DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

FCEco · FCEdu · FTS

Lic. Germán Daniel Castiglioni

El capital en disputa.

Un estudio crítico del último Marx desde el pensamiento de Judith Butler

Tesis para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales
de la Universidad Nacional de Entre Ríos

Director:
Dr. Dante Eugenio Klocker

Paraná, E.R.

2024

RESUMEN

La presente investigación tiene por objetivo general profundizar el vínculo que Butler reconoce tener con el marxismo a través de un estudio crítico del tomo 1 de *Das Kapital*, que recupere desde una perspectiva butleriana algunos de sus aportes, destacando a la vez sus limitaciones.

A lo largo de su producción teórica Butler ha mostrado de diferentes maneras su cercanía con el marxismo. No obstante, ella suele remitir a los escritos juveniles de Marx, habiendo escasas referencias a *Das Kapital* y ninguna indicación precisa sobre su relación con el último Marx. En este sentido, nos propusimos explorar tal vínculo a través de la *herencia del hegelianismo* que atraviesa a ambos pensadores. Ahora bien, la obra de Hegel que mayor influencia ejerció en las distintas redacciones de *Das Kapital* es la *Wissenchaft der Logik*. Por tanto, un estudio crítico del tomo 1 de *Das Kapital* desde una perspectiva butleriana requiere como paso previo elaborar una interpretación butleriana de la *Logik* de Hegel.

Como hegeliana, Butler presenta en su obra un pensamiento dialéctico. No obstante, ya en el último capítulo de *Subject of Desire*, su tesis doctoral publicada en 1987, Butler desarrolla a partir de Foucault una dialéctica sin amarras (*dialectics unmoored*), por la cual la constante inversión de opuestos no conduce teleológicamente a una reconciliación, sino a una *proliferación* que socava finalmente la hegemonía del propio binarismo. Todavía en *Undoing Gender* de 2004, Butler declara seguir interesada por las posibilidades que surgen de una dialéctica fallida (*failed dialectics*), es decir, los momentos que exceden a la dialéctica y la abren hacia un pensamiento de la multiplicidad o proliferación.

Esta noción de proliferación no solo rompe con la teleología, sino también con el esquema binario de la contradicción, una figura central dentro del marxismo y que aún hoy suele considerarse el motor de la dialéctica. Sin embargo, ya Hegel liberó al pensamiento de la contradicción en la última parte de su *Logik*, la dedicada al concepto (*Begriff*). Por otra parte, desde fines de la década del 90, Butler insiste en que la temporalidad del concepto hegeliano es irreductible a una teleología. Esto permite elaborar una interpretación butleriana de la última parte de la *Logik* de Hegel como una lógica de las multiplicidades o teoría de la proliferación. Dedicamos la primera parte de la tesis a exponer tal teoría.

En la segunda parte, a partir de nociones butlerianas como las de quiasmo, retórica, performatividad, ek-stasis, entre otras, realizamos una reconstrucción de las primeras formas

económicas que configuran la *teoría del valor*: 1) la mercancía, 2) las cuatro formas de valor que dan origen al dinero, y 3) la circulación simple, de cuya inversión surge el capital. No es exagerado afirmar que de la comprensión de estas formas, las más simples, depende la interpretación de todo *Das Kapital*, por ello la teoría del valor reúne las discusiones más importantes en torno al último Marx. Nuestra hipótesis al respecto es que el *potencial subversivo* de *Das Kapital* se encuentra contenido en la dialéctica de esas primeras formas económicas. Ahora bien, desde una óptica butleriana, ese potencial solo surge cuando la dialéctica falla o se desamarra, es decir, cuando se debilita la hegemonía de la oposición binaria y la temporalidad se desprende de toda imposición teleológica.

Sin embargo, en este punto es necesario preguntar: ¿Es realmente el método propio de *Das Kapital* una dialéctica fallida como la que puede encontrarse en la *Logik* de Hegel? ¿Se liberó Marx en sus obras de madurez de la figura de la contradicción y de la teleología? La tercera parte de la tesis pretende responder estas preguntas mediante una *evaluación crítica* de ciertos aspectos de la teoría del valor y del famoso Epílogo al tomo 1 de *Das Kapital*, en donde Marx sostiene que su método dialéctico es inverso al de Hegel.

Toda evaluación requiere de un *criterio* a partir del cual valorar y/o despreciar determinados aspectos de un mismo asunto. En nuestra investigación, que tiene por asunto a *Das Kapital*, el criterio lo constituye la lógica hegeliana reinterpretada desde Butler como una teoría de la proliferación. Se trata de un criterio que se ajusta a *Das Kapital*, ya que el propio Marx considera que Hegel expuso por primera vez las formas generales de la dialéctica. Pero además, es un criterio butleriano, ya que Butler inscribe toda su obra bajo la órbita de un conjunto de preguntas hegelianas, declarándose hegeliana en varias oportunidades, incluso perversamente hegeliana.

Establecido este criterio, todos aquellos aspectos de *Das Kapital* que lo aproximen a la proliferación del concepto hegeliano, son valorados positivamente desde una perspectiva butleriana. De esta manera, extendemos hacia el último Marx la operación que realiza Butler sobre el joven Marx al recuperar sus aportes más valiosos. Pero mediante la aplicación de este mismo criterio, también se destacan las limitaciones de *Das Kapital*, es decir, aquellos aspectos en los que Marx se muestra menos hegeliano.

A través de este estudio crítico, los lazos de Butler con el marxismo se afianzan, pero a la vez se complejizan. Mediante el renacimiento del espectro de Hegel a partir del pensamiento de Butler, se reaniman las discusiones dentro del marxismo y puntualmente sobre la obra cumbre de Marx. Butler abre así nuevos horizontes para ejercer la crítica, en un diálogo constante con la tradición filosófica.

ABSTRACT

The general objective of this research is to deepen the link that Butler acknowledges having with Marxism through a critical study of volume 1 of *Das Kapital*, which recovers some of his contributions from a Butlerian perspective, while highlighting their limitations.

Throughout his theoretical production, Butler has shown in different ways his closeness to Marxism. However, she usually refers to Marx's youthful writings, with few references to *Das Kapital* and no precise indication of her relationship with the later Marx. In this sense, we set out to explore such a link through *the heritage of Hegelianism* that runs through both thinkers. Now, the work of Hegel that exerted the greatest influence on the different editorial offices of *Das Kapital* is the *Wissenchaft der Logik*. Therefore, a critical study of volume 1 of *Das Kapital* from a Butlerian perspective requires, as a preliminary step, the elaboration of a Butlerian interpretation of Hegel's *Logik*.

As a Hegelian, Butler presents dialectical thought in her work. However, already in the last chapter of *Subject of Desire*, her doctoral thesis published in 1987, Butler develops from Foucault a dialectics unmoored, by which the constant inversion of opposites does not lead teleologically to a reconciliation, but to a *proliferation* that finally undermines the hegemony of the binary itself. Still in *Undoing Gender* from 2004, Butler declares that she is still interested in the possibilities that arise from a failed dialectics, that is, the moments that exceed the dialectic and open it towards a thought of multiplicity or proliferation.

This notion of proliferation not only breaks with teleology, but also with the binary scheme of contradiction, a central figure within Marxism and which is still often considered the engine of dialectic today. However, Hegel already freed thought from contradiction in the last part of his *Logik*, the one dedicated to the concept (*Begriff*). On the other hand, since the end of the 1990s, Butler has insisted that the temporality of the Hegelian concept is irreducible to a teleology. This allows us to elaborate a Butlerian interpretation of the last part of Hegel's *Logik* as a logic of multiplicities or theory of proliferation. We dedicate the first part of the thesis to expose such a theory.

In the second part, based on Butlerian notions such as chiasmus, rhetoric, performativity, ek-stasis, among others, we carry out a reconstruction of the first economic forms that make up the *theory of value*: 1) the commodity, 2) the four forms of value that give rise to money, and 3) the simple circulation, from whose investment capital arises. It is not an

exaggeration to affirm that the interpretation of all *Das Kapital* depends on the understanding of these simplest forms, which is why the theory of value brings together the most important discussions around the latest Marx. Our hypothesis in this regard is that the *subversive potential* of *Das Kapital* is contained in the dialectic of those first economic forms. Now, from a Butlerian point of view, this potential only arises when the dialectic fails or becomes unmoored, that is, when the hegemony of the binary opposition is weakened and temporality is detached from any teleological imposition.

However, at this point it is necessary to ask: Is *Das Kapital's* own method really a failed dialectic such as can be found in Hegel's *Logik*? Did Marx free himself in his mature works from the figure of contradiction and teleology? The third part of the thesis aims to answer these questions through a *critical evaluation* of certain aspects of the theory of value and the famous Epilogue to volume 1 of *Das Kapital*, where Marx maintains that his dialectical method is the opposite of Hegel's.

Any evaluation requires a *criterion* from which to value and/or despise certain aspects of the same matter. In our research, which deals with Das *Kapital*, the criterion is Hegelian logic reinterpreted since Butler as a theory of proliferation. This is a criterion that fits *Das Kapital*, since Marx himself considers that Hegel first exposed the general forms of the dialectic. But it is also a Butlerian criterion, since Butler places all of his work under the orbit of a set of Hegelian questions, declaring himself Hegelian on several occasions, even perversely Hegelian.

Once this criterion has been established, all those aspects of *Das Kapital* that bring it closer to the proliferation of the Hegelian concept are valued positively from a Butlerian perspective. In this way, we extend to the last Marx the operation that Butler performs on the young Marx by recovering his most valuable contributions. But by applying this same criterion, the limitations of *Das Kapital* are also highlighted, that is, those aspects in which Marx is less Hegelian.

Through this critical study, Butler's ties to Marxism become stronger, but at the same time more complex. Through the revival of the spectrum of Hegel from Butler's thought, the discussions within Marxism and specifically on Marx's masterpiece are revived. Butler thus opens new horizons to exercise criticism, in a constant dialogue with the philosophical tradition.

ÍNDICE

Agradecimientos 9

Abreviaturas 10

Introducción 13

A. El hegelianismo de Marx 17

B. La pasión del concepto 24

α. Dialéctica sin humanismo 24

β. Excesos de la dialéctica 28

γ. Más allá de lo contradictorio 34

C. La proliferación del valor 38

D. Revisión crítica de antecedentes 45

α. Butler y la dialéctica 46

β. La WdL en DK 51

E. Algunas reflexiones metodológicas 57

α. Organización de los capítulos 59

β. Título y subtítulo 62

γ. Nota sobre el corpus *de Marx* 64

Primera parte: *Una teoría hegeliana de la proliferación* 67

Capítulo Primero. La proliferación del concepto 69

1.1. La génesis de lo múltiple 75

1.1.1. De la diversidad a la oposición 77

1.1.2. Éxtasis conceptual 80

1.1.3. La contradicción hipostaseada 83

1.2. Los pliegues del concepto 85

1.2.1. Triplicidades 86

1.2.2. Partición originaria 93

1.2.3. La im-plicación lógica 98

1.2.4. La génesis del objeto 101

Capítulo Segundo. Dialéctica sin amarras **106**
2.1. Las oposiciones del entendimiento 108
2.2. La negatividad de la dialéctica 112
2.3. Proliferaciones 120

Segunda Parte: *La teoría del valor y su despliegue* **125**
Capítulo Tercero. El quiasmo de la mercancía **133**
3.1. Cuerpos que importan 134
3.2. El motor del capitalismo 142
3.2.1. El genio de Aristóteles 143
3.2.2. La primacía del tiempo 149
3.3. El quiasmo del concepto 157
3.3.1. ¿Tres factores de la mercancía? 157
3.3.2. Monstruosidades 160
3.3.3. Duplicidad de la cosa útil 164
Capítulo Cuarto. La retórica del valor **170**
4.1. El juicio de las mercancías 176
4.2. La retórica de los juicios 184
4.3. Cuadruplicidades 192
Capítulo Quinto. Especulación dineraria **200**
5.1. La posibilidad de la crisis 202
5.1.1. La doble metamorfosis 202
5.1.2. Fragmentación infinita 205
5.1.3. Nuevas proliferaciones 210
5.2. Génesis y subversión del capital 213

Tercera Parte: *Evaluación crítica de* El capital **222**
Capítulo Sexto. La problematicidad de *El capital* **230**
6.1. Dar vueltas sobre una idea 230
6.2. El problema del comienzo 236
6.2.1. Punto de partida y totalidad 236
6.2.2. ¿Ciencia de la riqueza? 241
6.2.3. El arcoíris de Holloway 244
6.2.4. Deshaciendo dualismos 248
6.3. Contradicción y crisis 250

6.3.1. Disolución de contradicciones 251
6.3.2. Circulación y producción 256
Capítulo Séptimo. Dialéctica y materialismo **261**
7.1. Superación del idealismo 262
7.1.1. El más grande filósofo idealista 263
7.1.2. Investigación y exposición 268
7.2. La cabeza humana 271
7.2.1. Un Hegel a la medida de Marx 272
7.2.2. El proceso de materialización 276
7.3. Lógica y misticismo 281
7.3.1. Salvar a Marx de sí mismo 281
7.3.2. Un ocultamiento inevitable 284
7.4. El grito de la burguesía 289

Conclusiones Dinámicas **294**
a. Resultados de la evaluación crítica 298
b. Otras consideraciones críticas 309
c. Proyecciones 318
d. Promiscuidad intelectual 325

Bibliografía **328**

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, al Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) por otorgarme una beca doctoral del 2015 al 2021, si bien en el marco de un proyecto algo distinto al presente, bajo la dirección del Dr. Héctor Ferreiro, a quién también extiendo afectuosamente mi agradecimiento.

Al Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Entre Ríos, y principalmente a su director, el Dr. Ignacio Trucco, por hacer viable y alentar la finalización de mi doctorado confiando en mi propuesta. A mi actual director, el Dr. Dante Klocker, quien desde los años de estudiante de grado ha representado para mí una guía y un ejemplo. A mi familia, padres y hermanos, por estar siempre presente. Y por último, pero no menos importante, a Paloma, por su cálido amor, su incondicional compañía y su admiración, sin la cual nada de esto tendría sentido. A ella, solo a ella, dedico este trabajo, con todo mi amor.

ABREVIATURAS

Se detallan a continuación, en orden alfabético por autor, las siglas especiales que utilizamos para las obras más citadas. Aún así, cuando se mencionen por primera vez tales obras, se coloca el nombre completo y entre paréntesis se recuerda la sigla especial que se utilizará de allí en adelante.

En el caso que no utilicemos una sigla especial, las obras de Hegel se citan con la abreviatura W (*Werke in 20 Bänden*), seguida sin espacio del número de tomo y por último la página (por ejemplo W18 588). Algo similar sucede con las obras de Marx. Si no hay sigla especial, se coloca MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*) luego en números romanos la sección, en arábicos el tomo separado por una barra inclinada (/), y por último la página (por ejemplo MEGA I/2 33).

Al citar, luego de la sigla especial siempre se coloca el número de página/s, salvo en el caso de la *Enzyklopedie* de Hegel para la cual mencionamos únicamente el número de parágrafo introducido por el símbolo '§'. Para la *Kritik der reinen Vernunft* de Kant se utiliza la paginación de la segunda edición colocando la letra B, tal como se hace habitualmente.

Las traducciones del alemán o francés son responsabilidad del autor de este trabajo.

Siglas especiales de las obras más citadas:

Judith Butler

AC	*Antigone's Claim. Kinship Between Life & Death* (2000)
BM	*Bodies that Matter. On the discursive limits of "sex"* (1993)
GT	*Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990)
PPE	*Subjects of Desire,* "Preface to the Paperback Edition" (1999)
SD	*Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France* (1987)
UG	*Undoing Gender* (2004)

Gilles Deleuze

DR	*Diferencia y repetición (Différence et répétition)* (1968)

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

Ästhetik	*Vorlesungen über die Ästhetik III*
Enz.	*Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830)
GLR	*Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821)
LB	*Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff* (1816)
DS	*Wissenschaft der Logik. Das Sein* (1812)
LS	*Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832)
LW	*Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen* (1813)
PhG	*Phänomenologie des Geistes* (1807)
WdL	*Wissenschaft der Logik*

Immanuel Kant

KrV	*Kritik der reinen Vernunft* (1787)

Georg Lukács

GKB	*Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923)

Karl Marx

DK	*Das Kapital*
DK_1	*Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionprocess des Kapitals.* (Erstausgabe) (1867)
DK_2	*Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionprocess des Kapitals. Zweite verbesserte Auflage* (1873)
Grundrisse	*Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* (1857/58)
ÖM	*Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (1844)
RGW	*Randglossen zu Adolph Wagners »Lehrbuch der politischen Ökonomie«* (1880)
ZKr	*Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (1859)

Mais nous, nous nous sommes découvert autre chose,
une autre passion: la passion du concept.
Michel Foucault (1994 514)

Introducción

Hacia fines de los noventa, Nancy Fraser y Judith Butler sostuvieron una controversia en torno a la opresión sexual en la cual marxismo y feminismo se entrelazaban. A pesar de las marcadas diferencias entre ambas teóricas, Fraser (2013 175) celebraba el compromiso de Butler de "identifying, and retrieving, the genuinely valuable aspects of Marxism and the socialist-feminism of the 1970s, which current intellectual and political fashions conspire to repress". Por su parte, en el ensayo "Merely Cultural", al que Fraser respondía, Butler (1998 44) reconoce "an important return to the Marxist critique of the family" dentro de los estudios *queer* sobre el parentesco, los cuales tomaban distancia frente a ciertas teorías feministas inspiradas en Lévi-Strauss y Lacan. A lo largo de su producción teórica Butler ha mostrado de diferentes maneras su cercanía con el marxismo. Ella misma reconoce que junto a Laclau y Žižek, los tres tienen "various degrees of continuing affinity with Marxism as a critical social theory and movement" (Butler 2000b 11). Más actualmente, al comenzar el artículo dedicado al joven Marx, Butler (2019 3) inscribe su trabajo en "the effort to revive and recover critical theory and its intellectual precedents".

A partir de este reconocido acercamiento con el marxismo y la teoría crítica, la presente investigación pretende identificar, revivir y recuperar, desde la perspectiva de Butler, algunos aspectos genuinamente valiosos del marxismo a través de un estudio crítico de la obra cumbre de Marx: *Das Kapital* (en adelante =DK), tomo 1.

Comprobemos la cercanía de Butler hacia Marx mediante algunas referencias al mismo en sus escritos. En el primer capítulo de *Gender Trouble* (en adelante =GT), al definir la tarea de una genealogía crítica de las acciones que legitiman el poder, Butler afirma: "As such, the critical point of departure is *the historical present*, as Marx put it" (GT 8). Casi 20 años después, en *Frames of War* Butler (2009 133) vuelve a remitir a la misma idea para un contexto diferente, lo que evidencia su adhesión a la misma: "If, as Marx insists, the point of departure for our analysis must be the historical present, […]". Otra idea central del marxismo que está presente desde GT, y que según Butler "has been a part of cultural critique at least since Marx" (GT 44), es la de *reificación* como un proceso de naturalización que convierte la contingencia en necesidad.

