeliana para nunca abandonarla, pero lo que es más difícil de entender es su relación crítico dialógica con la filosofía dialéctica. Pareciera que para que los paladines althuserianos: para aceptar que Marx abrevó de la filosofía de Hegel era necesario que Marx hiciera una calca de la dialéctica, lo que jamás entenderán es que la reinventó y que jamás la adoptó como un dogma, al final y acabo tenía una vertiente filosófica. Plantear que para aceptar que Marx relanzó la dialéctica de Hegel es necesario que Marx haya realizado una calca de la dialéctica de Hegel, es proclamar que toda filosofía debe ser dogmática y acrítica.

Pero hay un punto muy importante: El autor de los *Grundrisse* plantea la posibilidad de la emancipación del hombre, ella habría de advenir en el comunismo como negación de la negación, es decir, el comunismo que comienza consigo mismo. En ese punto, claramente se está haciendo uso de las categorías dialécticas.

En este pensamiento *sui generis* se encuentra la crítica a la economía política decimonónica. El capitalismo como tal era joven, pero aún más lo eran el estudio que existía de él, habían pocos economistas pero de una producción literaria importante. El problema con la economía política como la de Smith es que estaba mistificada y no lograban comprender que el modo de producción capitalista estaba cambiando la experiencia del hombre, no sólo en Inglaterra, Alemania, Francia y Estados Unidos, sino que sería un fenómeno que cambiaría toda la historia de la humanidad: la explotación del hombre que generaría dos mundos opuestos. El burgués y el proletariado, clases que serían clave en la historia de la humanidad y lo siguen siendo.

Es en este punto que Marx realiza una proeza, elabora una crítica a la economía política de su tiempo, pero para realizarla se introduce profundamente en la economía política. Para desmontarla como ciencia ya constituida mediante el uso de la dialéctica. Una de las virtudes de la *Fenomenología del espíritu* es que es una crítica descomunal a la experiencia del hombre bajo el manto de la Ilustración. Si no se comprende el carácter crítico de la dialéctica y se cree en el viejo esquema de que la dialéctica es tesis, síntesis y antítesis, se está cayendo en un reduccionismo absurdo. Por ello, no se puede entender la incorporación de la dialéctica de Marx, porque implica que el acto dialéctico se constituya en la crítica, es decir, que para él pudiera incorporar la dialéctica de Hegel, era necesario la crítica de la dialéctica hegeliana. De hecho, hay una obra de Marx que se titula la *Crítica de la crítica de la economía política*, lo cual no es pura vanidad, sino que contiene en el título la más pura referencia al método utilizado. Desmontar aquello que domina al hombre y que ha sido justificado teóricamente, no es una empresa fácil.

Muchas veces se confunde la inmersión de Marx en la economía política con un olvido de la filosofía, pero pasa todo lo contrario, es un esfuerzo por desentrañar aquellos misterios que planteaba el desarrollo del capital, fue una operación filosófica significativa. Dicha búsqueda buscaba desmontar las justificaciones de la esclavitud laboral precisamente para romper las cadenas del hombre.

Se revisó especialmente una hipótesis: que Marx utilizaba la dialéctica de la *Ciencia de la lógica*, la cual no se debe de confundir con la dialéctica de la *Filosofía del derecho* y con la dialéctica de la *Filosofía de la Historia*, porque hay matices que serían insalvables. En los *Grundrisse* Marx retoma como inspiración dicha dialéctica. Se pueden ir comparado los pasajes de este texto con las secciones de la *Ciencia de la lógica* y con la *Lógica* de la *Enciclopedia*. Lo que se compara son las estructuras conceptuales no los contenidos. Después de todo Marx necesitaría de un método para afirmar el estatuto científico de su teoría. El punto más notable es que se concibe la crítica a la idea de libertad que se forja en el capitalismo, así como la posibilidad del colapso del capital. Aunque, también se cuestionaría la filosofía hegeliana, pese a que incorpora elementos importantísimos no deja de recalcar su crítica. El gran recurso teórico y crítico no dice cómo ni cuándo, es como un centinela que está esperando el colapso del capitalismo.

En *El capital* pasa algo similar, sobre todo con el primer capítulo, en él se demuestra que Marx vuelve a acudir a la estructura de la *Ciencia de la lógica*, tal como Lenin y Dunayevskaya proponen. Se percibe que Marx va al centro de la esclavitud del hombre, pareciera que elabora una “ontología social” con alcances desconocidos hasta sus tiempos

y muestra cómo se produce un fantasma que recorre Europa al transfigurar no sólo la concepción del hombre, sino también su realidad. La producción de mercancías imprime valor, el punto es cuando se intercambian se pierde la dimensión del valor. En teoría el trabajo vale lo mismo, el hombre no puede ser desigual por su producto, lo que le da valor es el tiempo impreso en la mercancía, el problema es que se intercambia por otra mercancía llamada dinero. Así, la mercancía es allende a la mera explotación, pues cosifica la experiencia del hombre en las relaciones sociales. El humano no se percibe como hombre, sino como mercancía. De ahí la importancia de que la mercancía podría ser producida por hombres realmente libres, lo que se plantea en el capítulo primero.

El pensamiento de Marx es uno de los más profundos porque muestra que hoy en día un acontecimiento político, no sólo implicaría una conquista en los ideales de libertad y justicia, sino que de concretarse también habría que cambiar la plaza capitalista, el terreno económico y más que eso su núcleo: la producción de mercancía.

Este pensamiento anuda muchas hebras del acontecimiento, porque no sólo es filosófico, sino que atendió un fenómeno emergente: el capital. Un pensamiento de la Revolución no necesariamente implica una teoría que hable de ella, Marx es bien consciente que depende de su contexto histórico como pensador. Su teoría responde a un problema fundamental: un acontecimiento político supone un cambio importantísimo que sólo podría ser posible si se desentraña los secretos del capital. Un cambio Revolucionario implicaría un cambio histórico político económico e ideológico. Por lo que desde Marx se puede dudar si el acontecimiento es meramente “político”

Un hilo está compuesto por muchas hebras y que los hilos también se anudan. Viéndolo de este modo es una analogía muy buena con lo que pasa con las teorías, no existe teoría perfecta, ni teoría completamente lineal ni reflexión filosófica que responda completamente a la pregunta ¿Qué es? Así como un hilo se enreda diversas teorías lo harán. Así como un hilo está compuesto de diversas hebras que pueden contener materiales diversos, una teoría puede contener conceptos de diversos linajes, no existe la teoría pura. Por eso, es fácil confundirse y creer que Marx trata una teoría que no tiene elementos diversos que la constituyen, tiene problemas diversos mezclados, no porque sea un defecto de su teoría sino que es una característica de toda teoría pues el lenguaje no es puro, y las teorías están hechas de lenguaje.

El tercer capítulo se hace énfasis en la teoría althusseriana que retoma el problema de Hegel y Marx, aunque no se está de acuerdo con su postura se reconoce que el punto de regreso al binomio alemán y el regreso a los autores clásicos como Lenin y Mao está

relanzando los problemas heredados por el Marx-Engels y Hegel. Hay que decirlo no se está de acuerdo con el corte epistemológico por muchas razones, las cuales al no constituir las partes esenciales de la discusión son dejadas de lado. Se podría estar de acuerdo en que en su primera etapa reconoce que en el campo de la historia Marx y Hegel aportaron, lo que no se acepta es su negativa a aceptar que Marx retoma la dialéctica de Hegel y que la obra de Marx al ser una “nueva” teoría rompe lazos con los antecedentes teóricos por el “corte epistemológico”, del cual se duda demasiado porque parece más un corte metafísico que epistemológico.

Otro concepto importante que abona a la comprensión es el concepto de sobredeterminación, en cual supone que hay contradicciones tan diversas que terminan como un evento histórico de gran importancia. Se entiende el fin con el cual Althusser postula este concepto, nombrar algo que está demás en la situación, pero lo que no se está de acuerdo en que el concepto de sobredeterminación supera la contradicción hegeliana, y con ello trata de decir que un evento histórico no puede ser comprendido por la lógica hegeliana, con lo cual no se está de acuerdo. Más bien, se observa una lectura poco atenta de la obra de Hegel, porque si se lee con cuidado la *Fenomenología del espíritu*, la *Filosofía de la Historia* y la *Ciencia de la Lógica*, se puede observar que por ejemplo, la referencia a la Revolución francesa en la *Fenomenología del espíritu* las categorías que dan evidencia de un evento que rebasa cualquier determinante son las siguientes: la libertad absoluta —se comprobó que Hegel postula varios absolutos— que funcionaría como una negatividad absoluta, una doble negatividad que da cuenta de que lo anómalo llega a la situación y el terror jacobino equiparado con la libertad absoluta tiene que volver a cierta “normalidad en la situación” es cuando de la libertad absoluta se pasa a la moralidad. En la *Filosofía de la historia* se muestra que contradicciones habrá siempre, y que llega un momento que hay una contradicción mayor. Aunque se cree que una lectura de las primeras páginas de la *Filosofía de la historia* haya sido causante del malentendido, en especial las primeras páginas donde dice que la historia obedece una marcha del espíritu comandada por cierta dialéctica, pero lo que no se toma en cuenta es Hegel deja muy claro que él construye su filosofía de la historia en cuanto tiene rastros de la idea de la libertad, o sea, es la efectividad de la libertad la que determina la historia y no que la historia sea explicable siempre como continuidad. Describe los momentos en los que la humanidad encuentra la libertad, ésta redimensiona el espíritu del ser humano. Y en la *Ciencia de la lógica* se muestra la ontología de la contradicción, de un espíritu y aunque

también es de carácter histórico la ontología desarrollada aparecen los absolutos, la negatividad absoluta, la negación de la negación.

En una de sus últimas fases, Althusser postula el azar y que los antiguos también lo postularon, es la famosa visión del materialismo aleatorio, aunque pone el acento en el campo de la historia, regresa a Marx como pensamiento del encuentro, al azar propio de los acontecimientos históricos.

En el cuarto capítulo el cual se concluyen cuatro puntos: el primero, hubiera sido muy fructífero que el acontecimiento hubiera sido buscado en cuanto tal en la *Fenomenología del espíritu* y que no se comenzará con la búsqueda de un sujeto, sino con la reflexión hegeliana de la Revolución francesa.

La segunda, Badiou regresa a Hegel a discutir cuestiones ontológicas como la del infinito o el aparecer, pero aún así las categorías rescatadas en este escrito también hubieran funcionado en la teoría del acontecimiento político y en el esquema general del acontecimiento. Aunque no se cae en el absurdo de plantear que la teoría de Badiou es errónea por no regresar a Hegel, sino que solamente también se hubieran podido utilizar dichos elementos para una discusión en otro tono con él.

La tercera, compete más a las aporías de lo encontrado al proponer que el acontecimiento político es sólo de carácter político, con la obra de Marx se puede dudar de eso, porque claramente muestra las diferentes dimensiones que un acontecimiento cambiaría como el filosófico, el económico, el ideológico.

La cuarta, el proyecto filosófico de Badiou consiste desarrollar una teoría inspirada en la teoría de conjuntos y en la topología trascendental para poder encontrar lo que Dunayevskaya nombraba como el álgebra de la Revolución y Badiou el *matema* del acontecimiento. Es decir, realmente una apuesta por la abstracción conceptual.