Por otra parte, en *Bodies that Matter* (en adelante =BM) Butler planteaba "a return to the notion of matter" (BM xviii) que traía aparejado, casi inevitablemente, la recuperación de

algunos aspectos del materialismo de Marx. En una sugerente nota del primer capítulo de dicho libro Butler remite a las *Thesen über Feuerbach* para mostrar el carácter transformador y a la vez temporal de la materia, frente al materialismo ingenuo que postula una realidad estática (*cf.* BM 191-2). También en el debate con Laclau y Žižek, Butler (2000d 265-7) se sirve de algunas formulaciones del joven Marx para pensar la relación entre filosofía y praxis. Y más actualmente, en *The Force of Nonviolence* remite a los *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (en adelante =ÖM) de Marx para criticar el individualismo que supone la hipótesis hobbesiana de un estado de naturaleza (*cf.* Butler 2020 30).

Estas dispersas pero continuas referencias a Marx en la obra de Butler han aumentado en las últimas décadas. Aún así, Butler suele remitir a los escritos del joven Marx, habiendo muy escasas referencias a DK. ¿Qué aspectos podrían recuperarse de esa obra desde una mirada butleriana? ¿Cómo evaluar sus potencialidades pero también sus limitaciones? Estas preguntas enuncian la motivación inicial de esta investigación y definen su objetivo general: profundizar el vínculo que Butler reconoce tener con el marxismo a través de un estudio y evaluación crítica del tomo 1 de DK, el cual recupere desde una perspectiva butleriana algunos de sus aportes mostrando a la vez sus limitaciones.

Ahora bien, Butler no ha expresado cuál sería su relación con las obras del último Marx. ¿Cómo abordar entonces esa relación? ¿En qué se basa al menos la posibilidad de la misma? La respuesta es sencilla y nos sumerge ya en la atmósfera general de nuestra investigación: *la herencia del hegelianismo*.

Por un lado, Butler dedicó su tesis doctoral, publicada en 1987 bajo el título *Subjects of Desire* (en adelante =SD), a la cuestión del deseo y el reconocimiento en la *Phänomenologie des Geistes* (en adelante =PhG) y su recepción en la Francia del siglo XX. Pero ya antes de emprender sus estudios de posgrado, con una beca Fulbright viaja a Alemania, a la Heidelberg Universität, donde asiste a seminarios dictados por Dieter Henrich y Hans-Georg Gadamer sobre Hegel y el idealismo alemán. En *Undoing Gender* (en adelante =UG), Butler recordaba estos primeros años de formación universitaria de la siguiente manera: “in the United States the only way to describe me in my younger years was as a bar dyke who spent her days reading Hegel and her evenings, well, at the gay bar, which occasionally became a drag bar” (UG 213).

Pero el hegelianismo de Butler no se reduce a estos comienzos, sino que perdura e incluso se exacerba en décadas posteriores. Poco más de 10 años de haber publicado su tesis doctoral (que es también su primer libro), Butler escribe un nuevo Prefacio titulado “Preface to the Paperback Edition” (en adelante =PPE), en el cual afirma:

> My interest in the Hegelian legacy was not precisely overcome through the early publication of this book. I have taught courses on Hegel and contemporary theory, and continue to be interested in the way that Hegel is read and misread at the advent, institution, and dissemination of struturalism. In a sense, all of my work remains within the orbit of a centrain set of Hegelian questions: What is the relation between desire and recognition, and how is it that the constitution of the subject entails a radical and constitutive relation to alteraty? (PPE xx)

En varias oportunidades Butler se ha declarado hegeliana, incluso en el 2009 insiste en que sigue siendo "perversely, a Hegelian" (Butler 2009 49). También en la segunda visita a la Argentina en el 2015, en el marco de una entrevista, Butler confesó que "cualquiera sea mi trabajo, está influenciado por Hegel" (Abellón et al. 2016 186). A lo largo de la presente investigación se irá dilucidando en qué radica este indiscutible (y perverso) hegelianismo de Butler. Si bien en la bibliografía especializada no hay un acuerdo sobre cómo evaluar esta herencia de Hegel, podemos destacar la tesis doctoral de Sari Roman-Lagerspetz, *Striving for the Impossible* (2009), dedicada precisamente a explicitar lo que ella llama el *background* hegeliano de Butler.

Por otro lado, la situación de Marx con respecto a Hegel, y puntualmente desde la redacción de DK, parece ser también bastante clara a primera vista. En el Epílogo que Marx escribe para la segunda edición del tomo 1 de DK (en adelante =DK_2, si se trata de la primera edición =DK_1), Marx se declara discípulo de Hegel, reconociéndolo como el primero en presentar las "allgemeinen Bewegungsformen" (DK_2 709) *("formas generales de movimiento")* de la *dialéctica*, que es el método de exposición utilizado por Marx para criticar desde dentro la economía política. Pero al igual que Butler, la influencia de Hegel se remonta también a sus años de juventud. Por la carta a su padre fechada el 10 u 11 de Noviembre de 1937, sabemos que desde muy temprano Marx entró en contacto con la obra de Hegel y los debates entre posthegelianos (*cf.* MEGA III/1 16-18).

No obstante, la recepción del pensamiento de Hegel en la tradición marxista no solo ha variado con el curso de la historia, sino que aún hoy continúa siendo una cuestión muy compleja y extraordinariamente polémica. Dentro del marxismo siempre ha existido una fuerte tendencia a querer borrar todo rastro de hegelianismo en la obra de Marx y, ligado a ello, un fuerte rechazo de la dialéctica. Como resume Carlos Pérez Soto (2013 289): "lo que encontramos en la tradición marxista es una larga disputa entre los que podrían ser considerados como «hegelianos» y los que se declaran abiertamente «anti hegelianos»".

En este sentido, Georg Lukács hacía mención a un impulso anti-dialéctico en el Prólogo de 1969 que escribe para *Geschichte und Klassenbewußtsein* (en adelante =GKB), a más de 40 años de su primera publicación:

> Einerseits bedeuten die Rückgriffe auf die Hegelsche Dialektik einen starken Schlag gegen die revisionistische Tradition; schon Bernstein wollte ja vor allem alles, was an die Hegelsche Dialektik erinnert, sub titulo »Wissenschaftlichkeit« aus dem Marxismus entfernen. Und seinen theoretischen Gegnern, vor allem Kautsky, stand nichts ferner, als diese Tradition zu verteidigen. (GKB 23)[i]

En el siglo XX esta actitud reactiva (en sentido nietzscheano) no solo fue representada por el revisionismo de Bernstein en Alemania, sino también por los trabajos de Louis Althusser, los cuales se inscriben dentro de un movimiento francés más general en contra de Hegel. La difusión del pensamiento hegeliano en Francia se debe, principalmente, a las persuasivas lecciones de Alexandre Kojève sobre la PhG dictadas en París desde 1933 a 1939. Sin embargo, una generación posterior de franceses, denominados comúnmente "pensadores de la diferencia" (*cf.* Descombes 1988 105), reacciona contra su propia formación, y con ello, frente a todo hegelianismo. En el Prefacio a *Différence et répétition* (en adelante =DR) de 1968, Gilles Deleuze aludía a los distintos signos de su época que evidencian ese "anti-hegelianismo generalizado" (DR 15). De esta manera, el destino de Marx, si no quedaba ligado al de su maestro, sólo podía perpetuarse mediante un distanciamiento respecto a la dialéctica hegeliana.

También por la misma época se produce en Italia una reacción similar a través de las obras de Lucio Colletti y Galvano Della Volpe. Y esta línea interpretativa, que podríamos denominar «anti-dialéctica», se continúa todavía en la actualidad, por ejemplo, mediante los trabajos de Antonio Negri. La siguiente cita de *Historia de un comunista* es muy clara:

> La dialéctica ha terminado. Hegel ha muerto. Lo que queda de Hegel es la autoconciencia del mundo burgués. El mundo burgués es dialéctico, no puede ser sino dialéctico. Pero nosotros no. La crítica obrera no es hoy la restauración de la dialéctica, sino el descubrimiento del terreno y de la forma del enfrentamiento. (Negri 2018 262)

Judith Butler ha analizado la situación ya transitada en Francia durante el siglo pasado, y esto es de especial interés para nuestra investigación. Butler propone "further appropriations of Hegel to come" (PPE xxi) a partir de la discusión con posturas pretendidamente anti-hegelianas. La conclusión al respecto, anunciada ya en el Prefacio de su tesis doctoral, es que "Hegel's French critics appear to ground their refutations of Hegel in terms which, ironically, work to consolidate Hegel's original position" (SD xxvi). De esta manera, la ironía de todo anti-hegelianismo es que finalmente *produce un inevitable retorno a Hegel.*

---

[i] *"Por un lado, las apelaciones a la dialéctica hegeliana significaban un fuerte golpe contra la tradición revisionista; ya Bernstein pretendía eliminar del marxismo, sub titulo «cientificidad», todo lo que recordara a la dialéctica hegeliana. Y sus contrincantes teóricos, sobre todo Kautsky, estaban muy lejos de defender esta tradición [hegeliana G.C.]."*

Esta ironía, ya señalada por Derrida (*cf.* 1989 134) en su lectura de Levinas, se encuentra también formulada de manera brillante por Michel Foucault (2005 70) en la lección inaugural dictada en el *Collège de France* el 2 de diciembre de 1970:

> Escapar de verdad a Hegel supone apreciar exactamente lo que cuesta separarse de él; esto supone saber hasta qué punto Hegel, insidiosamente quizá, se ha aproximado a nosotros; esto supone saber lo que es todavía hegeliano en aquello que nos permite pensar contra Hegel; y medir hasta qué punto nuestro recurso contra él es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte.

Un burgués podría creer que escapar de Hegel es algo muy fácil, solo basta con decir de manera naif: Hegel ha muerto. De hecho, así habla hoy la burguesía a través de las palabras de Toni Negri. Pero escapar *de verdad* a Hegel es una tarea casi imposible, como reconoce Foucault, ya que produce el efecto contrario: una vuelta a Hegel. Podríamos pensar que Butler sigue esas certeras indicaciones foucaultianas, pero este no es el caso, ya que según Bulter (*cf.* PPE xiii) su lectura de Foucault fue posterior a la defensa de su tesis doctoral en 1984.

En este contexto, nuestras preguntas son, más bien, las siguientes: ¿Cómo funciona la ironía del anti-hegelianismo dentro de la tradición marxista, es decir, de qué manera las refutaciones marxistas de Hegel consolidan la posición hegeliana original? ¿Podríamos renovar el marxismo a partir de las nuevas apropiaciones de Hegel que Butler nos incita a desarrollar? ¿A qué resultados llegaríamos si nos sirviéramos de la propia lectura de Butler sobre la dialéctica hegeliana para evaluar críticamente DK? Las obras de Butler y de Marx tienen en Hegel una complicidad que los anuda, un lazo de contacto que hace permeable sus distintas reflexiones. Ahondemos, por tanto, en este vínculo, comenzando por precisar más detalladamente la herencia de Hegel en Marx.

A. El hegelianismo de Marx

Habitualmente se reconoce que el pensamiento de Hegel tuvo una influencia considerable en la producción teórica de Marx. A pesar de las críticas de Marx al sistema hegeliano, o quizás en nombre de ellas, es casi imposible negar la importancia de Hegel para la comprensión de sus obras. Sin embargo, cuando comúnmente se determina esta relación, se supone que Marx recibe la mayor influencia de Hegel en su período de juventud, y que su desarrollo teórico posterior está marcado por un progresivo distanciamiento y autonomía respecto de Hegel. Este esquema normalmente aceptado presupone a su vez que la evolución del pensamiento de Marx debe entenderse como el paso de la filosofía a la ciencia, esto es, del Marx «ideológico» de juventud, inmerso en una atmósfera (post)hegeliana, al Marx científico y economista, representado en su obra cumbre DK. Ya se considere este tránsito como un

verdadero progreso o como una decadencia, la relación entre Marx y Hegel queda reducida principalmente al supuesto hegelianismo del joven Marx, pasándose por alto sus escritos de madurez. Karel Kosík lo expresaba en estos términos:

> El esquema inconsciente y no analizado de la mayoría de las interpretaciones del desarrollo espiritual de Marx presupone que la evolución de los *Manuscritos* a *El capital* equivale al paso de la filosofía a la ciencia. Tanto si este proceso se valora positiva o negativamente, como progreso o decadencia, su rasgo característico sigue siendo el gradual abandono de la filosofía y de la problemática filosófica en beneficio de la ciencia, y de la problemática científica exacta (Kosík 1967 170).

Aun cuando esta visión general pueda seguir siendo un lugar común dentro de los estudios de Marx, hay varias razones para considerarla equivocada. Por una parte, Althusser ha llevado a cabo la 'desmitificación' del joven Marx como hegeliano. Según esta lectura, luego de un primer acercamiento a Hegel en sus años de formación universitaria, el joven Marx asume desde muy temprano las críticas feuerbachianas al sistema de Hegel y las extiende a buena parte de la doctrina hegeliana del Estado. Por ello sostiene Althusser (1967 26) que "[...] el joven Marx *no fue jamás hegeliano*, sino primeramente kantiano-fichteano, luego feuerbachiano. La tesis del hegelianismo del joven Marx, sostenida corrientemente, es un mito". Efectivamente, la influencia de Feuerbach en aquella época es realmente notoria y está reconocida por el propio Marx. Por ejemplo, en el Prólogo a los ÖM Marx afirma:

> Ausserdem verdankt die Kritik der Nationalökonomie wie die positive Kritik überhaupt, ihre wahre Begründung den Entdeckungen Feuerbachs. Von *Feuerbach* datirt erst die positive humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sichrer, tiefer, umfangreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der *Feuerbachischen* Schriften, die einzigen Schriften — seit Hegels Phänomenologie und Logik—worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist. (ÖM 317)[i]

Sin embargo, es justamente en este punto que entra a jugar la ironía de la que habla Butler. Con esa pretendida desmitificación, Althusser pretende borrar cualquier rastro de hegelianismo no solo en el joven Marx, sino en toda su obra. Uno de los aspectos fundamentales de la interpretación althusseriana de DK consiste en la separación absoluta o, en los términos psicoanalíticos que utiliza Althusser (1967 26), en la "abreacción" de Marx respecto al pensamiento de Hegel. Según esta perspectiva, desde sus años en la Universidad "Marx no había dejado de *alejarse de Hegel*" (*ídem*).

Evidentemente Althusser desconoce la influencia mucho mayor que tuvo la *Wissenschaft der Logik* (en adelante =WdL), la obra principal de Hegel, en la elaboración de

[i] *"Además, la crítica a la economía nacional, tanto como la crítica positiva en general, tiene que agradecer su verdadera fundamentación a los descubrimientos de Feuerbach. De* Feuerbach *data recién la positiva crítica humanista y naturalista. Cuanto menos ruidoso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos* feuerbachianos*, los únicos escritos — desde la Fenomenología y la Lógica de Hegel — en los cuales se contiene una revolución teórica efectivamente real."*

DK. En este sentido, ya Enrique Dussel (1990 313) le respondía: “Si [Althusser G.C.] hubiera leído con cuidado, hubiera encontrado ese hegelianismo más presente en el «último Marx» que en el joven Marx, el de los últimos manuscritos del libro II [de DK G.C.] al final de la década de 1870, como hemos mostrado en nuestra lectura”. En pocas palabras, Dussel acusa a Althusser de desconocer los propios textos de Marx, justamente aquellos en los que Althusser pretendía apoyar su interpretación.

A fin de cuestas, Althusser, que alardeaba haber desmontado el mito del hegelianismo del joven Marx, no hace más que alimentar otro mito: el anti-hegelianismo del Marx tardío. Con su demasiado rápida lectura de Marx muestra seguir atrapado en “el esquema inconsciente y no analizado” del que hablaba Kosík. Para romper ahora ese esquema, destacamos a continuación tres aspectos que son fundamentales para nuestra investigación (*cf.* Castiglioni 2016 291-294).

En primer lugar, es un hecho de gran importancia que Marx vuelva a leer hacia fines de 1857 la WdL, cuando se encontraba trabajando en lo que sería su primera obra de madurez: *Zur Kritik der Politischen Ökonomie* (en adelante =ZKr). En una carta a Engels de enero de 1858 Marx describe de esta manera su relectura de Hegel:

> Uebrigens finde ich da hübsche Entwicklungen. Z. B. die ganze Lehre vom Profit, wie sie bisher war, habe ich über den Haufen geworfen. In der *Methode* des Bearbeitens hat es mir grossen Dienst geleistet, daß ich by mere accident - Freiligrathf an deinige ursprünglich dem Bakunin gehörige Bände Hegels u. schickte sie mir als Präsent - Hegels Logik wieder durchgeblättert hatte. (MEGA III/9 24-5)[i]

Pero Marx no simplemente ojea la WdL sino que hace un estudio detallado redactando apuntes sobre distintas partes de la obra. Este nuevo acercamiento a Hegel influye enormemente en todo el período de madurez de Marx. Puede percibirse con claridad en todos los manuscritos posteriores a 1857 que Marx se expresa con la terminología y conceptualización de la filosofía hegeliana. Es por ello que la difusión que tuvieron estos manuscritos, sobre todo los *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* (en adelante =*Grundrisse*), en la segunda mitad del siglo XX, dieron un nuevo impulso a la polémica sobre el hegelianismo del último Marx. En este sentido, el primer gran comentarista de estos manuscritos, Roman Rosdolsky (2004 11), consideraba que “el problema más importante y teóricamente más interesante que ofrecen los *Grundrisse*, [...] es la relación entre la obra marxiana y Hegel y, en especial, con la *Lógica* de este autor”.

[i] *"Además encuentro hermosos desarrollos. Por ejemplo, he echado por tierra la doctrina completa de la ganancia tal como existió hasta ahora. En el* método *de elaboración me ha rendido un gran servicio que* by mere accident - *Freiligrath encontró algunos volúmenes de Hegel originariamente pertenecientes a Bakunin y me los envió como regalo - haya vuelto a ojear la Lógica de Hegel."*

En la historia del marxismo, esté vínculo entre la WdL y DK está presente dentro de las tradiciones que exacerban la dialéctica, tal como se aprecia, por ejemplo, en GKB. Pero quizás el primero que formuló de un modo programático aquella vinculación haya sido Vladimir Lenin. En los apuntes de lectura de la WdL se encuentra el conocido aforismo: “Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!!” (Lenin 1987 172). A pesar de ello, esta cuestión no suele ser atendida con su debida importancia dentro del marxismo tradicional, quizás por lo que Butler (1998 42) llama la “selective amnesia of the history of Marxism itself”.