Explorando el comentario filosófico la teoría de conjuntos en cuanto al tema del conjunto de los subconjuntos el cual tendría la propiedad de ser “más grande” que la suma de sus subconjuntos. Esto ayuda a entender como más entereza el concepto de espíritu en Hegel, porque obviamente se refiere a la determinante de las prácticas sociales de los seres humanos. Además, en las últimas líneas de la *Fenomenología postula que hay varios espíritus*, cuando se postula que el espíritu humano es único, pero no es “el único que hay”. Así se entiende que el Espíritu es único, pues si no qué otro podría haber, pero eso no impide que otros espíritus lo conformen. Así como la noción de los absolutos hegelianos, la cuestión del aparecer en la lógica de Hegel y la lógica trascendental de Badiou, pueden repensarse bajo esa perspectiva. Lo que se menciona tiene el carácter de

propuesta, más no como un canon de interpretación, ni que sea la panacea de la interpretación definitiva, al fin y al cabo, nunca existe la palabra final en la filosofía, pero como vende en los mercados editoriales y en las academias filosóficas.

En cuanto a los rasgos del acontecimiento, se está de acuerdo en que lo más conveniente es encontrar el *matema*, pero como bien muestra Marx un acontecimiento no sólo sería político, lo que llevaría a cuestionar la que señala que sólo hay cuatro tipos de acontecimientos. *Logiques des mondes* señala que hay una infinidad de mundos, el acontecimiento tendría la posibilidad de ser trasmundo, o sea que traspasa el mundo en el plano económico, político e ideológico.

V.I Decir o no decir el acontecimiento

Platón en sus *Diálogos* mostró una ilusión propia del lenguaje, cuando se da una definición basada en la pregunta ¿Qué es? ¿Qué es la ética? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es el acontecimiento? Los diálogos mostraron las paradojas que lleva consigo misma la respuesta que define qué es. Los posmodernos, como Derrida se han dado muy bien cuenta que la estructura del lenguaje que se basa en el verbo “ser” lleva a establecer dualidades. Esta propiedad está completamente suturada en el lenguaje conceptual y sobre todo en los discursos filosóficos, de ahí que su escritura sea un poco difícil de seguir.

Badiou cuando define qué es el acontecimiento llega a una definición paradójica, incluso con dos posibilidades, es decir, dice y no dice. Lo cual no constituye un trabajo inútil, rondar acerca de lo paradójico quiere decir mostrar el porqué es paradójico y no cabe en la respuesta ¿Qué es? Si el acontecimiento fuera definible, no sería acontecimiento. Definirlo, a veces, sería ignorar una veta filosófica clásica, sería pretender filosofar sin haber leído a Platón, pero no intentar definirlo también sería ignorar la pregunta por ¿Qué es? La que se supone es un requisito en el preguntar filosófico

El acontecimiento político como tal es una multiplicidad paradójica que dura un eterno instante, lo que se detecta no es el acontecimiento mismo, sino su procedimiento de verdad, se detecta sus efectos sobre la situación. En las obras principales el acontecimiento se define de las siguientes dos formas:

En la primera, dado un sitio acontecimental es el múltiple que se compone de los elementos del sitio y de sí mismo. Entonces, el acontecimiento se pertenece a sí mismo, él es elemento de sí mismo. El acontecimiento se interpone entre el vacío y entre sí

mismo. Es el ultrauno. Esto es en cuanto su metaontología. En la segunda, en el aparecer, en el terreno del ente, de lo que aparece y no aparece. Un acontecimiento es un cambio real tal que la intensidad de existencia fugazmente atribuida al sitio es maximal, y por ello las consecuencias de dicho sitio, hay un devenir maximal de la intensidad de existencia de aquello que era el inexistente propio del sitio. El acontecimiento es más que una singularidad débil, la cual es más que un hecho, el cual a su vez es más que una modificación.

Según el texto badiouano ningún múltiple que existe puede pertenecerse a sí mismo, el acontecimiento sí, lo que señala que es un múltiple paradójico. Pero la paradoja sigue creciendo, pues el acontecimiento se interpone entre el vacío y entre sí mismo, pero es distinto que el vacío. El vacío como tal no puede estar en situación, pero el acontecimiento lo hace. Esto tiene como consecuencias que en el terreno del aparecer, del acontecimiento sólo es detectable por sus consecuencias. Traer lo que era inexistente en la situación a una intensidad de existencia máxima.

El acontecimiento político es la evocación de una colectividad que fija la errancia y pone una contramedida a la superpotencia del Estado, por tanto el acontecimiento político interrumpe la subjetividad de la potencia del Estado.

Si se lee con atención el texto badiouano en cuanto al acontecimiento político está sosteniendo claramente una contramedida de Estado. El acontecimiento político es una interrupción, e incluso la evocación del colectivo que en todo momento está contra el Estado. Definir al acontecimiento quiere decir señalar su paradoja, sino se estaría cayendo en la ignorancia de sus consecuencias.

El texto badiouano tiene dos conceptos completamente correlacionados, el procedimiento de verdad y el acontecimiento. Éste último se autodefine como su propia paradoja. Pues es elemento de sí mismo, lo cual es una paradoja desde la teoría de conjuntos, pero lo más visible es que este múltiple paradójico está entre el vacío y sí mismo, al autopertenecerse. Esto en la situación política se entiende que en un colectivo que hace presente los elementos que no estaban presentados en la situación es una insurrección que sólo se causa a sí misma. La subversión claramente es el acontecimiento, pues se está hablando de que ella es una contramedida del Estado. En la lógica del aparecer se habla de una modificación importante en la intensidad de existencia, pero más que nada de algo que irrumpe en la situación y que rebasa por mucho a lo cotidiano a los hechos. Una subversión que desborda al Estado, quiere decir que hay una interrupción en su cuenta sobre sus elementos. Si se piensa en términos más concretos el Estado tiene que

ver con la preservación de una situación política. El punto es que el Estado hoy en día hace valer las leyes del mundo burgués, mas no que el Estado sea burgués por sí mismo. No es burgués porque su principio es el de la presentación representación, pero representa el mundo burgués. Esto quiere decir que un movimiento subversivo tiene como objetivo la transformación del Estado burgués, porque presenta y representa aquello que sólo era presentado, aquello donde rondaba el vacío de la no representación, interrumpe lo que el Estado había hecho. La Revolución francesa en su ala jacobina, lo que presenta son los derechos de los hombres que estaban en un vacío en el mundo feudal y que el mundo burgués olvidaba para consolidarse. En ese contexto los elementos que eran extraídos del vacío eran los derechos de los ciudadanos y que fueron retomados por la Revolución, pues para la monarquía francesa no era asuntos siquiera negociables. Las grandes masas campesinas, anónimas y sus derechos propuestos en una República buscaban transformar la monarquía. Valga la redundancia Estado monárquico contra Estado republicano. Éste haría posible el advenimiento de una situación inexistente en la Francia del siglo XVIII y XIX.

Yendo más allá de las categorías badiouanas, se podría redefinir el acontecimiento político, como *aquella doble negatividad que emancipa la plaza capitalista mediante alguna variante subversiva*.⁴¹⁶ Lo cual desde el punto de vista contemporáneo queda como una utopía, como un imposible, actualmente no hay alguna nación completamente desmarcada del modo de producción que se basa en la fetichización de mercancías. Si realmente se quisiera cambiar la plaza capitalista se tendría que iniciar por este punto, en su plano económico, pero también en el político, la burguesía prefiere hoy en día la democracia representativa como sistema político. Al menos en estos dos rubros habría que pensar un acontecimiento político, porque cuando se gana en el político el término económico comienza a predominar otra vez. Por ejemplo, en México pareciera que el

⁴¹⁶ Cerdeiras Raúl J., “Las políticas de emancipación”, en *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, núm. 26, Argentina, Ediciones la escuela porteña, noviembre, 2003, pp. 61-69. Para Cerdeiras hay que separar la política de la economía, por ello la emancipación es de carácter político. Se difiere de este punto de vista porque la política está emplazada en un modo de producción capitalista, tal y como lo demostró Carlos Marx. Una posible apuesta se ha acendrado, la posibilidad que reflejaría la esencia de la Revolución consistiría en que una lucha de clases victoriosa se impondría la dictadura del proletariado Cf., David Kaisergruber, sobre la dictadura del proletariado, en Poulantzas Nicos *et al.*, *El problema del Estado y la dictadura del proletariado*, trad. Alberto Godino, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1978, pp. 93.

mundo económico es el que dicta el mundo ideológico e intelectual, los intelectuales de ultraderecha defienden un modo de producción. La Constitución mexicana se ha cambiado según los intereses de ciertos poderes económicos como la Reforma energética, mas no ha tenido como centro el ciudadano, ni la economía general, sino que gira en torno a una facción que tiene un gran control sobre los recursos enérgicos y con ello el acceso a gigantescos capitales.

Si sólo se cambia lo político, no se ha ganado nada, pero si se gana en el término económico, pero no en el político probablemente regresé al punto anterior. Paradoja irresoluble, punto de fuga. Esto parece poco probable que pueda ocurrir a consecuencia de una subversión o una Revolución legítima. Eso no se sabe. Un acontecimiento de esta naturaleza no sólo necesitaría de “un procedimiento de verdad” o de un sujeto fiel, necesitaría un sujeto colectivo “autoconsciente” de su propia situación y que se capaz de llevar un ejercicio dialéctico crítico, lo cual también se traza en la figura de lo imposible. No hay recetas para esto sino sólo su imposibilidad posible, que apunta a muchos problemas propios de la idea de acontecimiento político.

Se puede discutir con Badiou la naturaleza del Estado en su concepción, pues él sostiene que el Estado no es burgués, pero el Estado en sus leyes parece resguardar los intereses de la burguesía, de la clase dominante, pareciera que la clase dominante en los hechos sólo usa el concepto de Estado como un parapeto para disfrazar sus prácticas. Quizá después de todo, el Estado, en su ser no sólo sea la cuenta o se dispute entre representación y presentación, sino es un instrumento que resguarda las medidas de dominación de ciertos sectores dominantes en el ámbito económico financiero. “Capitalismo”.

Pero el problema es que el cambio del Estado que presupone el acontecimiento político tendría que basarse en el cambio de los medios de producción, por lo que sería también económico. Quizá, por eso el mismo acontecimiento político sea un transacontecimiento, porque por lo menos atraviesa estas dos esferas. En pocas palabras si es acontecimiento no sólo puede ser político, por lo menos es histórico, económico y político.

Bibliografía

Bibliografía utilizada, aunque no aparezcan en el texto son fuentes que se han consultado y que formarán parte del cuerpo de la exposición.

Bibliografía de textos trabajados

Althusser Louis, *Pour Marx*, París, François Maspero, 1965.

Althusser Luis, *Philosophie et philosophie spontanée des savants*, París, François Maspero, 1967.

Althusser Luis, *Lénine et la philosophie suivi de Marx et Lénine devant Hegel*, París, François Maspero, 1972.

Althusser Louis, *Réponse a John Lewis*, París, François Maspero, 1973.

Althusse Louis, *Positions (1964-1975)*, París, Editions Sociales, 1975.

Althusser Louis, *22ème congrès*, París, François Maspero, 1977.

Althusser Louis, *Ce qui ne peut plus durer dans le parti communiste*, París, François Maspero, 1978.

Althusser Louis, *Política e historia de Maquiavelo a Marx*, trad. Sandra Garzonio, Buenos Aires, Katz, 2007.