Un segundo aspecto a tener en cuenta es que desde la época posterior a 1857 Marx comienza a sostener que su análisis del capitalismo se sustenta en la *dialéctica*, reconociendo así su deuda con Hegel. Aunque en los escritos de juventud Marx remite varias veces a Hegel, sólo en su período de madurez puede encontrarse un desarrollo expositivo estrictamente dialéctico. Según Emmanuel Renault (2012 52-3), en las obras anteriores a DK el término ‘dialéctica’ tiene un uso escaso y generalmente en sentido peyorativo.

En el controvertido Epílogo a DK_2 (del cual realizaremos un detallado comentario en el último Capítulo), Marx destaca la incomprensión que buena parte de la crítica ha tenido sobre el método aplicado en su obra. Es en este contexto que afirma que su método de exposición es dialéctico, oponiéndolo al de Hegel a través de una inversión que la pone sobre sus pies, ya que según Marx en Hegel la dialéctica “setht […] auf dem Kopf” (DK_2 709) *("se apoya […] sobre la cabeza")*. No obstante, esta cuestión sobre la naturaleza de la dialéctica marxista es uno de los temas más polémicos y que difícilmente pueda explicarse mediante la sencilla figura de la inversión. Tal como ha señalado Dieter Henrich (*cf.* 1971 188-9), con quien Butler estudió, las críticas de Marx a Hegel se realizan en nombre del principio de éste, es decir, son internas a la filosofía hegeliana. Marx reclama de la dialéctica su propio núcleo racional frente al aspecto mistificador que tuvo en Hegel. Por lo tanto, es en nombre de la razón que levanta sus críticas a la dialéctica hegeliana, lo que significa, en otras palabras, que para Marx Hegel no fue lo suficientemente hegeliano.

Aún así, Marx reconoce también que fue Hegel el primero en exponer las formas generales de movimiento de la dialéctica (*cf.* DK_2 709). En este sentido podemos inferir que incluso Marx nos alienta al estudio de la filosofía hegeliana y en especial de la WdL, ya que dicha obra contiene un tratamiento explícito del método, entendido no como una serie de reglas subjetivas para guiarse en el conocimiento de un objeto cualquiera, sino como el propio

movimiento del contenido mismo. En la última parte de la WdL, la *Lehre vom Begriff* (en adelante =LB), Hegel afirma que el método es “die eigene Methode jeder Sache selbst, weil ihre Tätigkeit der Begriff ist” (LB 286) *("el método propio de cada cosa misma, porque su actividad es el concepto")*.

Sin embargo, es importante señalar desde un comienzo que Hegel no habla de un ‘método dialéctico’, porque en sentido estricto lo dialéctico constituye solo el segundo de los tres momentos del método. Como afirma Spinoza Lolas (2016 76): “esto ha llevado a confusión desde mucho tiempo y, por ejemplo, la izquierda siempre ha hablado de la dialéctica como lo esencial del método, no solamente para Hegel, sino después de Marx”. En la *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (en adelante =*Enz.*) Hegel sintetiza los tres momentos del método. El primero es el *abstracto* o propio del *entendimiento*, el cual mantiene firme las determinaciones en su autosuficiencia y oposición. El segundo es el propiamente *dialéctico* que disuelve las abstracción del entendimiento. Y el tercer momento es el *especulativo*, el resultado positivo del segundo, lo afirmativo que se produce en la disolución inmanente de las oposiciones. Frente al primer momento, los dos últimos configuran la *razón*, uno la razón negativa o dialéctica, el otro la positiva o especulativa (*cf. Enz.* §79-82).

En nuestra investigación nos ocuparemos de esta intrincada cuestión sobre el método y la excesiva primacía de la dialéctica, tomando como base la lectura de Butler sobre la misma. Pero por el momento, resumamos este segundo aspecto diciendo que desde 1857 Marx no solo relee la WdL, sino que expone deliberadamente el contenido desarrollado en DK, esto es, las distintas formas económicas, según *su* “dialektische Methode” (DK_2 709) *("método dialéctico")*. Además Marx afirma que este método encuentra en Hegel sus formas generales de movimiento.

Un tercer y último aspecto que destacar es que en el mismo Epílogo a DK_2 Marx no duda en declararse abiertamente discípulo de Hegel, llamándolo un gran pensador. Algo que no debiera sorprender si, tal como reconoció Nietzsche (1997 599) en su obra tardía: “Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte” *("Nosotros, alemanes, somos hegelianos, aun cuando nunca hubiese habido un Hegel")*. De esta manera, las filosofías decimonónicas de Hegel, Marx y Nietzsche se trenzan creativamente para configurar el mundo moderno, tal como sostuviera Henri Lafebvre (1988 1-3) en el libro que lleva por título los nombres de esos tres alemanes, verdaderos “maestros de la sospecha” según la conocida expresión de Ricoeur (1990 33), si bien habría que considerar a Freud un sucedáneo de aquellos tres. Pero sin entrar ahora en esa cuestión secundaria para nuestra

investigación, respecto al período de madurez de Marx hay suficiente evidencia textual para mostrar su estrecho vínculo con Hegel. Por ejemplo, en los manuscritos al tomo II de DK se encuentra la siguiente nota a pie:

> In einer Recension des erten Bandes dieses Works bemerkt *Dr. Dühring*, daβ meine treue Anhänglichkeit an des Skelett der hegelschen Logik so weit geht, daβ ich sogar in den Cirkulationsformen Hegelsche Schluβfiguren entdecke. Mein Verhältniβ zu Hegel´s Dialektik ist sehr einfach. Hegel ist mein Lehrer u. das klugthuende Epigonen-Geschwätz, das diesen eminenten Denker beseitigt zu haben meint, ist mir einfach lächerlich. Ich habe mir jedoch die Freiheit genommen, mich zu meinem Lehrer kritisch zu verhalten, seine Dialektik ihres Mysticismus zu entkleiden u. sie dadurch wesentlich zu verändern. etc etc. (MEGA II/11 32)[i]

En vida Marx recibió frecuentemente estas críticas respecto a su presunto hegelianismo (o idealismo) y la devoción por la lógica hegeliana. Pero lo interesante es que Marx no reniega de estas críticas, sino que las asume reconociendo en Hegel a un maestro. Pero a la vez, Marx no es un mero repetidor del pensamiento hegeliano, sino que adopta libremente una actitud crítica frente a él, tal como hiciera en otro tiempo Ludwig Feuerbach, alumno directo de Hegel. Esta apropiación libre es lo que caracteriza, de hecho, a un *auténtico hegeliano.* En este mismo sentido, también Butler sabe tomar distancia de Hegel. En un artículo del 2021, bajo el sugerente título “How read Hegel now?”, Butler afirma:

> I depart from Hegel, but that means he is a point of departure for what I think, but also a thinker I had to leave in order to continue to think on my own terms. What I take from Hegel still are his insights into the encounter with difference, the potential aggression, the interdiction against violence, the condition and ideal of interdependency, and the challenge to think beyond the nation state and its closed borders. (Butler 2021 53)

No se trata de escapar de Hegel, ni de hacerle frente para ahuyentarlo, tampoco de ignorarlo, o simplemente declarar que está muerto, como si de alguna de esas formas se lo podría soslayar creyendo incluso que por eso se está más allá de él. Al contrario, como hicieron entre muchos otros Feuerbach, Marx o Butler, hay que partir de Hegel, sumergirse en su pensamiento dejándose llevar por su movimiento vertiginoso, ya que *ese mismo movimiento envía más allá de sí mismo*, produciendo continuamente múltiples y variadas formas de ‘salida’ fuera de sí. Este es el carácter ek-stático del pensamiento hegeliano que tanto insiste Butler, y en el que también nosotros insistiremos a lo largo de toda la investigación. Desde esta perspectiva, la salida de Hegel es al mismo tiempo una *profundización* en su propio pensamiento, lo cual genera nuevas e insospechadas filosofías.

---

[i] *"En una recensión acerca del primer tomo de esta obra, el* Dr. Dühring *pone de relieve que en mi celosa devoción por el esqueleto de la lógica hegeliana, descubro hasta en la forma de la circulación las figuras hegelianas del silogismo. Mi relación con la dialéctica de Hegel es muy sencilla. Hegel es mi maestro, y la habladuría de los epígonos que creen haber echado a un lado a este pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de comportarme críticamente hacia mi maestro, de desnudar su dialéctica de su misticismo y a través de ello alterarla esencialmente, etc. etc."*

En las *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* Hegel comprendía de esa misma manera la herencia de la tradición.

> Sie [die Tradition G.C.] ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprünge aus vorgedrungen ist. Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat, und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. […] Es beruht dies auf seinem einfachen Begriff. Sein *Leben* ist *Tat*. Die Tat hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich *bearbeitet* und *umbildet*. Dies Erben ist zugleich Empfangen und Antreten der Erbschaft; und zugleich wird sie zu einem Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosiert wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und bereichert worden und zugleich erhalten. (W18 21-22)[i]

La tradición no es algo muerto o sagrado que simplemente se transmite, sino que se elabora y transforma, o más bien, *solo se transmite porque se la cambia y transgrede*. En eso consiste la *acción* de heredar. Dicho derrideanamente, solo por fidelidad se es infiel a una tradición. “La fidelidad es infiel” (Derrida y Roudinesco 2009 174). Por lo tanto, en el mundo contemporáneo, un pensamiento original y propio, como el de Marx o Butler, solo puede surgir a partir de una profundización de la filosofía de Hegel que la haga estremecer a sí misma volviéndola desconocida para sí, sin dejar de ser, no obstante, *completamente fiel* a su letra y espíritu. Solo así se expande la herencia del hegelianismo.

A partir de estos los tres aspectos recién detallados podemos concluir, en primer lugar, que la mayor influencia de Hegel Marx no la recibe en sus años de juventud, como habitualmente se cree, sino en el período de madurez, cuando está trabajando en la redacción de DK. En tal sentido acordamos con Rafael Echeverría (1986 4) cuando declara:

> Sin desconocer una primera influencia de Hegel en el período de juventud de Marx, sostenemos que la mayor y principal influencia de Hegel, Marx la recibe ya adulto (entre 1857 y 1858) y que ésta se mantendrá hasta el final de sus días. Afirmamos que, por sobre todo, Hegel representa para Marx un amor de madurez.

De esta manera, la interpretación de Althusser sobre esta cuestión no solo es refutada, sino invertida. Desde sus años de juventud Marx no se aleja de Hegel, sino al contrario, se dirige insospechadamente hacia su encuentro más productivo. Por lo tanto no hay ninguna “abreacción” de Marx con respecto a Hegel. En todo caso, lo que habría que hacer para renovar el marxismo es una abreacción con la interpretación althusseriana, la cual tuvo una

[i] *"Ella [la tradición G.C.] no es una estatua inmóvil, sino algo viviente y que se expande como una corriente poderosa, la cual se agranda cuanto más lejos ha avanzado desde su origen. El contenido de esta tradición es lo que el mundo espiritual ha producido, y el espíritu universal nunca permanece tranquilo. […] Esto se funda en su propio concepto simple. Su vida es acción. La acción tiene como su presuposición un material disponible, hacia el cual está orientado y al cual no incrementa meramente ni ensancha a través de un material añadido, sino que esencialmente elabora y transforma. Este heredar es al mismo tiempo recibir y tomar posesión de la herencia; y al mismo tiempo, esta herencia queda reducida a un material que es metamorfoseado por el espíritu. De este modo, lo recibido es cambiado y ha sido enriquecido, y a la vez es conservado."*

enorme influencia en Latinoamérica durante la segunda mitad del siglo pasado, sobre todo a través de los trabajos de su vicaria chilena Martha Harnecker (*cf.* Kohan 2011 148).

Por otra parte, si el hegelianismo de Marx se hace más presente en su período de madurez, entonces es su obra tardía, y principalmente DK, la que posibilita un nuevo vínculo con el perverso hegelianismo de Butler. Por consiguiente, aunque Butler no se haya ocupado de esa emblemática obra del marxismo, es viable un estudio y evaluación crítica de la misma desde una perspectiva butleriana. De esta manera, no solo podemos continuar determinando y recuperando aspectos verdaderamente valiosos del marxismo, tal como Fraser caracteriza las reflexiones de Butler, sino que profundizamos la propia afinidad que Butler reconoce tener con el marxismo en cuanto teoría y movimiento social crítico. Nuestra primera hipótesis, por tanto, es que debido a que Marx recibe la mayor influencia de Hegel en su período de madurez y siendo que Butler inscribe su pensamiento dentro de la órbita de un conjunto de preguntas hegelianas, declarándose incluso perversamente hegeliana, es posible profundizar el vínculo que Butler reconoce tener con el marxismo a través de un estudio de DK, desde una perspectiva butleriana.

Ahora bien, una segunda consecuencia que se sigue de los tres aspectos señalados es que, como ya reclamaba Lenin, es la WdL la obra que hay que estudiar para comprender DK. Por lo tanto, un estudio crítico de DK desde una perspectiva butleriana requiere como paso previo una interpretación butleriana de la WdL. En este punto surge una primera dificultad para nuestra investigación, ya que Butler no se ha ocupado especialmente de esa obra, si bien se encuentran referencias dispersas a la misma en algunos de sus escritos. De aquí se desprende el primer objetivo específico de nuestra investigación: elaborar una interpretación butleriana de la WdL con el fin de comprender la dialéctica de DK. Nuestra hipótesis al respecto es que desde la interpretación de Butler sobre la PhG (que para Hegel es una introducción a la lógica) como desde su concepción general de la dialéctica, es viable elaborar también una interpretación butleriana de la WdL, con la cual realizar posteriormente un estudio y evaluación crítica del tomo 1 de DK. A continuación comenzaremos a precisar algunos rasgos para interpretar butlerianamente la WdL.

B. La pasión del concepto

α. Dialéctica sin humanismo

Como hegeliana, Butler desarrolla en su obra un pensamiento dialéctico. No obstante, respondiendo a las críticas hechas por la deleuzeana Rosi Braidotti en *Metamorfosis* (2002), Butler señala que ella también está interesada por “the new, for possibilities that emerge from

failed dialectics and that exceed the dialectic itself" (UG 198). Tal como sugiere Mikko Tuhkanen en su lúcido artículo del 2009 "Performativity and Becoming", Butler habría desarrollado esa dialéctica fallida en el último capítulo de SD, cuando presenta su lectura dialéctica de la teoría foucaultiana del poder. Efectivamente en ese capítulo, que no pertenecía originariamente a su tesis doctoral defendida en 1984, Butler hablaba de una "dialectic gone awry" (SD 222) y de "an Hegelian dialectic in ruins" (*ídem*), refiriéndose a que en Foucault las inversiones entre opuestos no se estabilizan en un equilibrio dinámico, ni aspiran a una síntesis superadora, sino que producen una dispersión que desfonda la propia oposición binaria. Sin embargo, de allí Butler no concluye que Foucault no sea un pensador dialéctico o que simplemente rechace la dialéctica. Al contrario, para Butler:

> Foucault thus remains a tenuous dialectician, but his is a dialectic without a subject and without teleology, a dialectic unanchored in which the constant inversion of opposites leads not to a reconciliation in unity, but to a proliferation of oppositions which come to undermine the hegemony of binary opposition itself. (225)

Esta idea de proliferación o multiplicación (*proliferation, multiplication*) que Butler elabora a partir de Foucault permite liberar a la dialéctica hegeliana tanto de la remisión a un sujeto omniabarcante como de una orientación teleológica. Por ello Butler la denomina también una *dialéctica sin amarras (dialectics unmoored)*, esto es, una dialéctica que "is unmoored from both the subject and its teleological conclusion" (222). Posteriormente, en un artículo de 1995 incluido luego como primer capítulo de *The Psychic Life of Power*, Butler vuelve a utilizar esta noción de proliferación para diferenciar a Foucault de Hegel. Según Butler, para Foucault la producción del poder es una proliferación incontrolable, no teleológica, que desfonda los binarismos; "this proliferation both marks off Foucault's theory from Hegel's" (Butler 1997a 60).

Subrayemos nuevamente que la lectura de Butler no hace de Foucault un anti-dialéctico, mucho menos un anti-hegeliano, sino que intenta reinscribir su pensamiento bajo la forma de una dialéctica tenue, frágil, múltiple, de modo que continúe expandiendo la herencia del hegelianismo. Podría parecer que esta dialectización butleriana de Foucault violenta sus propios textos, ya que Foucault ha rechazado reiteradas veces el concepto mismo de dialéctica. "No acepto la palabra dialéctica. ¡Rotundamente no!" dice Foucault (1999b 66) en una entrevista de 1975. También en la clase del 17 de enero de 1979 del Curso titulado *Naissance de la biopolitique*, dejó expresado lo siguiente:

> La lógica dialéctica, ¿qué es? Y bien, es una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo. Por mi parte, les propongo sustituir esta lógica de la dialéctica por lo que llamaré una lógica de la estrategia […]. La función de esa lógica de la estrategia es establecer las conexiones posibles entre términos dispares y

> que siguen dispares. La lógica de la estrategia es la lógica de la conexión de lo heterogéneo y no la lógica de la homogeneización de lo contradictorio. Rechacemos, pues, la lógica de la dialéctica […] (Foucault 2007 62)

Foucault no aclara en el resto del Curso qué pensadores incluye bajo esa "lógica dialéctica". Pero si regresamos a sus textos de la década del 60 en torno a la polémica sobre el humanismo y la famosa 'muerte del hombre', podemos inferir que se trata nada menos que de Hegel y Marx. En aquella época Foucault (2013 186) establecía un nexo esencial entre dialéctica y humanismo: "A grandes rasgos podemos decir esto: el humanismo, la antropología y el pensamiento dialéctico son solidarios entre sí". A partir de tal conexión acusa a Hegel y Marx de ser "los responsables del humanismo contemporáneo" (187). En este punto Foucault sigue arrastrando la interpretación antropológica de Kojève sobre Hegel:

> Independientemente de lo que piense Hegel, la *Fenomenología* es una antropología filosófica. Su tema es el hombre en tanto que humano, el ser real en la historia. […]. Esta antropología no es, pues, ni una psicología ni una ontología. Ella quiere describir la «esencia» integral del hombre, es decir, todas las «posibilidades» humanas. (Kojève 2013 79)

Como señala Butler (*cf.* SD 64) en su tesis doctoral, Kojève parte de la reorientación antropológica que realiza el joven Marx en los ÖM de las concepciones hegelianas sobre la acción y el trabajo. Estos manuscritos, que según Nola (2018 59) son "la obra más humanista de Marx", habían sido publicados en 1932, justamente un año antes de que Kojève comience a dictar sus cursos sobre la PhG. En consecuencia, la acusación de Foucault de que al menos Marx es responsable del humanismo contemporáneo parece ser acertada.