Althusser Louis, *L'avenir dure Longtemps*, París, Champs essais, 2007.

Althusser Louis, *Maquiavelo et Nous*, París, Éditions Tallandier, 2009.

Althusser, Louis, *Para un materialismo aleatorio*, trad. Fernández Liria Pedro, Madrid, Arena libros, 2002.

Althusser Louis, *Écrits sur la pshycanalyse. Freud et Lacan*, París, Éditions Stock, 1993.

Althusser Louis y Étienne Balibar, *Lire le Capital I*, París, François Maspero, 1980.

Althusser Louis y Étienne Balibar, *Lire le capital II*, París, François Maspero, 1980.

Althusser Louis, *Marx dentro de sus límites*, trad. de Albert Roies Qui, 2ª edic., Madrid, Editorial Gaia, 1975.

Althusser Louis, *Filosofía y Marxismo, entrevista por Fernanda Navarro*, México, Siglo XXI editores, 1988.

Bibliografía sobre el debate

Badiou Alain, *Concept de modèle*, 2ª edición aumentada, París, Fayard, 2007. Lo que aumenta es el prefacio de Badiou, pero es completamente fiel al de 1969.

Balmes François y Badiou Alain, *De l'idéologie*, París, François Maspero, 1976.

-----*Théorie de la contradiction*, París, François Maspero, 1976.

-----.*Théorie du sujet*, París, Éditions du Seuil, 1982. *Teoría del sujeto*, trad. Manuel Espinelli, Buenos Aires, Prometeo libros, 1ª ed., 2008.

-----.*Peut-on penser la politique ?*, París, Éditions du Seuil, 1984. *¿Se puede pensar la política?*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 2007.

-----.*L'être et l'événement*, París, Éditions du Seuil, 1988. *El ser y el acontecimiento*, trad. y ed. Raúl J. Cerdeiras y Alejandro A. Cerletti y Nilda Prados, Buenos Aires, Manantial, 1998.

-----.*Manifeste pour la philosophie*, París, Éditions du Seuil, 1989. *Manifiesto por la filosofía*, trad. Victoriano Alcantud Serrano, España, Cátedra, 1990.

-----.*Conditions*, París, Éditions du Seuil, 1992. *Condiciones*, pref. François Whall, trad. Eduardo Luci Molina y Vedia, México, Siglo XXI, 2003.

-----.*Deleuze, Le clamour de l'être*, París, Pluriel, 1997. *Deleuze "El clamor del ser"*, trad. Dardo Scavino, Buenos Aires, Manantial, 2002.

-----.*Saint Paul, la fondation de l'universalisme*, París, Presses Universitaires de France, 1997. *San Pablo. La fundación del universalismo*, Barcelona, Anthropos Editorial, 1999.

-----.*Abrégé de métapolitique*, París, Éditions du Seuil, 1998. *Compendio de metapolítica*, Juan Manuel Espinelli, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2009.

-----.*Court traité d'ontologie transitoire*, París, Éditions du Seuil, 1998. *Breve tratado de ontología transitoria*, trad. Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar, Barcelona, Gedisa, 2001.

On Beckett, ed., trad. e introd. por Nina Power y Alberto Toscano, posfacio, Andrew Gibson, Manchester, Clinamen Press Limited, 2003.

114

-----,*Logiques des mondes. L'être et l'événement 2*, París, Éditions du Seuil, 2006. *Lógicas de los mundos El ser y el acontecimiento, 2*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2006.

-----.*Petit Panthéon portatif*, París, La fabrique, 2008.

-----.*L'Antiphilosophie de Wittgenstein*, Caen, Nous, 2009.

-----.*Éloge de l'amour*, (Collab. N. Truong), París, Flamarion, 2009.

-----.*Second Manifeste pour la philosophie*, París, Flammarion, 2009. *Segundo Manifiesto por la filosofía*, trad. María del Carmen Rodríguez, Buenos Aires, Manantial, 2010.

-----.*La philosophie et l'événement*, París, Germina, 2010.

- . *Le fini et l'infini*, París, Bayard, 2010.
- . *Entretiens 1. 1981-1996*, París, Nous, 2011
- . *Le réveil de l'histoire*, Francia, Lignes, 2011.
- . *La République de Platon*, París, Fayard, 2012.
- . *Les années Rouges*, París, Éditions du Seuil, 2012.
- . *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*, París, La fabrique, 2012.
- Badiou Alain y Cassin Barbara, *Il n'y pas de rapport sexual, Deux Leçons sur L'Étourdit de Lacan*, París, Fayard, 2010.
- Badiou Alain/Žižek Slavoj, *L'idée du communisme*, France, Nouvelles Éditions Lignes, 2010.
- Badiou Alain/ Žižek, Slavoj, *L'idée du communisme*, Vol. 2, Clemence, Nouvelles Éditions Lignes, 2011.
- Badiou Alain y Milner, Jean-Claude, *Controverse. Dialogue sur la politique et la philosophie de notre temps*, París, Éditions du Seuil, 2012.
- Badiou Alain y Roudinesco Élizabeth, *Jacques Lacan, passé, presente*, París, Éditions du Seuil, 2012.
- Badiou Alain, et al., *L'idée du comunisme*, vol, 2, Clemency, Lignes, 2011.
- Cerdeiras Raúl J., “Una política de la no representación” en *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, núm. 15, Argentina, Ediciones la escuela porteña, mayo, 1998.
- Cerdeiras Raúl J., “Las políticas de emancipación”, en *Acontecimiento. Revista para pensar la política*, núm. 26, Argentina, Ediciones la escuela porteña, noviembre, 2003.
- Dri, Ruben, *La rosa en la cruz*, Buenos Aires, Biblos, 2009.
- Dunayevskaya Raya, *De Hegel a Sartre y de Marx a Mao*, trad. Ofelia Castillo, Aníbal Leal y Marcela Suárez, Prometeo Liberado, 2012
- Dunayevskaya Raya, *El poder de la negatividad*, Félix Valdés García, Miguel de Armas, México, Juan Pablos Editor, 2009
- Dussel Enrique, *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, México, Siglo XXI editores, 1991.
- D'hondt Jacques, *Hegel*, trad. Carlos Pujol, México, Tusquets, 2013.
- García Gual Carlos, *Epicuro*, 1ª edic., Madrid, Alianza Editorial, 2002.
- Cohen Gerald A., *La teoría de la historia de Karl Marx*, trad. Pilar López Máñez, Madrid, Siglo Veintiuno Editores y Editorial Pablo Iglesias, 1986.

Derrida Jacques, *Decir el acontecimiento es posible, et al*, trad. Julián Santos Guerrero, Madrid, Arena libros, 2006.

E. H. Carr, *La Revolución Bolchevique (1917-1923)* 3. Versión española Soledad Ortega, Alianza universidad, 1973.

Engels Federico, *Anti-Dhüring*, Madrid, Ciencia Nueva, 1968.

Fernández Liria Carlos y Alegre Zahonero Luis, *El orden de El capital*, Akal, Madrid, 2011.

Florencio I. Sebastián Yarza, *Diccionario Griego Español*, Barcelona, Editorial Ramón Sopena, 1999.

Fukuyama Francis, *El fin de la historia y el último hombre*, trad. Elías, Barcelona, Planeta, 1992.

Garaudy Roger, *El pensamiento de Hegel*, 1ª edic, trad. Francisco Moge, Barcelona, Seix Barral, 1974.

Godelier Maurice, *Lógica dialéctica y análisis de estructuras*, trad. Odilia Funes, Buenos Aires, Argentina, 1973.

Hegel G.W.F., *Briefe von Undan, Band I, 1785-1812*, texto establecido por Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1952,

Hegel G.W. F. *Briefe von Undam II*, 3ª edic., texto establecido por Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Felix Meiner, 1968.,

Hegel G. W.F., *Werke 3. Phänomenologie des geistes*, Shurkamp, Francfórt, 1986.
Hegel, *Fenomenología del espíritu*, en Hegel, *Hegel I*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Gredos, 2013.

Hegel W.G.F, *Werke Band 5, Wissenschaft der logik I*, 1ª edic., Shurkamp, Francfórt, 1986.

Hegel W. G. F, *Ciencia de la Lógica*, 4ª edic, trad. Augusta y Mondolfo Rodolfo, Buenos Aires, Solar Hachette, 1974.

Hegel G. W. F, *Werke 6, Wissenschaft der logik II*, 1ª edic., Francfórt, Suhrkamp, 1986.

Hegel G. W. F., *Werke 8. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*, 1ª edic. Francfórt, Suhrkamp, 1989.

Hegel G. W.F, *Werke 12. Vorlesungen über die Philosophie der Geschite*, 1ª edic. Francfórt, Suhrkamp, 1986.

Hegel G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza editorial, 1999.

Hegel G.W.F., *Escritos de Juventud*, 1ª ed., trad., intrd. y Notas de José María Ripalda, FCE, Buenos Aires, 1978. Hegel G.W.F, *Escritos de juventud*, 1ª edic, trad. José María Ripalda y Zoltan Szankay, Madrid, EFE , 1978.

Hegel G.W.F, *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, edic. y trad. José María Ripalda, Madrid, EFE, 2014.

Hegel G.W.F, *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza editorial, 1999.

Hegel G. W. F., *Filosofía de la historia*, , En Hegel II, Madrid, Gredos, 2013.

Hegel G. W. F., *Filosofía Real*, Edic. y trad. José María Ripalda, México, FCE, 2008.

Hegel G. W., F., *La Constitución de Alemania*, trad., Dalmacio Negro Pavón, Madrid, Aguilar, 1972.

Hegel G. W.F, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, en *Hegel II*, 1ª ed., trad. y notas de Ma. Del Carmen Paredes Martin, Madrid, Gredos, 2010.

Hegel G.W.F, *Principios de la filosofía del Derecho*, 2ª ed., trad. y pról. Juan Luis Vermal, Barcelona, Edhasa, 1999.

Hegel G.W. F., *The letters*, Trad. Clark Butler y Christiane Seiler, Bloomington INDIANA UNIVERSITY PRESS, 1984.

Hegel G.W. F., *On the English Reform Bill*, in Hegel, *Political Writings*, trad. H. B. Nisbet, Cambridge University Press, 1999

Heidegger Martin y *Aportes a la filosofía acerca del evento*, trad. Dina V. Piccotti C., Buenos Aires, Biblos, 2006.

Heidegger Martin, *El Ser y tiempo*, Trad. José Gaos, México, Fondo de Cultura económica
1971.

Henning Otmman, *Hegel and Political Trends: A criticism of the political Hegel Legends*, en Jon Stewart, *The Hegel Myths and Legends*, Evaston, Northwestern University Press, 1996.

Hobsbwan Erick, *Historia del siglo XX*, trad. Juan Faci, Jordi Ainaud y Carmen Castells, Buenos Aires, Crítica, 1998.

Hobsbawn Eric, *La era de la Revolución 1789-1848*, trad. Felipe Ximénez de Sandoval, México, Paidós-Bocket, 2015.

Innerarity Daniel, *Hegel y el romanticismo*, Madrid, Tecnos, 1993

Jufresa Monserrat, en *Epicuro*, Epicuro Obras. Estudio preliminar y trad. de Montserrat Jufresa, Tecnos, 1991.