Sin embargo, por la misma época Althusser desmontaba el mito del hegelianismo del joven Marx. El joven Marx no fue hegeliano, sino feuerbachiano. Si bien Feuerbach fue alumno de Hegel, criticaba su filosofía, y en especial la WdL, precisamente por su carácter *deshumanizador*. "das Wesen der »Logik« Hegels [ist G.C.] das *transzendente* Denken, das Denken des Menschen *außer den Menschen gesetzt*" (Feuerbach 1997 5) *("La esencia de la «Lógica» de Hegel [es G.C.] el pensar* trascendente*, el pensar del ser humano* puesto fuera de lo humano*")*. "Das Wesen der Hegelschen »Logik« das Wesen der Natur und des Menschen ist, aber *ohne Wesen, ohne Natur, ohne Mensch*" (14) *("La esencia de la «Lógica» de Hegel es la esencia de la naturaleza y del ser humano, pero* sin esencia, sin naturaleza, sin ser humano*")*.

Siguiendo estas ideas, el final de los ÖM contiene una crítica a la PhG, según Marx "der wahren Geburtsstätte und dem Geheimniß der hegel'schen Philosophie" (ÖM 277) *("el verdadero lugar de nacimiento y el secreto de la filosofía hegeliana")*. Pero la apropiación de Kojève de esa crítica más bien la neutraliza, al convertirla en una interpretación antropológica

del propio Hegel. Irónicamente, Ludwig Feuerbach, el defensor de la antropología desde un punto de vista dialéctico, aquél en que se produce esa solidaridad entre dialéctica y humanismo en la que insiste Foucault, no es nombrado en ningún momento durante los cursos de Kojève. *El secreto del rechazo foucaultiano a la dialéctica es Feuerbach, no Hegel*.

Que la filosofía de Hegel, y sobre todo su lógica, no es un humanismo, es algo que Foucault parece obviar intencionalmente, ya que constituye la interpretación que sostenía su maestro Hyppolite en *Logique et existence* de 1952, una obra que el propio Foucault (1994 785) alababa como "un des grands livres de notre temps" ("uno de los grandes libros de nuestro tiempo"). Según Hyppolite (1997 245): "El saber absoluto no es una antropología (basta con leer la *Lógica* de Hegel para advertirlo), es el saber que ha superado la oposición de sí y del ser". De esa manera, como señala Butler "Hyppolite sought to escape the anthropocentric biases of Kojève's heroic narrative of the human spirit" (SD 79). Deleuze (2005 24) también resumía este aspecto en su importante reseña a *Logique et existence*: "Jean Hyppolite se opone, pues, a toda interpretación antropológica o humanista de Hegel".

Como consecuencia de ello, DK tampoco es ya un texto antropológico o humanista. En este sentido, Butler destaca, en una de las pocas alusiones a DK en sus escritos, la diferencia entre el último Marx y su período juvenil. "The early Marx, as opposed to the Marx of *Capital* or the *Grundrisse*, accepted an anthropological view of human labor, that is, a view that enforced the universal and invariant features of labor as an essential human activity" (SD 64). De esta manera, el anti-humanismo de DK constituye otra prueba complementaria de la influencia de la WdL en el período de madurez de Marx.

Pero según el diagnóstico foucaultiano, recién con la tesis de Nietzsche sobre el superhombre comienza a formarse una "cultura no dialéctica" (Foucault 2013 187), la cual daría lugar a "la razón analítica contemporánea" (186) incompatible con el humanismo. En el siglo XX las manifestaciones de esta razón son tan diversas y heterogéneas que van desde Heidegger a los trabajos de Russell y Wittgenstein, pasando por Lévi-Strauss y los lingüistas. Según Foucault, todos ellos estarían agrupados bajo la insignia del naciente anti-humanismo.

Sin embargo, si se insiste tercamente en que dialéctica es humanismo, entonces sería Hegel, antes que Nietzsche, el que inauguraría esa cultura no dialéctica, ya que la filosofía hegeliana, tanto para sus críticos (Feuerbach o el propio Marx en su juventud) como para sus fieles comentadores (Jean Hyppolite), es anti-humanista. Pero lo absurdo de esta conclusión, que Hegel no sea dialéctico, refuta la premisa foucaultiana del argumento: que haya una solidaridad entre antropología y pensamiento dialéctico. Paradójicamente, dos grandes obras de lo que Foucault llama erróneamente "cultura no dialéctica" son obras de la más refinada

dialéctica anti-humanista o poshumanista: la WdL y DK. Ambas obras son, además, anteriores a los escritos de Nietzsche, ese alemán que decía que todos los alemanes son hegelianos, reconociéndose así él mismo como hegeliano.

La gigantesca e innecesaria confusión que genera Foucault al reproducir acríticamente la lectura antropológica de Kojève sobre Hegel, haciendo a un lado los acertados comentarios de su maestro Hyppolite, le permite cómodamente rechazar la dialéctica mediante el rodeo engañoso del humanismo, esto es, sin ocuparse directamente de las obras de Hegel o Marx. En este sentido, la única mención a Hegel durante el Curso *Naissance de la biopolitique*, el mismo donde Foucault propone sustituir la lógica dialéctica por la de la estrategia, es para evadir su lectura. "Y está Hegel, desde luego –pero no voy a hablar de él–, el Estado como conciencia de sí y realización ética de la sociedad civil" (Foucault 2007 353-4). Claramente, una lectura sucinta de la filosofía hegeliana, sin la mediación de Kojève, deconstruiría gran parte del simplificado y malintencionado relato foucaultiano.

En resumen, la lectura dialéctica de Foucault que propone Butler en el último capítulo de SD no pretende antropologizarlo, siguiendo la falsa solidaridad entre dialéctica y humanismo, sino más bien hacer evidente su vínculo con la herencia del hegelianismo que en vano intenta eludir. Por lo tanto, al llamar a Foucault un dialéctico, Butler no violenta su textos, sino que le devuelve la violencia de su propia mirada sesgada, complejizando a la vez el pensamiento foucaultiano, el cual suele quedar atrapado en vacíos slogans sin historia.

β. Excesos de la dialéctica

Según lo que hemos argumentado hasta el momento, para Butler la demarcación entre Foucault y Hegel no pasa por el rechazo o aceptación de la dialéctica, sino por la noción de *proliferación*. Si la dialéctica foucaultiana suelta las amarras que la ligaban a un sujeto y a una conclusión teleológica, eso se debe a que las oposiciones no se resuelven en una unidad sintética, sino que se escinden en multiplicidades que producen nuevas e insospechadas formas de poder. Para reforzar esta idea, central para esta investigación, citemos otro pasaje:

> The Foucaultian moment of conflict seems capable of producing only ever greater complexity in its wake, proliferating opposition beyond its binary configurations into multiple and diffuse forms, thus undermining the possibility of an Hegelian synthesis of binary opposites. (SD 183)

No se trata sin más de una 'dialéctica sin síntesis', de exacerbar la dialéctica convirtiéndola, según la fórmula de Merleau-Ponty (2010 90), en una "hiperdialéctica". Si fuera ese el caso, volveríamos a la filosofía de Fichte. "For Fichte, perpetual longing is the human consequence of a dialectic without the ontological possibility of synthesis" (SD 240).

De hecho, ya en su tesis doctoral Butler pone en cuestión, a partir de la temporalidad del movimiento dialéctico, que la filosofía hegeliana tenga un cierre definitivo.

> Although some post-Hegelians tend to criticize Hegel as a philosopher of totality and metaphysical closure, Kojeve and Hyppolite, in very different ways, interpret Hegel as pursuing the Absolute in the indefinite movement of time, of history, of the various permutations of Becoming in which negativity is neither resolved nor negated, but sustained in a progressive and open adventure of Spirit. (14)

En este sentido, la dialéctica sin síntesis final es ya la del propio Hegel. Por eso la cuestión de una dialéctica fallida no se encuentra en ese punto, sino en lo que *excede* a la propia dialéctica. La dialéctica falla, sale mal, no porque no pueda alcanzar una síntesis final permaneciendo esencialmente abierta en una perpetua inversión de opuestos, sino porque *se desfonda el propio binarismo en el que se mueve*. Con o sin síntesis, la cuestión es otra.

En una entrevista realizada en octubre de 1993, Peter Osborne y Lynne Segal aprovechan a preguntarle a Butler por su relación con la dialéctica luego de que expresara su adhesión al hegelianismo. Nuevamente Butler no reniega de la dialéctica, pero exige que sea suplementada. Si bien no remite en este caso a Foucault y la noción de proliferación, sino a Derrida y a la noción psicoanalítica de abyección (*Verwerfung*), el punto sigue siendo el mismo. La inversión hegeliana entre opuestos (Butler se refiere allí al caso de lo masculino y lo femenino) continúa moviéndose en el binarismo, haciendo pasar un término en el otro, o encontrando en cada uno el reflejo de su opuesto. Pero de lo que se trata, más bien, es de la *producción* del terreno mismo en que se dan esas posibilidades mutuamente excluyentes y que Hegel dialectiza. Butler concluye:

> I accept the Derridean notion that every dialectical opposition is produced through a set of exclusions, and that what is outside the dialectic – which is not a negation – cannot be contained by the dialectic. This provides the opportunity for an important critical reflection on the limitations of dialectical opposition. (Osborne y Segal 1994 35)

Lo que la dialéctica hegeliana deja fuera, es lo que la posibilita, pero al mismo tiempo la desfonda y cuestiona. ¿Se encuentra aquí la diferencia entre Marx y Hegel? Podría sugerirse que la de Marx es una dialéctica sin amarras, fallida, que produce una incesante proliferación que destruye desde dentro los binarismos, en cambio, la de Hegel sería una dialéctica que, aunque no tenga síntesis definitiva, todavía se mueve en las oposiciones que combate sin llegar a afirmar la multiplicidad. ¿No podríamos interpretar la inversión sobre la dialéctica hegeliana que declara Marx como un acto que suelta sus amarras, tal como Butler atribuye a Foucault? Esto abriría la posibilidad de elaborar una lógica marxista diferente de la de Hegel. ¿Es realmente posible ese intento? Si fuera ese el caso, no sería necesario el rodeo por la

WdL, bastaría con reconstruir la dialéctica fallida de Butler a partir de su lectura de Foucault y Derrida, y desde allí evaluar críticamente DK.

Pero en principio pareciera que DK no pretende ser una nueva lógica. Lenin decía al respecto lo siguiente:

> Si Marx no nos dejó una *«Lógica»* (con mayúscula), dejo en cambio la *lógica* de *El capital* […]. En *El capital*, Marx aplicó a una sola ciencia la lógica, la dialéctica y la teoría del conocimiento del materialismo […] tomó todo lo que había de valioso en Hegel y lo desarrolló. (Lenin 1987 309)

Como ya señalamos, podemos inferir que en el Epílogo a DK_2 Marx nos alienta al estudio de la filosofía hegeliana a pesar de su carácter supuestamente mistificado, ya que Hegel, su maestro, expuso por primera vez las formas de movimiento generales de la dialéctica (*cf.* DK_2 709). Así fue que Lenin, siguiendo esa indicación de Marx, emprendió el estudio de la WdL, con la confianza de encontrar allí las claves del método dialéctico que emplea Marx en DK para exponer la crítica a la economía política. Ya el joven Marx mostraba una confianza análoga respecto a la PhG. "Die Phänomenologie ist daher die verborgne, sich selbst noch unklare und mysticirende Kritik; […] liegen in ihr *alle* Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den hegel'schen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet*" (MEGA I/2 285, *cf.* 404) *("La Fenomenología es la crítica oculta, todavía no aclarada para sí misma y mistificada; […] en ella se hallan ocultos* todos *los elementos de la crítica y a menudo ya* preparados *y* elaborados *en un modo que sobrepasa ampliamente el punto de vista hegeliano").*

Por consiguiente, el ejercicio hermenéutico sobre DK que sea fiel al propio Marx no consiste, como para Althusser o Toni Negri, en evadir a Hegel y su lógica, sino en estudiar a fondo la WdL como ya hiciera Lenin. Marx parte de Hegel y al igual que Butler busca en sus obras los elementos que permiten ir más allá del propio Hegel, desarrollando un pensamiento nuevo, propio, que nace de haberse sumergido en el movimiento ek-stático de su filosofía. Como confiesa Marx, su *maestro* es Hegel. Por lo tanto, *solo a través de un retorno a Hegel puede renovarse el marxismo y la crítica obrera*.

Desde esta perspectiva, si la de DK fuese una dialéctica fallida como la que desarrolla Butler, entonces habría que buscar esa dialéctica, oculta y mistificada, en la propia WdL. Este rodeo es inevitable si queremos mantenernos fieles a Marx. La infidelidad surgirá, en todo caso, de esa misma fidelidad, como afirma Derrida, y no de un enfrentamiento directo con sus textos. No obstante, más actualmente Michel Heinrich (*cf.* 2020 18-9) ha señalado como uno de los dos errores más comunes a la hora de leer DK el hecho de tener que conocer previamente la WdL. Aún cuando este señalamiento de Heinrich pueda ser en parte acertado,

el rodeo por Hegel en nuestra investigación se justifica por nuestro objetivo general, que no es leer directamente el tomo 1 de DK, sino profundizar el vínculo de Butler con el marxismo a través de una lectura y evaluación crítica de dicha obra. Desde esta perspectiva es precisamente el hegelianismo de ambos pensadores, de Butler y de Marx, el término medio habilitante.

Ahora bien, ¿podríamos encontrar en la WdL elementos que permitan pensar los excedentes de la dialéctica? Que WdL no sea un texto humanista, como mostramos anteriormente, permitiría ya desamarrar a la dialéctica hegeliana de la remisión a un sujeto. En la Introducción a la WdL incluida dentro de la primera parte de la obra: la *Lehre vom Sein* (en adelante =LS, o bien, si se trata de la primera edición titulada *Das Sein*, se abrevia DS), Hegel explica la relación de la lógica con la conciencia. “Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewuβtseins voraus” (LS 33) *("La ciencia pura presupone la liberación respecto a la oposición de la conciencia")*. Precisamente la PhG se ocupa de la conciencia en su camino hacia el saber absoluto, que es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. Cada una de las distintas oposiciones de la conciencia con lo otro de sí, es decir, con su objeto, constituye una figura de la conciencia. En este sentido, la WdL presupone la PhG, o bien ésta es una introducción a aquélla. Pero a su vez, si la conciencia, o bien la autoconciencia, es el sujeto, entonces la WdL se ha liberado ya del sujeto. El saber absoluto del que parte la WdL supone disuelta la oposición entre sujeto y objeto.

Curiosamente, de manera similar, en el primer curso en el *Collège de France* Foucault (2012 236) afirmaba: “El conocimiento liberado de toda relación sujeto-objeto es el saber”. La arqueología del saber no es, por tanto, un análisis de la conciencia o del conocimiento humano, sino que supone ya el punto de vista del que parte la WdL. “Die Logik, als die Wissenschaft des reinen Denkens, oder überhaupt als die reine Wissenschaft, hat zu ihrem Elemente diese Einheit des Subjektiven und Objektiven, welche abolutes Wissen ist, und zu der der Geist als zu einer aboluten Wahrheit sich erhoben hat” (DS 29) *("La lógica, como la ciencia del pensar puro o, en general, como la ciencia pura, tiene como elemento suyo esta unidad de lo subjetivo y objetivo que es el saber absoluto, y hacia el cual, como hacia su verdad absoluta, se ha elevado el espíritu")*.

Por otra parte, el Prefacio que añade Butler a la reedición en 1999 de SD contiene sugerentes observaciones. Allí Butler no solo aclara sus posicionamientos sobre la dialéctica hegeliana, reiterando nuevamente su hegelianismo, sino que además, según interpretamos, cambia algunos aspectos de su lectura de Hegel. No obstante, los estudios que hemos

consultado pasan desapercibidos estos cambios en el pensamiento de Butler. Destaquemos ahora dos cuestiones importantes contenidas en dicho Prefacio.

La primera se refiere al concepto de diferencia, que es un concepto clave para la filosofía francesa de mediados del siglo XX, con el cual se intenta en vano escapar del hegelianismo. Siguiendo las elucubraciones de Heidegger (1988 109), para el cual Hegel no había pensado "la diferencia *en cuanto* diferencia", se suele interpretar que en la dialéctica hegeliana la diferencia se subordina al primado de la identidad (*cf.* Descombes 1988 105). Respecto a este asunto, al que tendremos oportunidad de regresar, Butler sostiene:

> The notion of its «difference» is similarly misunderstood, I would suggest, when it is understood as contained within or by the subject: the Hegelian subject's encounter with difference is not resolved into identity. Rather, the moment of its «resolution» is finally indistinguishable from the moment of its dispersion. (PPE xxi)

Ahora bien, este momento de dispersión ¿no es propiamente la proliferación que años antes Butler encontraba en la teoría foucaultiana? En el último capítulo de SD, refiriéndose a Foucault Butler hablaba justamente de "*the incessant dispersal of the subject –the imposibility of an return to a dialectical unity*" (SD 224). Si en Hegel la resolución, la supuesta síntesis totalizadora, es a la vez una dispersión, ¿no abre esto la posibilidad de interpretar su pensamiento como una teoría de la proliferación?

Pero según la Butler de 1987 la dialéctica hegeliana no solo estaba amarrada a un sujeto, si bien en constante movimiento ya que el sujeto "*is* its travels" (8), sino también a una conclusión teleológica. Sin embargo, esto es negado enfáticamente por Butler desde fines de la década del 90. En su debate con Laclau y Žižek publicado en el 2000 Butler sostiene: "The *Phenomenology*, for instance, operates according to a temporality that is irreducible to teleology" (Butler 2000c 172). Y ya en el mencionado PPE Butler remite al concepto (*Begriff*) para mostrar que la dialéctica hegeliana rompe con toda teleología. "The tempoality of the concept is neither static nor teleological, but requires a doubly inverted reading that knows no closure, which will no doubt offend the avatars of common sense, but without which no approach to Hegel is possible" (PPE xvi).

Intérpretes contemporáneos de Hegel, como Robert Brandom (*cf.* 2021 156) o Slavoj Žižek (*cf.* 2006a 226), ha mostrado los prejuicios, sobre todo de origen marxista, proyectados sobre la filosofía hegeliana al atribuirle una supuesta teleología determinista. En este sentido, recientemente Rodrigo Steimberg (*cf.* 2021) ha defendido en contra de Althusser una interpretación no-teleológica de la dialéctica hegeliana a partir de la noción de potencia aristotélica. También hay que destacar que en LB Hegel dedica un capítulo entero a criticar la teleología en cuanto finalidad externa. Y esta crítica es fundamental para acceder a la *idea*,

que es para Hegel “der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie” (LB 284) *("el único asunto y contenido de la filosofía")*.

Ahora bien, esta negación de la teleología nos devuelve nuevamente a la idea de proliferación o multiplicación. Si en SD el rechazo foucaultiano de la teleología está vinculado a la producción de multiplicidades más allá del binarismo, y si desde fines de la década del 90’ Butler asume que la temporalidad del concepto hegeliano no es reducible a una teleología, ¿no habilita esto una lectura butleriana de la WdL como teoría de la proliferación? ¿No es ya la dialéctica hegeliana una dialéctica fallida, que sale mal, ya que no tiene una orientación teleológica y su resolución es indistinguible de una dispersión? Si fuera así, como creemos, no habría que esperar a Foucault para que la dialéctica suelte sus amarras, ya en el propio Hegel la dialéctica se abre a posibilidades que exceden la propia oposición binaria.

En este sentido, cabe recordar que para Hegel, como ya señalamos, lo dialéctico constituye solo el segundo de los tres momentos del método, siendo el tercero, lo especulativo o la razón positiva, “die wichtigste, aber […] schwerste Seite” (LS 41) *("el lado más importante, pero […] más difícil")*. ¿No podríamos interpretar butlerianamente este tercer momento como proliferación? La dialéctica se mueve en los binarismos del entendimiento para combatirlos desde dentro, haciendo pasar cada opuesto en su otro, en un juego recíproco de inversiones. Pero lo especulativo es lo tercero que excede a la propia negatividad de la dialéctica. Hegel lo define de este modo: “Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Ubergehen enthalten ist” (*Enz.* §82) *("Lo* especulativo *o* racional-positivo *capta la unidad de las determinaciones en su contraposición, lo* afirmativo *que está contenido en su disolución y en su traspasar")*. La unidad de las contraposiciones es lo que delimita el campo en que existen esas dos posibilidades mutuamente excluyentes, en cambio, lo afirmativo que se contiene en la disolución de las mismas es su dispersión o proliferación.

Si bien hay que diferenciar los tres momentos del método hegeliano, se trata precisamente de momentos y no de partes yuxtapuestas. Por tanto, cada uno envía más allá de sí hacia su otro. En este sentido, lo dialéctico es el propio entendimiento vuelto contra sí mismo, su lado dialéctico, y lo especulativo es un excedente de la dialéctica misma. Por ello Hegel habla también de lo especulativo como el “*positiven Seite*” (LS 41) *("lado positivo")* de la dialéctica, su oculto suplemento, diferente del “abstrakt-negativen Seite des Dialektischen” (*ídem*) *("lado negativo-abstracto de lo dialéctico")*. Desde esta perspectiva, ¿no es este lado positivo, el momento especulativo del método, el suplemento que reclamaba Butler para la dialéctica en su entrevista con Peter Osborne y Lynne Segal?

γ. Más allá de lo contradictorio

Hay, no obstante, una cuestión que tiene que ser despejada desde un comienzo, si bien su discusión más amplia ocupará buena parte del Capítulo Primero. Esta cuestión es la de la *contradicción*. Según Foucault (2007 62) la dialéctica "hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo". Mientras la lógica de la estrategia conecta lo heterogéneo manteniendo su disparidad, la lógica dialéctica homogeneiza a través de lo contradictorio. De aquí que Foucault rechace la dialéctica. Sin embargo, desde una perspectiva butleriana ese rechazo produce más bien una transformación de la dialéctica que la liberaría incluso de la contradicción, ya que la contradicción, sea simple o "sobredeterminada" como la fabula Althusser (1967 85), se mueve todavía bajo la lógica binaria que Butler intenta desplazar. Por lo tanto, la proliferación o multiplicación solo puede ser afirmada positivamente cuando la contradicción ya no se considera el motor del pensamiento y de la realidad misma.

Esto rompe, sin duda, con una larga tradición marxista que coloca a la dialéctica bajo la insignia de la contradicción. Butler toma distancia de esa tradición apoyándose en la teoría de la performatividad de Austin, según la cual "there are more ways of outraging speech than contradiction merely" (Austin 1962 48, citado también por Butler 1997b 1). Para Butler la contradicción no el único recurso, ni el más importante, con el cual subvertir el lenguaje produciendo efectos inesperados, lo que llama también la "performative surprise" (GT xxvi). Por ello la dialéctica, en cuanto fallida, no se reduce a la contradicción. Esto mismo expresaba ya Adorno (2013 125): "El concepto de contradicción no puede ser hipostasiado, es decir, no es el concepto clave para la dialéctica". La contradicción no puede explicar la producción de multiplicidades, la proliferación que socava los dualismos. Por consiguiente, además del sujeto y la teleología, la dialéctica tiene que soltar las amarras de la contradicción para constituir una teoría de la proliferación. ¿Podríamos encontrar en Hegel un desplazamiento similar de lo contradictorio?

Hegel se ocupa de la contradicción en la segunda parte de la WdL, la *Lehre vom Wesen* (en adelante =LW), en las llamadas "*Reflexionsbestimmungen*" (LW 24) *("*determinaciones de reflexión*")*. ¿Podríamos extraer de esta sola ubicación un argumento que nos permita liberarnos de la primacía de lo contradictorio? Hegel divide la WdL en tres partes que corresponden al ser (*Sein*), la esencia (*Wesen*) y el concepto (*Begriff*). La más importante es, sin duda, la tercera, la LB o *lógica subjetiva*, ya que las dos primeras: la LS y LW, que juntas conforman la *lógica objetiva*, están en función de la tercera, al constituir "die *genetische*

Exposition des Begriffes" (LB 5) *("la* exposición genética del concepto*").* Por consiguiente, toda la WdL es una génesis y desarrollo del concepto. Ahora bien, si la contradicción es una determinación que se haya en el camino hacia el concepto como tal, no se la debería hipostasear como una figura central de toda WdL.

Específicamente Hegel declara que la reflexión que enuncia la contradicción "den *Begriff* der Dinge und ihrer Verhältnisse nicht ausdrückt" (LW 62) *("no expresa el* concepto *de las cosas y sus relaciones")*, aunque a través de la contradicción la reflexión "*ihren Begriff scheinen* läβt" (*ídem*) *("deja* aparecer el concepto de las mismas*").* Toda la LW es así una lógica de la *aparición* del concepto mediante la contradicción. Pero el movimiento propio del concepto, su *despliegue* o *desarrollo* (*cf. Enz.* §161), no sigue ya el ritmo binario de lo contradictorio. ¿Podríamos interpretar entonces la última parte de la WdL como una teoría de la proliferación o multiplicación, por la cual se atraviesan y trascienden las oposiciones binarias en la que se haya inmersa todavía la LW?

En este sentido, Hegel define al concepto a través de una *triplicidad* de determinaciones: universalidad, particularidad y singularidad, siendo cada uno de ellas la totalidad que el concepto mismo es. "jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff" (*Enz.* §163 nota) *("cada momento del concepto es él mismo el concepto entero")*. Este pliegue infinito del concepto, similar al de una muñeca rusa, ¿no hace del concepto un movimiento de proliferación? El concepto crea diferentes formas lógicas para dar expresión a su constitución triádica, sin embargo estas formas son destruidas por la inquietud de su propio movimiento, el cual deshace finalmente al concepto en una verdadera multiplicidad de objetos. "Insofern der *Begriff wesentlich bestimmt ist*, hat es die Bestimmtheit als eine zwar vollständige, übrigens aber unbestimmte, d.i. *verhältnislose Mannigfaltigkeit* an ihm" (LB 158) (*"En tanto el* concepto está esencialmente determinado*, el objeto tiene la determinidad en él como una* multiplicidad*, por cierto completa, pero además indeterminada, e.d.* carente de relación*").*

No obstante, antes de convertirse en objeto (*Objekt*), las primeras formas lógicas que despliegan el concepto son los distintos juicios (ordenados en cuatro grandes clases), por las cuales los momentos conceptuales se contraponen como sujeto (S) y predicado (P) unidos mediante la abstracta cópula «es». Tradicionalmente se definía al juicio como la vinculación entre dos conceptos. Sin embargo, para Hegel el juicio da forma al movimiento infinito del concepto. Por ello el sujeto y el predicado no representan dos conceptos, sino los momentos de uno y el mismo concepto (en primer lugar, lo singular y lo universal). Hegel evoca la etimología de la palabra juicio, *Urteil*, la cual en alemán se compone del prefijo *Ur-*, originario, y la raíz *-teil*, parte. De esta manera, el juicio es "das *ursprüngliche Teilung* des

Begriffes" (LB 63) *("la* partición originaria *del* concepto*")*, el dirimirse y determinarse a sí mismo de uno y el mismo concepto, su esición inmanente. Esta es la nueva determinación hegeliana de la esencia del juicio.

Sin embargo, lo que en el juicio se haya oculto es, precisamente, el nexo entre sujeto y predicado. La proliferación del concepto deshace, por tanto, las distintas clases de juicios impulsando a que la cópula adquiera la misma autosuficiencia que sus extremos. De esta manera se *crean* nuevas formas lógicas y el juicio traspasa al silogismo. Un silogismo está compuesto precisamente por tres términos: dos extremos y un término medio. Pero la clave para su desarrollo dialéctico se halla en que el término medio sea comprendido como la realización de la cópula del juicio. De esta manera, el silogismo puede explicitar las distintas relaciones entre los tres momentos del concepto. Concepto, juicio y silogismo configuran para Hegel la esfera de la *subjetividad* del concepto.

No obstante, el movimiento proliferante hace estallar también la tríada del silogismo. El desplazamiento continuo de los momentos del concepto haciendo que cada uno de ellos funcione sucesivamente como mediador de los otros dos, disuelve finalmente las diferencias formales del silogismo. Con ello el concepto abandona la esfera de su subjetividad y traspasa a su objetividad, en la cual su existencia consiste en una multiplicidad de objetos. "Das Objekt hat ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objektive *Welt*), und jedes dieser *Vereinzelten* ist auch ein Objekt" (*Enz*. §193 nota) *("El objeto tiene en igual medida la diferencia en él mismo, se deshace dentro de sí en una multiplicidad indeterminada (como* mundo *objetivo), y cada uno de estos* singularizados *es también un objeto")*. En su realización, el concepto deviene multiplicidad.

A partir de este pliegue infinito de los momentos del concepto se puede dar cuenta de la proliferación que socava las oposiciones binarias, excediendo la dialéctica contradictoria propia de la esencia. Que la triplicidad de lugar a la multiplicidad, o bien constituya la matriz de la proliferación, es algo que Butler sostiene en su crítica al psicoanálisis relacional de Jessica Benjamin en un artículo del 2000 incluido luego como sexto capítulo de UG. Al cuestionar la interpretación de Benjamin sobre la noción hegeliana de reconocimiento como ideal normativo, Butler se pregunta: "What is the third term in relation to which the dyad is constituted?" (UG 134-5). Como Benjamin, Butler no renuncia a la triangulación de las relaciones interpersonales, pero se aparta de una noción armónica o pacífica del tercer término que lo reduzca a la relación misma o al diálogo entre dos en el espacio terapéutico.

A partir de la constitución ex-stática del sujeto hegeliano, el cual siempre está en riesgo, abierto a la relación constitutiva con el Otro que lo transforma sin garantías ni futuro

predecible, Butler elabora en dicho texto una noción de triplicidad como proliferación. “Indeed, as the triangulation begins in which heterosexuality is transmuted into homosociality, the identifications proliferate with precisely the complexity that the usual Lacanian positions either rule out or describe as pathology” (140). De esta manera, Butler evidencia que desde fines de la década del 90’ ya no necesita remitir a Foucault para pensar la noción de proliferación. Basta en este caso con “a different Hegel from the one found in Benjamin’s work” (UG 148).

Con estas indicaciones, que tendremos que seguir explorando y fundamentando, podemos formular ya nuestra tercera hipótesis: que la dialéctica hegeliana del concepto, al haberse liberado de la oposición sujeto/objeto a través del estudio de la conciencia en la PhG, al no ser teleológica como sostiene Butler desde fines de la década del 90, ni tener ya en la contradicción su forma más acabada de movimiento, se vuelve una *dialéctica fallida* o bien una *dialéctica sin amarras* como la que en SD Butler atribuía a Foucault, esto es, una dialéctica sin sujeto ni teleología que mediante la constante inversión de las oposiciones socava finalmente el propio binarismo proliferando en multiplicidades sin cierre definitivo. A partir de esta comprensión de la dialéctica hegeliana, podemos comenzar a interpretar desde una mirada butleriana la obra principal de Marx en su ineludible relación con la WdL.

Reducido a su fórmula más simple la tercera hipótesis dice que *el concepto es proliferación*. Luego, la lógica hegeliana del concepto es una lógica de la proliferación. De esta manera, mucho antes que Foucault o Deleuze, *Hegel es el gran filósofo de las multiplicidades*. Desde esta perspectiva, podemos reformular también el primero objetivo específico de la siguiente manera: elaborar un interpretación butleriana de la WdL, y principalmente de la LB, como teoría de la proliferación, con el fin de comprender la dialéctica de DK.

Por todo lo dicho hasta aquí, inscribimos nuestra investigación en lo que podríamos denominar las *tradiciones hegelianas del marxismo*. En el libro de Néstor Kohan *Nuestro Marx* (2011) el autor argentino se ocupa de historizar algunas de estas tradiciones hegeliano-marxistas, buscando aquellos defensores de la dialéctica a los cuales quiere rescatar. Por nuestra parte, y sin pretender ser exhaustivos, dentro de tales tradiciones incluimos a Theodor Adorno y Herbert Marcuse, representantes de la primera escuela de Frankfurt (*cf.* Jay 1989), y más actualmente a Federic Jameson (2013b) y Slavoj Žižek (2015). En Latino América cabe destacar, además de las obras de Néstor Kohan, las de chileno Carlos Pérez Soto (2013).

En el mundo anglosajón ha surgido también en los últimos 30 años aproximadamente una serie de publicaciones que se proponen reconstruir la dialéctica de Marx en estrecha

vinculación con la WdL, lo que se ha dado en llamar la “nueva dialéctica”, “nuevo marxismo hegeliano” o “dialéctica sistemática”. Nos referimos a autores como Christopher Arthur, Patrick Murray, Geert Reuten, entre otros, a los que se unen también pensadores latinoamericanos como Mario Robles Báez o Enrique Dussel. El volumen *Dialéctica y capital: Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política* (2005), compilado por Robles Báez, abre la difusión en lengua castellana de esta nueva corriente en la que, a pesar de las muchas diferencias entre sus representantes, todos coinciden en la importancia de la WdL para comprender las obras del último Marx.

Con nuestra investigación nos adherimos, en general, a estas corrientes hegelianas del marxismo, tanto viejas como nuevas, he intentamos hacer dentro de ellas un aporte original a partir del pensamiento de Judith Butler.

C. La proliferación del valor

La lectura que proponemos de la WdL y principalmente de la LB como una teoría de la proliferación (tercera hipótesis), constituye una nueva apropiación de Hegel, tal como Butler incita a elaborar (*cf.* PPE xxi). Pero nuestro objetivo general es realizar un estudio y evaluación crítica de la obra cumbre de Marx: el tomo 1 de DK, profundizando de esa manera el vínculo que Butler reconocer tener con el marxismo. El rodeo por la WdL parece volverse necesario ya que esa obra es la que le permitió al Marx tardío desarrollar su crítica a la economía política. Por otra parte, Butler no ha dejado indicado cuál podría ser su vínculo con la obra del último de Marx, por ello nuestra estrategia (primera hipótesis) ha sido mediar ese vínculo a través de la herencia hegeliana que tanto Butler como Marx reconocen tener. Y aunque Butler no se haya ocupado tampoco de la WdL, su interpretación de la PhG (que Hegel considera una introducción a su lógica) como su concepción de la dialéctica en general, permiten desarrollar una lectura butleriana de la propia WdL con la cual emprender el estudio y evaluación crítica de DK (segunda hipótesis).

Ahora bien, ¿cómo interpretar butlerianamente DK en su relación con la WdL? ¿Qué significa afirmar que entre ambas obras existe un vínculo estrecho? ¿Cómo medir la influencia de la WdL en DK? Para afrontar esta cuestión, es importante que evitemos desde un comienzo considerar el método como una mera *aplicación* de formas abstractas a un contenido exterior. Karel Kosík (1967 162) ha señalado este error de las llamas por él “interpretaciones logizantes y metodologizantes”. En el tercer capítulo de *Dialéctica de lo concreto* considera cuatro interpretaciones sobre las posibles relaciones entre la ciencia (en particular la economía) y la filosofía (la dialéctica), relación que considera “el problema

cardinal” de DK, ya que esta obra no es un tratado puro de economía en el sentido habitual de la palabra. La primera de estas interpretaciones es la indiferencia mutua entre economía y filosofía, según las palabras de Kosík (1967 163):

> En un caso, la ciencia (economía) y la filosofía son *recíprocamente* superfluas, la una para la otra, ya que la interpretación transforma el movimiento económico en movimiento lógico, y *El capital* de Marx es presentado de manera que las conclusiones científicas son traducidas al lenguaje filosófico. El contenido económico es indiferente a las categorías lógicas, y las categorías lógicas son independientes del contenido económico. En semejante concepción la obra de Marx es considerada principalmente y ante todo como una lógica *aplicada* que se sirve de la economía para ilustrar su movimiento.

Si la WdL se entiende de esta manera, es decir, como una gran estructura abstracta indiferente a cualquier contenido (ya sea económico o biológico o histórico etc.), entonces se pierde el vínculo esencial con DK y, en general, con cualquier otra ciencia particular. El joven Marx denunciaba este «pan-logicismo» de Hegel respecto a sus *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (en adelante =GLR). Según Marx para Hegel “Nicht die Rechtsphilosophie, sondern die Logik ist das wahre Interesse” (MEGA I/2 18) *("no es la Filosofía del derecho, sino la Lógica, lo que constituye el verdadero interés")*, de aquí que toda los GLR no sean, según Marx, “nur Parenthese zur Logik” (19) *("solo un paréntesis de la Lógica")*. De manera semejante se podría decir: todo DK no es más que un paréntesis de la WdL. Pero esta reflexión surge de una incomprensión del significado de la lógica hegeliana y de la dialéctica en general.