Joseph Cropsey, *Historia de la filosofía política*, trad. Vicente Guerrero, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

Kaisergruber David, “Sobre la dictadura del proletariado”, en Poulantzas Nicos et. Al., *El problema del Estado y la dictadura del proletariado*, trad. Alberto Godino, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1978.

Kant Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 2ª edic., Trad., prolog. y notas de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

Kars Saül, *Théorie et politique: Louis Althusser*, París, Fayard, 1974.

Kosík Karel, *La dialéctica de lo concreto. Estudio sobre los problemas del hombre y el mundo concreto*”, trad. Adolfo Sánchez Vazquez, México, Grijalbo, 1967.

Lacan Jacques, *Écrits I*, Édition du poche, París, Points, 1999.

Lacan Jacques, *Ecrits II*, 2ª edic., Edition en poche, París, Éditions du Seuil, 1999

Lacan Jacques, *Le Séminaire livre XI les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1973

Lacan Jacques, *Le Séminaire Livre XX Encore*, Texto establecido por Jacques-Alain Miller, París, Éditions du Seuil, 1975.

Lazarus Sylvain, “Buscar de otra manera y en otros lugares. Sobre la doctrina de los lugares, la economía y el desfundamiento del socialismo”, en *Acontecimiento. Revista para pensar la política.*, núm., 10, Argentina, octubre de 1995.

Lazzarato Mauricio, *Políticas del acontecimiento*, trad. Pablo Estaban Rodríguez, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.

Lenin V. I., *Cuadernos filosóficos*, en Obras Completas, Tomo XLII, Versión de Editorial Cartago, México, Akal Editor-Ediciones Cultura popular, Sin fecha.

Lucrecio, *La naturaleza*, trad., Francisco Socas, Madrid, Gredos, 2003.

Lukács George, *El joven Hegel y los problemas de la Sociedad capitalista*, trad., Manuel Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1970.

Lukács Georg, *Historia y Conciencia de Clase*, ed. Teresa Blanco, trad. del francés: Francisco Duque, cotejado con la traducción italiana por Giannino Bertorelli., La Habana (Cuba), Editorial de Ciencias Sociales del Instituto del Libro, 1970.

Luxemburgo Rosa, *Reforma o Revolución*, trad. Grupo de traductores de la Fundación Federico Engels, Madrid, Fundación Federico Engels, 2002.

Liotard Jean-françois, *La condición posmoderna*, trad. Mariano Antolín Rato, Buenos Aires, Cátedra, 1987.

Marx-Engels, *Werke I*, 2ª edic., Berlín, Dietz, , 1956.

- Marx-Engels, *Werke 23*, Berlín, Dietz, 1962.
- Marx-Engels, *Werke 29*, Berlín, Dietz, 1978.
- Marx-Engels, *Werke 40*, 1ª edic., Berlín, Dietz, 1968.
- Marx-Engels, *Werke 42*, 2ª edic, Berlín, Dietz, 1983.
- Marx Karl y Friedrich Engels, *La ideología alemana*, en Escritos sobre materialismo histórico, trad. César Sanjúan, selecc. César Rendueles, Madrid, Alianza Editorial, 2012. Marx Karl, *El capital*, 4ª edic, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 2014.
- Marx Karl, *Le Capital*, Trad. M. J. Roy y completamente revisada por el autor (Marx), París, Editeurs Maurice Lachatre et C, 1872.
- Marx Karl Federico Engels, *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844*, en “Obras fundamentales, Marx, Escritos de juventud”, trad. Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Marx Karl, *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza en Demócrito y Epicuro*, Madrid, Editorial Ayuso, 1971
- Pérez Cortés Sergio, *La política del concepto*, México, UAM, 1989.
- Pinkard Terry, *Hegel. Una biografía*, 2ª. ed., trad. Carmen García Trevijano Forte, Acento editorial, 2002.
- Polunzas Nicos *et al.*, “El Estado el poder y nosotros” en Poulantzas Nicos, *El problema del Estado y la dictadura del proletariado*, trad. Alberto Godino, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla, 1978.
- Rancière Jacques, *La leçon d’Althusser*, París, La fabrique éditions, 2011,
- Calleti Sergio, Natalia Romé y Martina Sosa, *Lecturas de Althusser. Proyecciones de un campo problemático*. Buenos Aires, Imago Mundi, 2011.
- Reyes Camargo Raúl, “El concepto del amor en la obra de Alain Badiou”, México, UNAM, 2011.
- Ritter Joachim, *Hegel and the French Revolution. Essays on the Philosophy of Right*, trad. e introd., Richard Die Winfield, Cambridge, The Massachusetts Institute de Technology, 1982.
- Robespierre de Maximilien, *Œuvres De Maximilien Robespierre*, Tome X, París, PUF, 1967.
- Romano Claude, *El acontecimiento y el mundo*, trad. Fernando Rampérez, Salamanca, Ediciones Sígueme, 2012

Rosental M., *Los problemas de la dialéctica en “El capital” de Marx*, Ediciones Montevideo, Pueblos Unidos, 1961.

Sperber Jhonatan, *Karl Marx. Una vida decimonónica*, trad. Laura Sales Gutiérrez, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013.

Stalin J. V., Works Vol, 1, *The dialectal method*, trad., Moscú. Foreign Languages Publishing House, 1954,

Uchida Hirochi, *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, ed. Terrel Carver, London, Routledge, 1988.

Valls Plana Ramón, *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, 3ª edic, Barcelona, PPU, 1994.