Butler aclara muy bien este punto en su discusión con Žižek y Laclau. Sirviéndose tanto de la WdL como de la PhG, Butler reconstruye la crítica de Hegel al formalismo de las filosofías kantianas. Las categorías con las que accedemos al mundo son continuamente rehechas por ese mismo encuentro, de aquí que para Hegel el pensamiento solo pueda afirmar su universalidad de manera paradójica, esto es, *perdiéndose* en su objeto. En este sentido, Butler remite al chiste de Hegel sobre aquél escolástico que quería aprender a nadar antes de tirarse al agua (*cf. Enz.* §10, nota). La abstracción pura es imposible, ya que remite siempre a aquello que pretende excluir para constituirse como tal. La conclusión que extrae Butler, y que permite apartarnos de las interpretaciones logizantes y metodologizantes de DK, es que no es posible exponer primero las estructuras fijas que luego serán aplicadas a un contenido o ejemplificadas en diversas instancias, sino que por medio de tal pretendida «aplicación» las estructuras mismas se modifican, devienen otras que sí mismas. “Hegel's point against Kant was precisely that we cannot identify such structures first and then apply them to their examples, for in the instance of their 'application' they become something other than what they were” (Butler 2000b 26).

Intérpretes contemporáneos de Hegel, como Félix Duque, ratifican este punto. “El método es, en suma, el *movimiento* mismo de «lo Lógico», no algo que se «aplique» a éste para ponerlo en marcha” (Duque 1998 588). Y con igual énfasis Spinoza Lolas sostiene:

> El método no tiene nada que ver con algún rasgo subjetivo del ciudadano Hegel, ni menos algo así como lo objetivo que permite tener una cierta regla «para» medir la realidad (como si lo «objetivo» fuera algo que está fuera del sujeto y a su vez, el «sujeto», fuera del objeto); el método es anterior a la epistemología y ontología sujeto-objeto, porque es la base misma donde ese binomio luego se constituye como tal. (Spinoza Lolas 2016 74)

De esta manera, la vinculación de la WdL con DK no puede consistir en una aplicación de formas puras a un contenido exterior, como si se tratara de meros esquemas vacíos que esperan ser llenados con un contenido exterior, en este caso, el económico. En su concreción las propias formas lógicas pasan a ser otras diferentes, eliminándose así su pretendida autonomía. Esto implica considerar que la dialéctica de DK es una de las tantas concreciones de la WdL.

En consecuencia, para realizar un estudio y evaluación crítica del tomo 1 de DK desde una perspectiva butleriana, tendremos que descifrar primeramente en la exposición de las formas económicas las categorías de la WdL que se concretizan. Pero hemos ya puntualizado que es la LB, en cuanto teoría de la proliferación, la que permite comprender el método de DK. De aquí se desprende nuestro segundo objetivo específico: reconstruir desde un punto de vista butleriano la exposición dialéctica del tomo 1 de DK, descifrando en el desarrollo de las formas económicas el movimiento de proliferación del concepto hegeliano, para poder evaluar así tanto los aportes del último Marx como sus limitaciones.

Ahora bien, para lograr este objetivo resulta fundamental circunscribirse a la *teoría del valor* expuesta por Marx en la primera sección de DK_2. Esto se justifica no sólo porque ha sido la sección más estudiada y controvertida, tal como ha sostenido Fredric Jameson (*cf.* 2013a 23), o porque en ella es fácil verificar el *coqueteo* de Marx con el lenguaje hegeliano (*cf.* DK_2 709). Para la compresión butleriana de DK es fundamental que se conciba la exposición de las formas económicas como una *proliferación* desde las formas más simples y primeras, de modo que, como afirma Hegel, el avanzar desde el comienzo no sea un deducir algo completamente distinto sino una determinación ulterior y más concreta del propio comienzo (*cf.* LS 60). De esta manera, nuestra cuarta hipótesis es que DK expone la proliferación (en sentido butleriano) de las formas económicas de la teoría del valor, las cuales son presentadas en la primera sección del tomo 1.

No es, por tanto, exagerado afirmar que de la interpretación de la teoría del valor depende la interpretación de todo DK. En palabras de Carlos Fernández Liria y Luis Alegre

Zahonero (2019 34): “El punto nodal de las discusiones más importantes en torno a la interpretación de *El capital*, pasan de un modo u otro por aclarar el sentido o el estatus que tiene en Marx la *teoría del valor* expuesta en la Sección 1.ª del Libro I”. En consecuencia, para cumplir nuestro objetivo general podemos restringir a su primera sección el estudio y evaluación crítica de DK desde una perspectiva butleriana.

Esa sección expone tres grandes formas económicas: la mercancía, la forma de valor y la circulación simple. La mercancía o forma mercantil (*Warenform*) es la forma elemental (*Elementarform*) de la riqueza de las sociedades capitalistas, por ello Marx comienza DK mediante su análisis (*cf.* DK_2 69). Una mercancía es un objeto dual compuesto por dos factores contrapuesto: el valor de uso (*Gebrauchswert*), que contiene las propiedades materiales de un objeto configurando así “der Waarenkörper” (70) *("el cuerpo de las mercancías")*, y el valor de cambio o simplemente valor (*Wert*), que es la propiedad universal que vuelve intercambiable a las mercancías en una cierta proporción cuantitativa.

La segunda forma es la propia forma de valor (*Wertform*) de las mercancías. Esta forma consiste en la expresión o aparición del valor de *una* mercancía por medio de su relación con *otra* mercancía. Marx explica que el tránsito de la forma elemental a la forma de valor se produce debido a que la oposición *externa* entre dos mercancías manifiesta la oposición *interna* entre el valor de uso y el valor, oculta en una mercancía (*cf.* 93). Por su parte, la forma de valor se despliega a través de cuatro momentos que conforman sus cuatro formas principales: la simple o singular, la total o desplegada, la forma general y, por último, la forma dineraria (*Geldform*). La tarea que se propone Marx aquí es explicar la *génesis* del dinero para poder así descifrar su enigma (*cf.* 81).

Por último, la tercera forma es la que surge del intercambio mercantil simple, una vez que el dinero ha sido socialmente instituido en el mercado. El movimiento general consiste en *vender para comprar*. En la forma de circulación (*Zirkulationsform*) intervienen ahora tres mercancías: a) la que se vende, b) el dinero recibido por la venta, y c) la nueva mercancía comprada. En símbolos: M-D-M’ (*cf.* 131). Esta última forma constituye “der Ausgangspunkt des Kapitals” (165) *("el punto de partida del capital")*, cuyo esquema general: D-M-D’, *comprar para vender más caro*, surge de la inversión de la circulación simple.

La génesis del capital se encuentra, por tanto, en la teoría del valor, por ello la comprensión del capital presupone la comprensión de esta teoría. De hecho, para Marx el dinero es ya “die erste Erscheinungsform des Kapitals” (*ídem*) *("la primera forma de aparición del capital")*. Ahora bien, para interpretar butlerianamente la teoría del valor en su relación con la WdL, hay que reconstruir su exposición dialéctica como un movimiento de

proliferación por el cual se destruyen y a la vez se crean nuevas formas económicas. Pero para que este movimiento constituya una crítica de la economía política en su conjunto tiene también que abrir finalmente la posibilidad de deshacer el orden económico mismo. En esto radica el potencial subversivo que recorre DK.

En este respecto, nuestra quinta hipótesis es que este potencial subversivo de DK se encuentra contenido ya en la exposición de la teoría del valor, es decir, en la dialéctica de las tres primeras formas económicas. Ahora bien, desde una perspectiva butleriana, esta dialéctica consiste en el movimiento de proliferación que corresponde al concepto hegeliano. Luego, es la LB la que nos permite develar el carácter subversivo de DK. En resumen, *el método contiene la potencia subversiva*. No obstante, esto ocurre solamente cuando la dialéctica se libera de la figura de la contradicción, cuando suelta las amarras que la ligaban a un sujeto y a una orientación teleológica, cuando falla por tanto en su intento de estabilizar los opuestos en una unidad originaria. ¿Es realmente esta dialéctica fallida el método propio de DK?

Para comprobarlo tendremos que reconstruir primeramente la teoría del valor según la lógica hegeliana del concepto, que es a lo que se reduce nuestro segundo objetivo específico. Una vez realizada esa reconstrucción podremos evaluar críticamente, desde una perspectiva butleriana, la obra principal de Marx. Pero si se trata de interpretar la teoría del valor según el movimiento de proliferación del concepto hegeliano, entonces hay que considerar que la propia mercancía, la forma económica más simple y elemental de la riqueza de las sociedades capitalistas, tiene al concepto hegeliano como su forma lógica. En otras palabras, *el concepto es la forma lógica de la mercancía*. Solo de esa manera el desarrollo de la mercancía consistirá en una proliferación.

Siguiendo esta primera equivalencia, la segunda forma económica, la forma de valor por la cual se relacionan *dos* mercancías, corresponde a la forma lógica del juicio, la cual también se compone de dos miembros en relación: el sujeto y el predicado. Según Hegel, la esencia del juicio consiste en dirimir o partir originariamente la unidad del concepto contraponiendo sus distintos momentos. De una manera similar, para Marx la forma de valor manifiesta, a través de la relación entre dos mercancías, la oposición interna entre valor de uso y valor contenida en una misma mercancía. Por consiguiente, *la forma de valor es el juicio de la mercancía*, su partición originaria. De esta manera, la nueva determinación hegeliana de la esencia del juicio proporciona la clave para reconstruir la génesis del dinero. Este paralelismo podría continuarse aún en los detalles, ya que así como hay cuatro formas de valor, también son cuatro las clases de juicios.

Finalmente, la circulación simple, el intercambio de dos mercancías a través del dinero como mediador universal, tiene por forma lógica al silogismo. En este último punto es el propio Marx quien establece la equivalencia. En ZKr (164) afirma: "W-G-W kann daher abstrakt logisch auf die Schlußform B-A-E reducirt werden, worin die Besonderheit das erste Extrem, die Allgemeinheit die zusammenschließende Mitte und die Einzelheit das letzte Extrem bildet" *("[…] M-D-M puede, por consiguiente, se reducido por lógica abstracta a la forma silogística P-U-S, en la cual la particularidad configura el primer extremo, la universalidad el término medio concatenante y la singularidad el último extremo")*. Marx concibe, por tanto, la circulación mercantil simple como un silogismo.

En síntesis, concepto, juicio y silogismo, las tres formas lógicas que para Hegel configuran la esfera de la subjetividad del concepto como tal, contienen la clave para dilucidar la dialéctica de la teoría del valor. Por consiguiente, nuestra sexta hipótesis es que la exposición de las tres formas económicas de la teoría del valor: mercancía, forma de valor y circulación simple, se organizan según el movimiento proliferante del concepto, el juicio y el silogismo. Esquemáticamente:

Formas lógicas		**Teoría del valor**	
Concepto	C	M	Mercancía
Juicio	S es P	M – M'	Forma de valor
Silogismo	S – medio – P	M – D – M'	Circulación simple

Estas equivalencias vuelven a plantear la pregunta sobre el método de DK. ¿Se trata de la misma dialéctica que en Hegel? ¿Cuál es la diferencia, si la hubiera, entre las dialécticas de Marx y Hegel?

La sugerencia que habíamos hecho más arriba de interpretar la inversión de la dialéctica hegeliana como una acto que suelta sus amarras, en el sentido en que Butler interpreta la teoría foucaultiana del poder, queda invalidada, ya que según nuestra tercera hipótesis la de Hegel es ya una tal dialéctica fallida. ¿En qué reside entonces la diferencia respecto a la dialéctica de DK? Cabe incluso pensar que la famosa inversión propuesta por Marx más bien retrotrae la proliferación del concepto hegeliano hacia los dualismos que reclaman una síntesis superadora. En este sentido, hay que preguntarse: ¿realmente se liberó Marx de la contradicción como motor de la dialéctica? Este es uno de los puntos de DK que tendremos que evaluar críticamente, desde una perspectiva butleriana.

Por otra parte, ¿no es la de Marx una dialéctica *materialista* incompatible con el supuesto *idealismo* de Hegel? Pero en este otro sentido cabe anticipar ya que desde BM Butler

pretende echar por tierra esa polaridad entre idealismo y materialismo, con la cual se suele interpretar la diferencia entre las dialéctica de Hegel y de Marx respectivamente. Una operación que, como luego veremos, el propio Hegel realiza respecto a la polaridad complementaria entre idealismo y realismo (*cf.* LS 157).

Esta cuestión sobre el método parece ineludible para cualquier investigación que pretenda vincular la WdL con DK. Como ha señalado Lukács:

> Orthodoxer Marxismus bedeutet also nicht ein kritikloses Anerkennen der Resultate von Marx' Forschung, bedeutet nicht einen »Glauben« an diese oder jene These, nicht die Auslegung eines »heiligen« Buches. Orthodoxie in Fragen des Marxismus bezieht sich vielmehr ausschließlich auf die *Methode*. (GKB 171)[i]

Por consiguiente, un tercer y último objetivo específico de nuestra investigación consiste en evaluar críticamente, desde una mirada butleriana, las reflexiones de Marx sobre el método utilizado en DK, determinando las diferencias, si las hubiere, respecto a la dialéctica fallida o sin amarras de Hegel.

Toda evaluación requiere de un *criterio* a partir del cual valorar y/o despreciar determinados aspectos de un mismo asunto. En nuestra investigación, que tiene por asunto a DK, el criterio lo constituye la lógica hegeliana reinterpretada desde Butler como una teoría de la proliferación o lógica de las multiplicidades. Se trata de un criterio que, por una parte, se ajusta a DK, ya que el propio Marx vincula el método de dicha obra con la dialéctica hegeliana. Por otra parte, es un criterio butleriano, ya que nuestro objetivo general es profundizar el vínculo de Butler con el marxismo. Sin duda es también un criterio hegeliano, pero debido a que el propio pensamiento de Butler, según sus reiteradas declaraciones, es hegeliano, incluso perversamente hegeliano.

Establecido este criterio, todos aquellos aspectos de DK que lo aproximen a la lógica hegeliana de la proliferación del concepto, serán valorados positivamente desde una perspectiva butleriana. De esta manera, podremos continuar la tarea que Fraser (2013 175) atribuía a Butler: "identifying, and retrieving, the genuinely valuable aspects of Marxism", extendiéndola hacia las obras del último Marx. Pero por la aplicación de este mismo criterio, también tendremos que señalar las limitaciones de DK, es decir, aquellos aspectos en los que Marx se muestra menos hegeliano. Se trata, por ejemplo, de momentos de DK en que la diferencia se reduce a una oposición, en que se prioriza la contradicción como figura clave de la dialéctica, momentos donde se le impone una teleología futurista al movimiento de lo real o bien se lo reorienta hacia una unidad originaria.

---

[i] *"Marxismo ortodoxo no significa, por tanto, un reconocimiento acrítico de los resultados de la investigación de Marx, no significa una «fe» en esta o aquella tesis, ni una interpretación de una libro «sagrado». En cuestiones de marxismo, la ortodoxia más bien se refiere exclusivamente al* método*."*

Comúnmente estos aspectos eran asociados durante el siglo XX al hegelianismo, sobre todo dentro del marxismo tradicional. Pero sería un despropósito completamente contrario al pensamiento de Butler, seguir reproduciendo esa caricatura de un Hegel totalitario, teleológico, imperialista, etc., cuando justamente es la propia Butler la que ya desde su tesis doctoral combate tales malentendidos. El anti-hegelianismo al que aludía Deleuze en el prólogo a DR fue una moda del siglo pasado, producto de seductoras tergiversaciones de la filosofía hegeliana, como las de Kojève. Desde esa perspectiva es comprensible que Foucault, por ejemplo, rechace rotundamente la dialéctica. Si dialéctica es sinónimo de humanismo, de homogeneización a través de lo contradictorio, de teleología, de totalitarismo, de progresión necesaria que excluye toda contingencia, de panlogismo, entre otras tantas caracterizaciones disparatadas, entonces no hay nada más auténticamente hegeliano que el gesto de Foucault que rechaza la dialéctica. Si tales tópicos configuran la dialéctica, entonces hay que decir que Hegel es el primer anti-dialéctico.

Pero ya desde fines del siglo pasado y comienzos del presente se inician nuevos estudios que liberan a la filosofía hegeliana de esos mitos y leyendas como los llama Jon Stewart (*cf.* 1996). Incluso dentro de la filosofía analítica, en principio reacia a Hegel debido al rechazo por parte de Russell y Moore del pseudo-hegelianismo de Francis Bradley, se ha producido un retorno a Hegel ya consolidado por los autodenominados hegelianos de Pittsburg (*cf.* Redding 2007). Dentro de la filosofía francesa también se ha revisado el pensamiento de Hegel. En este sentido, Butler misma (*cf*. PPE xviii) alude, entre otras, a la obra de Jean-Luc Nancy *Hegel: L'Inquiétude du négatif* de 1997, libro que arranca con la siguiente declaración: "Hegel es el pensador que inaugura el mundo contemporáneo. Toda su obra está penetrada y motivada por la conciencia y por la emoción de tener que habérselas con una inflexión decisiva en el curso del mundo, y por lo tanto en el curso de la filosofía" (Nancy 2005 9). No solo la filosofía, sino el *mundo* contemporáneo, *nuestro* mundo, tiene su configuración en Hegel.

Por consiguiente, en el siglo XXI la recuperación del marxismo y principalmente de DK, no pasa por el rechazo de Hegel y la dialéctica, como en el siglo pasado, sino por lo que Butler llama las "further appropriations of Hegel to come" (PPE xxi). Solo con Hegel podemos hoy en día *salvar* a Marx del marxismo estereotipado.

D. Revisión crítica de antecedentes

Uno de los aportes centrales de nuestra investigación es la incorporación de las reflexiones de Butler sobre la dialéctica hegeliana con el fin de reconstruir el tomo 1 de DK.

Por lo tanto, la revisión crítica de antecedentes corresponde primeramente a la relación de Butler con Hegel y la dialéctica hegeliana. No obstante, dentro de la tradición marxista, la búsqueda de puntos de contacto entre DK y la WdL es una problemática que ha recibido diversas interpretaciones. Para destacar la relevancia y posible originalidad de nuestra investigación es necesario que revisemos también el estado de la cuestión al respecto.

α. Butler y la dialéctica

Comenzando por la primera cuestión, hay que señalar que si bien Butler ha reconocido más de una vez la influencia de Hegel (*cf.* Abellón et al. 2016), declarándose hegeliana en varias oportunidades, incluso "perversely, a Hegelian" (Butler 2009 49), en la bibliografía especializada no hay un acuerdo sobre cómo evaluar esta herencia de Hegel, ni puntualmente cuál es la relación de Butler con la dialéctica. Un factor que también influye sobre las distintas interpretaciones son los cambios que pueden reconocerse en la producción teórica de Butler, producción que además continúa abierta hasta el día de hoy. En este sentido, algunas interpretaciones pueden ser invalidadas por afirmaciones de Butler en obras posteriores, por ello es importante tener muy presente el año de las publicaciones.

Sobre la influencia general de Hegel en la filosofía de Butler, ya habíamos destacado el enorme trabajo de Sari Roman-Lagerspetz, *Striving for the Impossible* (2009), su tesis doctoral dedicada a explicitar lo que llama el *background* hegeliano de Butler. Esta intérprete sostiene que Butler hereda de Hegel fundamentalmente la noción de *ek-stasis* (*cf*. Roman-Lagerspetz 2009 5), según la cual el yo siempre está abierto a la relación con los otros a través de los cuales se constituye, pero también se deshace. En nuestra investigación, esta noción ocupará un lugar central para interpretar el concepto hegeliano.

Respecto a la dialéctica, los debates giran mayormente en torno a lo que desde Kojève se denomina la dialéctica del amo y el esclavo, o mejor dicho, del señorío y la servidumbre. No obstante, suele haber una excesiva simplificación sobre el significado de la dialéctica en la filosofía de Hegel, lo cual hace que se deslicen fácilmente generalizaciones apresuradas y gratuitas. Por ejemplo, en su libro sobre Butler Sara Salih entiende por dialéctica lo siguiente:

> Dialectic is the mode of philosophical enquiry most commonly associated with Hegel (although he was not the first to formulate it), in which a thesis is proposed which is subsequently negated by its antithesis and resolved in a synthesis. This synthesis or resolution is not, however, final, but provides the basis for the next thesis, which once again leads to antithesis and synthesis before the process starts all over again. (Salih 2002 3, *cf.* 25)

Desde este esquema extremadamente simple, difundido por la tradición escolar marxista, es casi una perogrullada plantear que ciertos autores, incluida la propia Butler,

pretender ir "beyond dialectic" (30). Pero esto no puede significa ir más allá de Hegel, porque *nunca*, en *ningún* escrito, utiliza Hegel esa sacrosanta fórmula de la tesis, la antítesis y la síntesis. Como señala Terry Pinkard (*cf*. 2002 12) en su elocuente bibliografía sobre Hegel, dicha fórmula fue atribuida póstumamente a la filosofía hegeliana por Heinrich Moritz Chalybäus, un pensador muy popular en la Alemania del siglo XIX y que Marx también habría leído. Pero fue primeramente Fichte quien organizó su *Wissenschaftlehre* bajo el esquema tesis-antítesis-síntesis, y a partir de 1806 el propio Hegel rechazó expresamente tal concepción (*cf.* Mueller 1958).

Por lo tanto, si tal esquema va a representar a la dialéctica, entonces hay que afirmar rotundamente que *el primero en ir más allá de la dialéctica es Hegel*. Pero en verdad nadie es realmente dialéctico por pensar de ese modo. Sorprende enormemente que todavía en el siglo XXI se continúen reproduciendo acríticamente, sin una mínima revisión de las fuentes, este tipo de caracterizaciones pueriles. Y esto empaña la cuestión, porque sin un estudio profundo de la obra de Hegel es imposible plantear *en buenos términos* el debate en torno a la dialéctica en la obra de Butler.

En este sentido, todavía en una peor situación se encuentra la interpretación de Elvira Burgos Díaz en su libro *Qué cuenta como una vida* (2008). Según esta autora española, la diferencia entre la dialéctica de Hegel y la de Butler radica en que la primera plantea un cierre final, una resolución de todos los conflictos en el "conocimiento absoluto" (Hegel habla, más bien, de saber absoluto), en cambio, la de Butler sería una dialéctica sin conclusión ni síntesis final. Según sus palabras:

> El viaje que emprende Butler no persigue la meta del conocimiento absoluto que una obra como la *Fenomenología del espíritu* de Hegel nos describe. La revisión que ella realiza de la escena hegeliana del deseo y del reconocimiento de sí a través de la superación de las diferencias afirma la permanente y necesaria insatisfacción de ese deseo de reconocimiento o autoconocimiento porque es preciso dejar vivir al otro en su alteridad comprendiendo que la noción de yo coherente e idéntico se quiebra por las diferencias que el propiu yo acoge. La importancia de la dialéctica es defendida por Butler pero con la matización de que la suya es una dialéctica sin conclusión, sin síntesis o resolución final. Una dialéctica como proceso sin origen y sin final. (Burgos 2008 21-22).

Lo que este pasaje pone en evidencia no es ya la falta de un estudio mínimo de la filosofía de Hegel, sino de la propia obra de Butler. Porque, como ya comentamos, desde su tesis doctoral Butler sostiene que en la dialéctica hegeliana no hay una conclusión o cierre definitivo. Citemos sus palabras: "The openness of the *Phenomenology's* narrative suggests the impossibility of metaphysical closure within experience. Hegel reiterates this claim in various ways in the *Logic*, in the *Philosophy of History*, and in various sections of *The History of Philosophy*" (SD 10). Si leer a Hegel se considerara una exigencia descomunal, casi

imposible de cumplir, al menos se puede pedir que *se lea a Butler*, y se reproduzca lo más fielmente sus afirmaciones sobre Hegel.

Pero para estos casos lo más recomendable sería no hablar en absoluto de Hegel cuando se aborda el pensamiento de Judith Butler. No es necesario opinar de todo. Muchos textos y libros aplican esta estrategia, quizás con éxito. Pero, ¿puede comprenderse *en profundidad* el pensamiento de Butler sin un estudio de las obras principales de Hegel, siendo que ella misma no deja de remarcar el vínculo apasionado e intelectual que lo une a su filosofía? Creemos que no. "Cualquiera sea mi trabajo, está influenciado por Hegel", declara Butler en una entrevista (Abellón et al. 2016 186). Por ello es entendible y hasta esperable que un estudio sobre Butler tenga, en algún momento, que cruzarse con Hegel; pero lo que llama la atención es la frivolidad con que se aborda ese vínculo, la cual se traduce finalmente en una frivolidad respecto al pensamiento de la propia Butler. A veces parece, incluso, que hasta molesta que Butler se declare hegeliana. Pero como decía Kant (*cf.* 1999 37) respecto a la metafísica, *no es necesario que todos estudien la obra de Judith Butler*. Ahora bien, estudiarla implica, en primera y última instancia, rehabilitar el pensamiento de Hegel.

Continuando con la revisión de las interpretaciones, resulta más atractiva la propuesta de Marcel Stoetzler en dos artículos (2003 y 2005) de aproximar a Butler a la dialéctica negativa de Adorno, una idea que sugiere también María Luisa Femenías (*cf.* 2013 353) por recomendación de Rolando Casale. A su vez Soetzler retoma el trabajo de Carrie Hull, quien intenta "defend the content of most of Butler's arguments from Adorno's materialist perspective, while consequently rescuing the critical potential of that materialism" (Hull 1997 22). La afinidad de Butler con los pensadores de la llamada Escuela de Frankfurt es también notoria en sus obras, al punto que en el 2012 ella fue condecorada con el Premio Adorno.

No obstante, la argumentación de Stoetzler no es consistente. En el primero de sus artículos arriba mencionados afirma taxativamente que desde GT y en adelante "Butler rechazó la dialéctica (hegeliana) adoptando la postura de Luce Irigaray (1985) que la tacha de «falogocéntrica»" (Stoetzler 2003 108). Por ello propone, tal como reza el título de su artículo, "leer a Butler al revés", es decir, considerar la tesis doctoral, donde Butler defiende una concepción abierta de la dialéctica, como la obra en la cual las demás adquieren finalmente una sólida y conveniente argumentación.

Pero, en primer lugar, es una concesión gratuita que Butler rechazó la dialéctica hegeliana, y aún más, es un absurdo que lo haya hecho para abrazar directamente la crítica falogocéntrica de Irigaray. En el primer capítulo de BM, un libro de 1993 que Butler escribió

para aclarar muchas de las malinterpretaciones que generó GT, su libro anterior, Butler explicita de modo formidable su relación con Irigaray:

> The largeness and speculative character of Irigaray's claims have always put me a bit on edge, and I confess in advance that although I can think of no feminist who has read and reread the history of philosophy with the kind of detailed and critical attention that she has, her terms tend to mime the grandiosity of the philosophical errors that she underscores. (BM 11)

Esta última afirmación delata el giro dialéctico de la crítica de Butler a Irigaray: su postura reproduce el falogocentrismo que pretende cuestionar. Por lo tanto, en GT Butler no rechazó la dialéctica hegeliana, al contrario, la *exacerbó,* rebatiendo a Irigaray con su propio argumento. Parece que Stoetzler está más interesado en darle actualidad al negativo pensamiento de Adorno usando a Butler a su conveniencia, que en entender a la propia Butler. No es la primera vez que un adorniano entiende todo al revés. En este punto, al menos Elvira Burgos Díaz, en su ceguera frente a Hegel y a la lectura butleriana de Hegel, nunca se atrevió a decir que Butler rechazó la dialéctica. La sensación inmediata que dejan estas discusiones es que, a falta de un estudio profundo de la filosofía hegeliana, se puede decir casi cualquier cosa sobre la dialéctica. Al final, frente a tantos enredos y malentendidos, la actitud de Foucault de rechazar rotundamente la palabra dialéctica se muestra como un gesto saludable, liberador. Sin embargo, siempre se puede volver a tomar el ovillo desde el comienzo, que es lo que hizo Butler, y *leer con pasión a Hegel*.

Por otra parte, en el Capítulo Segundo tendremos oportunidad de explicar por qué Butler tampoco adscribe a la dialéctica negativa de Adorno. La réplica que realiza al final del discurso por la entrega del Premio Adorno en el 2012, deja en claro que la dialéctica no puede ni debe ser solo negativa, sino que, como en Hegel y Foucault, genera también un resultado *positivo* que desbarata a la propia dialéctica. Destaquemos, no obstante, el mérito de Stoetzler de rescatar la tesis doctoral de Butler para interpretar todo su pensamiento. En este sentido, también Mikko Tuhkanen, en el artículo "Performativity and Becoming" (2009) al que ya hemos aludido, busca en ese primer libro de Butler la clave de la dialéctica. Pero a diferencia de Stoetzler, que fuerza el texto para hacerlo compatible con el materialismo adorniano denunciando a su vez una supuesta incoherencia en el desarrollo teórico de Butler, para Tuhkanen cuando se consideran las últimas obras de Butler se comprueba que "Butler exhibits her theoretical and political project's remarkable consistency" (Tuhkanen 2009 1).

Tuhkanen se apoya fundamentalmente en el libro UG, que es del 2004. Según este intérprete, a partir de la publicación de ese libro el hegelianismo de Butler se vuelve incontrovertido. Aún así, al año siguiente Stoetzler insiste en sus mismas tesis en otro artículo

titulado “Subject trouble. Judith Butler and dialectics”. Para mostrar la coherencia del proyecto butleriano, Tuhkanen reconstruye la discusión entre Butler y la deleuzeana Rosi Braidotti. Más allá de las diferencias (que en el Capítulo Segundo tendremos oportunidad de abordar), Butler también resalta los puntos en común: “I am also looking for the new, for possibilities that emerge from failed dialectics and that exceed the dialectic itself” (UG 198). En SD Butler ya había hablado de una “dialectic gone awry” (SD 222) al exponer la noción foucaultiana del poder. Por lo tanto, *sería Foucault y no Adorno la clave para pensar una dialéctica sin amarras*.

En nuestra investigación continuamos los razonamientos de Tuhkanen, pero retrotrayéndolos hasta su fuente primaria, esto es, la WdL. De esta manera, ponemos a jugar la obra central del propio Hegel, en vez de la de Foucault, con el fin de desamarrar la dialéctica y reinterpretar luego desde allí la obra del último Marx. Este movimiento regresivo hacia Hegel, que es el que realiza habitualmente Butler en sus escritos, supone una oculta complicidad del propio Foucault con Hegel, tal como hemos dejado entrever en más de un lugar en esta Introducción. Aunque el vínculo entre ambos pensadores podría resultar extraño, ya ha sido puesto en evidencia en distintas investigaciones, por ejemplo, en la obra *Mediaciones de lo sensible* (2017a) de Luciana Cadhaia. Ella se propone “pensar a Foucault con Hegel y Schiller” (2017a 20) a partir de la noción de *dispositivo*, la cual, como ha señalado Agamben (*cf*. 2011 252), Foucault habría tomado del mismísimo Hegel por vía de Hyppolite. Por ello la mediación más profunda y productiva entre Butler y Marx no hay que buscarla en Foucault, sino en Hegel.

En esto diferenciamos nuestra investigación de la llevada a cabo por Hanna Meissner, la cual en *Jenseits des autonomen Subjekts* (2010) pone en conexión las teorías de Butler, Foucault y Marx para pensar la producción de la subjetividad y “das Potenzial für Veränderungen” (2010 11) *("el potencial de cambio")* que las propias estructuras abren a través de la acción de los sujetos. Pero desde una perspectiva bulteriana la dinámica de este potencial, que sin duda recorre DK, remite una vez más a la obra de Hegel y, tal como defenderemos, puede descifrarse a partir del movimiento proliferante del concepto hegeliano. Por lo tanto, el recurso a Foucault es prescindible. En tal sentido, llama la atención la total ausencia del nombre de Hegel en la obra de Meissner, siendo que las teorías de Marx, Butler y del mismo Foucault hunden sus raíces en la herencia del hegelianismo.[i]

[i] Agradezco al evaluador del Plan de la Tesis por sugerirme incluir la referencia a la obra de Meissner para poder, por contraste, remarcar mejor la orientación de mi investigación.

Por último, destacamos los trabajos de Milton Abellón ya que, siguiendo la línea de Stoetzler y Tuhkanen, ponen de relieve la importancia de la tesis doctoral de Butler. Aunque Abellón no toma postura respecto a la cuestión de la dialéctica, sus trabajos tienen el mérito de dilucidar los orígenes hegelianos de la concepción de Butler sobre la performatividad. En este sentido, Abellón (2018 41) sostiene que "muy pocos estudios se ocuparon de las consideraciones que Butler realiza sobre el lenguaje hegeliano y aquellos que sí lo hicieron comprendieron de manera insuficiente las ideas que ella expone sobre este tema". Según Abellón, al comenzar el primer capítulo de SD Butler realiza un comentario sobre lo que Hegel denomina en el Prólogo a la PhG (59) "den spekulativen Satz" *("la proposición especulativa")*.

Esto es particularmente relevante para nuestra investigación ya que, como indica la propia Butler (*cf*. PPE xvi), Hegel continúa elaborando su concepción de la proposición en la WdL, puntualmente en la teoría del juicio que se contiene en la LB. Por lo tanto, en este sentido, retomaremos las reflexiones de Abellón sobre lo que acertadamente llama "retórica especulativa" (Abellón 2018 38), pero extendiéndolas desde la PhG hacia la WdL. En el Capítulo Cuarto profundizaremos en la concepción butleriana sobre el lenguaje y sus orígenes hegelianos con el fin de reconstruir la génesis del dinero. Esta conexión se hace necesaria ya que Marx considera que los precios son el lenguaje universal de las mercancías (*cf*. ZKr 213).

β. La WdL en DK

Como decíamos más arriba, dentro de la tradición marxista, la búsqueda de puntos de contacto entre DK y la WdL es una problemática que ha recibido diversas interpretaciones. En general podemos clasificarlas en dos grandes grupos. En un primer grupo ubicamos a todas aquellas que intentar establecer una *correspondencia lineal* (absoluta) entre el orden expositivo de ambas obras. Uno de los primeros que ha sugerido esta correspondencia es Lenin. En sus *Cuadernos filosóficos* anota la siguiente equivalencia: "El comienzo –el «ser» más simple, común, inmediato, en masa: la mercancía singular (el «Sein» en economía política)" (Lenin 1987 310). Como la WdL comienza por el puro ser y DK por la mercancía singular, y ambas obras son dialécticas, entonces el «Sein» de la economía política es la mercancía, o inversamente, la mercancía del pensamiento puro es el ser. A partir de aquí se podría continuar desplegando el paralelismo ser-mercancía.

Estudios más actuales (la mayoría de las veces sin conocer las reflexiones de Lenin) retoman, o más bien desarrollan, esta conexión lineal. Seleccionemos como primer ejemplo el trabajo de Christopher Arthur "La *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx" (1993). Bajo este

sugerente título se sostiene la tesis de un paralelismo absoluto entre ambas obras, aunque en verdad se reduce exclusivamente a la teoría del valor y la génesis del capital (las dos primeras secciones de DK). Sin embargo, para llevar a cabo su proyecto, Arthur se ve en la necesidad de modificar algunos aspectos de la exposición de DK (deliberadamente deja de lado la cuestión del trabajo (*cf.* Arthur 1993 148)), a la vez que introduce un vocabulario económico diferente al de Marx en base a los trabajos de Reuten y Williams (*cf.* Arthur 1993 150).

Con respecto a la WdL, en cambio, Arthur parece ser más respetuoso, aunque hay poca profundidad en el análisis de sus determinaciones. La equivalencia general (resumida en un cuadro incluido al final del artículo como apéndice) consiste en corresponder la LS con la mercancía, la LW con el dinero (según Arthur desde el análisis del valor en sí), y por último la LB con el capital (desde el tercer capítulo de DK). Citemos sus palabras:

> El movimiento del intercambio al valor es análogo a su [de Hegel G.C.] doctrina del ser; el desdoblamiento del dinero y la mercancía es análogo a la doctrina de la esencia; y el capital, que pone su actualización en el trabajo y la industria, como forma absoluta reivindica todas las características del concepto de Hegel. (Arthur 1993 145)

Particularmente, para la LB (que no se desarrolla) el paralelismo que establece Arthur es: subjetividad = precio, objetividad = metamorfosis de las mercancías, idea = auto-valorización del capital. Si tomamos esto realmente en serio, despertaría una gran curiosidad saber cuál sería la conexión entre concepto, juicio y silogismo, y la exposición de Marx sobre el precio. Seguramente habrá que aprender antes la terminología de Reuten y Williams. Pero más allá de estas cuestiones, que son fundamentales, es evidente que el intento consiste en poner en paralelo la WdL y DK manteniendo el mismo orden categorial.

Una interpretación más fiel al pensamiento de Marx, y que establece también este tipo de paralelismos, es la defendida por Enrique Dussel. Para sintetizar su posición nos basamos en su artículo “Hegel, Schelling y el plusvalor” (2005). Al comenzar del ensayo Dussel aclara las dos tesis que pretende demostrar: 1) que en un grado mayor al comúnmente aceptado Marx construyó DK teniendo en cuenta la WdL, 2) pero que a la vez produjo una *reconstrucción total* en el sistema de categorías hegelianas al introducir una *nueva categoría* (tomada de Schelling) en el tema fundamental del plusvalor. Nos interesa obviamente rescatar aquí el primer punto, sin discutir el segundo.