Índice

Introducción	4
Planteamiento del problema.....	5
El problema del acontecimiento político desde <i>L'être et l'événement</i>	10
El acontecimiento político en <i>Logiques des mondes</i>	12
Tratamiento del problema.....	15
Estructura de la investigación.....	20
Primer capítulo.....	20
Segundo capítulo.....	22
Tercer capítulo.....	23
Cuarto capítulo.....	24
Capítulo I: la dialéctica hegeliana y la Revolución francesa	26
I.I. La libertad y la Revolución francesa en los <i>Escritos de juventud</i>	30
I.I.II El período de Tubinga.....	31
I.I.III Hegel y la Revolución.....	34
I.II La libertad absoluta bajo la negatividad de la negatividad de la <i>Fenomenología de espíritu</i>	42
I.II.I Hegel y el método “revolucionario”.....	51
I.III La <i>Ciencia de la lógica</i> y el principio de la libertad.....	60
I.III.I La negatividad de los absolutos.....	63
I.IV La monarquía ideal en las <i>Líneas fundamentales de la filosofía del derecho</i> de Hegel.....	68
I.IV.I El contexto de la <i>Filosofía del derecho</i>	69
I.IV.II La ideología política de Hegel.....	74
I.IV.III <i>Las líneas fundamentales de la filosofía del Derecho de Hegel</i>	75
I.IV.IV El poder del monarca ¿Recurso dialéctico?.....	86
I.V Hegel como pensador del acontecimiento.....	90
I.V.I Los escritos de Juventud y la Revolución francesa su ideal republicano.....	91
I.V.II La libertad absoluta de la <i>Fenomenología del espíritu</i> como estructura del acontecimiento.....	94
Capítulo II: Marx y la teoría de la Revolución como teoría del acontecimiento	99

II.I Hegel y Marx o bien, Hegel y la filosofía de la liberación de Marx.....	101
II.II El materialismo histórico.....	101
II.III La libertad y la dialéctica en los <i>Grundrisse</i>	112
II. III.I Marx en la época de los <i>Grundrisse</i>	121
II.III.II La teoría de la ganancia en los <i>Grundrisse</i>	123
II.III.III El autómeta y el trabajador.....	128
II.III.IV Los <i>Grundrisse</i> y su herencia hegeliana: Libertad y dialéctica.....	132
II.III.V Hegel y el método de la economía política en la introducción de los <i>Grundrisse</i>	136
II.III.VI Dialéctica y libertad.....	141
II.III.VII Sobre el axioma de la libertad en los <i>Grundrisse</i>	146
II.IV La mercancía como fetiche y la producción realizada por hombres libres	152
II. IV. I Capítulo primero de <i>El capital</i> y la fetichización de la mercancía.....	155
II.IV.II La asociación de hombres realmente libres.....	162
II.V Marx como pensador del acontecimiento.....	164
II.V.I Marx y sus primeros acercamientos con la dialéctica.....	165
II.V.II El acontecimiento en el tomo uno de <i>El capital</i>	167
Capítulo III: Historia y Acontecimiento, un atisbo desde Althusser.....	169
III.I Determinación y “sobredeterminación”.....	183
III.II El acontecimiento y el <i>materialismo aleatorio</i>	193
III.III Reflexiones sobre el acontecimiento en Althusser.....	203
III.III.I La sobredeterminación y la contradicción hegeliana.....	205
III.III.II La crítica althusseriana al sujeto	206
III.III.III El materialismo aleatorio de Althusser.....	207
Capítulo IV: Alain Badiou y la novedosa discusión sobre el acontecimiento.....	208
IV.I La contradicción y su debate.....	211
IV.II Los antecedentes del acontecimiento desde la Ideología.....	231
IV.III El acontecimiento político y el sujeto.....	244
IV.III.I El surgimiento del sujeto.....	245
IV.III.II El origen hegeliano de la teoría del acontecimiento de Badiou.....	248

IV.III.III El absoluto hegeliano y el <i>horlieu</i>	257
IV.III.IV El sujeto político entre el psicoanálisis y la filosofía.....	258
IV.III.V El sujeto bajo los insignificantes de la excepción.....	260
IV.III.VI <i>Manque</i> y destrucción.....	263
IV.III.VII Hacia la ontología del acontecimiento político.....	267
IV.IV El acontecimiento político en la etapa del ser y el aparecer.....	273
IV.V Elementos para una crítica de la teoría del acontecimiento político.....	284
V Conclusiones	290
V.I Decir o no decir el acontecimiento.....	301
Bibliografía	305



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

ACTA DE DISERTACIÓN PÚBLICA

No. 00207
Matrícula: 2133802321

ELEMENTOS PARA LA CRITICA DE LA TEORÍA DEL ACONTECIMIENTO POLÍTICO

En la Ciudad de México, se presentaron a las 16:00 horas del día 28 del mes de febrero del año 2018 en la Unidad Iztapalapa de la Universidad Autónoma Metropolitana, los suscritos miembros del jurado:

DR. JORGE VELAZQUEZ DELGADO
DR. ADAN PANDO MORENO
DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA



RAUL REYES CAMARGO
ALUMNO

Bajo la Presidencia del primero y con carácter de Secretario el último, se reunieron a la presentación de la Disertación Pública cuya denominación aparece al margen, para la obtención del grado de:

DOCTOR EN HUMANIDADES (FILOSOFIA)

DE: RAUL REYES CAMARGO

y de acuerdo con el artículo 78 fracción IV del Reglamento de Estudios Superiores de la Universidad Autónoma Metropolitana, los miembros del jurado resolvieron:

APROBAR

Acto continuo, el presidente del jurado comunicó al interesado el resultado de la evaluación y, en caso aprobatorio, le fue tomada la protesta.

REVISÓ

LIC. JULIO CÉSAR DE LARA ISASSI
DIRECTOR DE SISTEMAS ESCOLARES

DIRECTORA DE LA DIVISIÓN DE CSH

DRA. JUANA JUÁREZ ROMERO

PRESIDENTE

DR. JORGE VELAZQUEZ DELGADO

VOCAL

DR. ADAN PANDO MORENO

SECRETARIO

DR. GERARDO DE LA FUENTE LORA