Dussel (2005 219) comienza diciendo: “La semejanza del «orden» de las categorías en la *Lógica* de Hegel y *El capital* de Marx es mucho más asombrosa de lo que se ha opinado frecuentemente”. A continuación desarrolla este orden en diez ítems (de la “a” a la “j”). Pero a diferencia de Lenin, Dussel sostiene que el ser de Hegel es equivalente al valor de Marx (para Arthur, en cambio, es equivalente a la esencia), y que la mercancía sería equivalente a la

existencia (*Dasein*). Haciendo esta salvedad (que sólo modificaría el orden de exposición de DK pero no el de la WdL) las siguientes correspondencias son: c) cualidad = valor de uso, d) cantidad = valor de cambio, e) medida = dinero, f) el pasaje del ser a la esencia = la transformación del dinero en capital, g) esencia = capital, h) fundamento = producción. Los últimos dos puntos ("i" y "j") corresponden al tomo 2 de DK. Pero al igual que en Arthur se comprueba que la parte que más desarrolla del vínculo con la WdL es la primera sección del tomo 1 de DK (los seis primeros ítems). Por otro lado, Dussel debería hablar de la correspondencia entre la *lógica objetiva* (ser y esencia) de Hegel y DK, porque no se ocupa de la LB, que justamente es la parte que nosotros, desde una perspectiva butleriana, consideramos fundamental e imprescindible.

Más allá de este paralelismo de Dussel o del propuesto por Arthur (y ambos no concuerdan entre sí, lo que abriría a una serie de discusiones), estas y similares interpretaciones se mantienen fieles al orden expositivo de las categorías hegelianas intentando explicar, a partir de allí, el desarrollo dialéctico de las formas económicas de DK. Con nuestra investigación, en cambio, rechazamos la exigencia leninista de pensar el comienzo de DK según el comienzo de la WdL y desplegar desde ese punto común toda la secuencia de correspondencias según un mismo orden categorial. A continuación damos algunas de las razones para distanciarnos de este grupo de interpretaciones.

En primer lugar, DK no es la reescritura en clave económica de la WdL, como si se dijera, inversamente, que cuando Hegel trata del ser puro lo que en verdad estaba describiendo, aunque de manera mística, es la mercancía singular (o el valor, según Dussel). DK no es el reverso especular de la WdL, es decir, las formas económicas que desarrolla DK no son la contraparte materialista de las determinaciones del pensamiento puro. Debe defenderse aquí la *complejidad* del pensamiento de Marx que no se deja encasillar en esta simple correspondencia lineal con una obra de otro autor. Si el trabajo de Marx solo se hubiera limitado a buscar una forma económica paralela a cada categoría de la WdL, manteniendo el mismo orden de exposición, entonces se trataría de una simple repetición mecánica o hasta un plagio, más que de una *actitud crítica* ante su maestro. La inversión de la dialéctica de Hegel tiene un significado mucho más complejo que un simple poner cabeza arriba cada categoría para encontrar su referente material oculto bajo la envoltura mística. Como decíamos al comienzo de esta Introducción, con DK Marx no está escribiendo una nueva lógica.

En segundo lugar, cuando Hegel se ocupa de las distintas ciencias filosóficas particulares (todas las que componen la filosofía de la naturaleza y del espíritu) nunca se

limita a copiar especularmente el orden de exposición de su lógica. Por ejemplo, la primera categoría de la filosofía de la naturaleza (es decir, inmediatamente después de abandonar la WdL), es el espacio. Pero el espacio es *cantidad* pura, por ello no podría corresponderse con el ser *cualitativo* del comienzo de la WdL. En este sentido dice Hegel: "Die Natur fängt darum nicht mit dem Qualitativen, sondern mit dem Quantitativen an, weil ihre Bestimmung nicht wie das logische Sein das Abstrakt-Erste und Unmittelbare, sondern wesentlich schon das in sich *Vermittelte*, Äußerlich- und Anderssein ist" (*Enz.* §254 nota) *("La naturaleza no empieza, por consiguiente, por lo cualitativo, sino por lo cuantitativo, porque su determinación no es, como el ser lógico, lo primero-abstracto y lo inmediato, sino que ya es esencialmente lo* mediado *dentro de sí, ser-exterior y ser-otro").*

Esto vale aún más para DK ya que la mercancía es un objeto mucho más concreto y mediado que el espacio o el tiempo. Cada ciencia particular tiene su propio comienzo abstracto que no es equivalente al puro ser más que por una vaga analogía estructural. *La exposición científica de cada ciencia sigue el movimiento interno del objeto que estudia y no de una andamiaje estructural previo*. Sin duda que el movimiento del objeto es *lógico*, en el sentido que debe pensarse con determinaciones como las que Hegel expone en la WdL, pero ello no significa que se deba imponer a cada ciencia la misma secuencia expositiva que tienen las formas del pensamiento puro. En otras palabras, sólo la WdL comienza por el ser como lo *absolutamente* abstracto.

Por último, aunque no por ello menos importante, interpretaciones como las de Arthur o Dussel quedan atrapadas en un esquema fijo y lineal que imposibilita pensar un juego de categorías de múltiple interacción, como el que se evidencia en otras obras de Hegel (por ejemplo las GLR). Al tratar de dilucidar la organización lógica de DK, este primer grupo de interpretaciones reduce más bien tal organización a un esquema abstracto ya prefigurado, que tiene su vida en la WdL y pertenece *exclusivamente* a esa obra dentro de toda la producción teórica de Hegel. Además, una interpretación de este tipo debe presentarse como la única posible, no admitiendo otro tipo de correspondencias (aunque mantengan la linealidad). En consecuencia, son, por su intención, interpretaciones cerradas y dogmáticas.

A pesar de todo lo dicho, debe valorarse el intento de este grupo de interpretaciones de poner en un primer plano la importancia de la WdL para pensar la crítica de Marx a la economía política. Sin embargo, hay otras maneras de pensar el vínculo entre DK y la WdL sin presuponer un paralelismo tan estricto entre ambas obras. Se abren aquí una variedad enorme de posibilidades que no se excluyen entre sí, sino que se complementan, y que solo a

los fines de nuestra reconstrucción decimos que conforman un segundo grupo de interpretaciones, opuesto al anterior.

Como primer ejemplo de este segundo grupo heterogéneo podemos considerar el clásico libro de Lukács GKB. En diferentes lugares y para temáticas distintas, Lukács remite a categorías de la WdL de una manera muy libre, sin que se pueda inferir (ni siquiera la sugerencia) de un paralelismo estricto entre dicha obra y DK. Por ejemplo, luego de citar un pasaje del libro 3 de DK, dice Lukács en una nota a pie:

> Diese Unterscheidung zwischen Existenz (die in die dialektischen Momente von Schein, Erscheinung und Wesen zerfällt) und Wirklichkeit stammt aus der Logik Hegels. Wie stark die ganze Begriffsbildung des »Kapitals« auf diese Unterschiede aufgebaut ist, kann hier leider nicht erörtert werden. Auch diese Unterscheidung von Vorstellung und Begriff stammt von Hegel. (GKB 178)[i]

Un poco más adelante, también en una nota a pie, dice: "Leser, die für methodische Fragen tiefer interessiert sind, möchten wir hier darauf aufmerksam machen, daß auch in Hegels Logik die Frage der Beziehung des Ganzen zu den Teilen den dialektischen Übergang von der Existenz zur Wirklichkeit bildet" (181) *("A lectores que están interesados más profundamente por cuestiones de método, quisiéramos llamarles aquí la atención por lo siguiente, que también en la Lógica de Hegel la referencia del todo a las partes constituye el traspaso dialéctico del existir a la realidad efectiva")*. Y respecto a las categorías hegelianas del *en sí* y del *para sí* (muy frecuentes en Marx) Lukács (*cf.* 311) también remite a la WdL. En general las referencias son preferentemente a la LW, además de mencionar en varios pasajes a la PhG y a otras obras de Hegel como de Marx.

Más recientemente, y de una manera mucho más precisa, Mario Robles Báez propone una doble (o hasta triple) correspondencia de DK con la WdL al ocuparse de la forma de valor. En su trabajo titulado "La dialéctica de la forma del valor o la génesis lógica del dinero" (2005) comienza equiparando el dinero con la determinación lógica de la medida, y al capital con la esencia (*cf*. Robles Báez 2005 172). Sin embargo, esto no le impide servirse a la vez de otras categorías y así establecer otros vínculos. De esta manera afirma: "Marx no sólo utilizó las categorías dialécticas de «lo Uno y los Muchos», «Repulsión y Atracción» y la «Medida» de la doctrina del ser, sino, además, otras categorías que pertenecen a las doctrinas de la esencia y el concepto de la *Lógica* de Hegel" (*ídem*). Respecto a la LB, que es de especial interés para nuestra investigación, la única referencia en todo el artículo es una nota a pie donde se afirma: "Debemos señalar que la secuencia de las formas de equivalente sigue la

[i] *"Esta diferenciación entre el existir (el cual se descompone en los momentos dialécticos de parecer, aparición y esencia) y la realidad efectiva procede de la Lógica de Hegel. Qué tan fuertemente está edificada sobre esta diferencia la entera configuración conceptual del «Capital», lamentablemente no puede ser aquí discutido. También la diferenciación entre representación y concepto procede de Hegel".*

secuencia individual, particular y universal (I-P-U) del silogismo de existencia que aparece en la *Lógica* de Hegel" (180).

Este abordaje de Robles Báez implica una apertura mucho más enriquecedora respecto a la relación entre la WdL y DK que las simples correspondencias lineales que proponen Arthur o Dussel. Además, es más fiel al propio procedimiento que tiene Hegel cuando se ocupa de las ciencias filosóficas particulares.

Por último, podemos ubicar también en este segundo grupo de interpretaciones el libro de Néstor Kohan *El capital. Historia y método* publicado en el 2003. Luego de establecer una correspondencia de tipo leninista entre ser, esencia y concepto, por una parte, y mercancía, valor y capital, por otra, Kohan (*cf.* 2003 112) se decide finalmente a analizar la dialéctica de la forma de valor a partir de las determinaciones de reflexión (identidad, diferencia y contradicción). En este sentido dice primeramente: "La doctrina de la esencia […] es la que a nosotros nos interesa porque es la que utiliza Marx en *El capital*" (137), y luego: "*Sobre el horizonte de estas esencialidades Marx construirá la estructura lógica del primer capítulo de El capital*" (138). Según el cuadro que presenta Kohan (164) al final del capítulo 7 de su libro, la correspondencia sería: la identidad = la mercancía, la diferencia = el valor (incluida las cuatro formas de valor), la contradicción = el capital.

Luego de este breve sondeo por algunas interpretaciones de DK dentro de las tradiciones hegelianas, podemos extraer ciertas conclusiones. En primer lugar, resulta evidente que con nuestra investigación nos ubicamos en el heterogéneo segundo grupo de interpretaciones, aquellas que rompen con los paralelismos lineales y absolutos entre la WdL y DK. Ya hemos expuesto las razones de ello. Pero, en segundo lugar, surge también el siguiente extraño resultado: que tanto en un grupo como en otro hay escasas referencias a la LB, que desde una mirada butleriana es justamente la parte más importante de la WdL. Al contrario, en estas tradiciones hegelianas del marxismo parece priorizarse la LW, seguramente porque allí trata Hegel de la contradicción, ese viejo vicio del marxismo escolar en el que también quedó atrapada la teoría althusseriana de la sobredeterminación.

Nuestra investigación se centra, en cambio, en la LB reinterpretada desde Butler como una teoría de la proliferación o lógica de las multiplicidades. No obstante, no pretendemos con ello negar otros vínculos posibles con otras categorías de la WdL que sirvan para destacar diferentes aspectos de la retórica de DK. Incluso el paralelismo morfológico que proponemos entre las formas de la subjetividad del concepto y la teoría del valor, no impide hacer otro uso de estas mismas determinaciones lógicas para dilucidar otros partes de DK. La elección que hacemos por la LB se debe a que, desde una mirada butleriana, es en ella donde la dialéctica

suelta sus amarras, abriendo posibilidades que exceden a la dialéctica misma. Desde esa perspectiva, se puede reconstruir la teoría del valor de DK como un movimiento proliferante, en que las distintas formas económicas se deshacen y a la vez se crean otras nuevas.

E. Algunas reflexiones metodológicas

Debido a que la presente investigación se basa en la interpretación de textos y a su vez en el análisis crítico de la literatura secundaria en torno al tema de investigación, adoptamos primeramente un diseño metodológico de carácter *hermenéutico*. Esto significa, primeramente, que el proceso de compresión no presupone un sentido 'originario' del texto que se encuentre oculto en él como una presencia pura, ni supone, por tanto, que tal sentido requiera de un arte de desciframiento o un método de purificación para ser revelado, es decir, puesto ante una conciencia presuntamente transparente y fielmente receptiva. El sentido no es algo dado, sino al contrario, es un resultado que se *produce* en la interacción y entrecruzamiento del texto con su intérprete, a través de un arduo, paciente y necesariamente interrumpido trabajo con el lenguaje en todos sus niveles de análisis.

En consecuencia, el sentido nunca se agota ni puede cerrarse sobre sí mismo, sino que su productividad lo desplaza y transforma incesantemente. Un texto permanece, por tanto, abierto al encuentro productivo con su intérprete. No hay así interpretación absoluta, comprensión plena, sentido concluido. La interpretación se torna un proceso infinito, pero no porque sea una tediosa repetición de lo mismo, sino que esta infinitud es lo que convierte a la interpretación en un *acontecimiento*. Solo cuando el encuentro del texto con su intérprete llega a este punto de apertura infinita se puede confiar en que el sentido se produzca.

De aquí que sea un camino completamente diferente al de la presente investigación, pretender resolver alguna de las cuestiones planteadas enviando un email a Judith Butler para preguntarle qué piensa sobre tal y tal cosa. No debería decepcionaros si la respuesta fuera simplemente: *I have no clue*, o alguna similar. Nuestro interés no es tampoco descifrar o adivinar (mediante poderes cercanos a la hechicería) qué diría Judith Butler sobre DK si se pusiera a estudiar esa obra. Lo que realmente nos interesa es, más bien, qué podría decirse de DK a partir del *pensamiento* de Judith Butler, es decir, a partir de los sentidos que generan sus textos y que tienen una vida propia, más allá de su autor/a. Pero incluso, tampoco se trata de explicitar todas las posibilidades. Desde una *perspectiva* butleriana podrían decirse muchas cosas sobre DK. No las decimos todas. Decimos lo que podemos decir, lo que está a nuestro alcance, y que planteamos en los objetivos.

Por otra parte, respecto a los textos de Hegel y de Marx es necesario hacer algunas precisiones hermenéuticas más. Especialmente los textos de Hegel ofrecen enormes desafíos debido a la conocida (e irritante) dificultad de la escritura hegeliana, dificultad por la cual Gadamer (1987 vi) decía que había que "Hegel buchstabieren zu lernen" *("aprender a deletrear a Hegel")*. La propia Butler remarca esta misma idea al sostener en un paréntesis que "(no one reads Hegel quickly)" (SD 19). También Adorno destaca las resistencias que generan las grandes obras de Hegel, principalmente la WdL, y en un curioso elogio al pensador alemán afirma: "Im Bereich großer Philosophie ist Hegel wohl der einzige, bei dem man buchstäblich zuweilen nicht weiß und nicht bündig entscheiden kann, wovon überhaupt geredet wird, und bei dem selbst die Möglichkeit solcher Entscheidung nicht verbrieft ist" (Adorno 1990 326) *("En el campo de la gran filosofía, Hegel es ciertamente el único con el cual de vez en cuando literalmente no se sabe, y no se puede decidir de modo conciso, sobre qué está hablando en general, y con el cual incluso la posibilidad de tal decisión no está garantizada")*. Si bien podría afirmarse esto de todo texto (según los aspectos que señalábamos anteriormente), la reserva de Adorno apunta a destacar la experiencia *excepcional* de todo lector que ha tenido el valor y la perseverancia de introducirse en los textos hegelianos (más aún en su lengua original) intentando seguir el ritmo de la frase y la construcción del discurso.

No obstante, nuestra posición metodológica al respecto consiste en abordar las grandes obras de Hegel y también las de Marx como textos *clásicos*, de modo que la dificultad de su lectura no es menor a la que se encuentra en otros textos de "la gran filosofía". Pero entendemos por 'clásico' no un concepto meramente estilístico o que remite a un pasado lejano que todavía se conserva, sino aquello que tiene la capacidad de regenerarse en cada presente *como perteneciente a ese mismo presente*. En *Wahrheit und Methode* Gadamer (1990 295) afirma respecto a este concepto lo siguiente: "Was »klassisch« heißt, ist nicht erst der Überwindung des historischen Abstandes bedürftig - denn es vollzieht selber in beständiger Vermittlung diese Überwindung. Was klassisch ist, ist daher gewiß »zeitlos«, aber diese Zeitlosigkeit ist eine Weise geschichtlichen Seins" *("Lo que se llama «clásico», no está necesitado primeramente de la superación de la distancia histórica – porque lo clásico mismo lleva a cabo esta superación en su constante mediación. Por consiguiente, lo que es clásico, ciertamente es «carente de tiempo», pero esta carencia de temporalidad es un modo del ser histórico")*.

Esta atemporalidad de lo clásico podría comprenderse bajo la modalidad de la omni-presencia, de un presente siempre vivo y continuamente abierto. Pero la clave de la actualidad

continuamente renovada de lo clásico no es el presente mismo, sino la dimensión de la *futuridad*. Un clásico es, en este sentido, lo que *simple* está por-venir. Por ello Butler habla de "further appropriations of Hegel to come" (PPE xxi). Para Butler, Hegel es un clásico. Pero con la misma actitud afrontamos en nuestra investigación los textos de Marx. Son clásicos imposibles de enterrar o de soslayar declarando simplemente como Antonio Negri que Hegel ha muerto. Tales actitudes reactivas (en sentido nietzscheano), llenas de pasiones tristes, también se han dirigido hacia Marx. Pero como afirma Derrida (*cf*. 1998 12), es necesario aprender a vivir con los fantasmas, con la herencia, y puntualmente con la espectralidad del marxismo.

A continuación, siguiendo estas reflexiones hermenéuticas, explicaremos la organización general de la tesis en tres grandes Partes y siete Capítulos. Luego justificaremos el título y subtítulo, para finalizar con algunas consideraciones sobre el *corpus* de Marx.

α. Organización de los capítulos

El objetivo general de la presente investigación, profundizar el vínculo de Butler con el marxismo a través de un estudio crítico del tomo 1 de DK, quedó desglosado en tres objetivos específicos:

1. Elaborar un interpretación butleriana de la WdL, y principalmente de la LB, como teoría de la proliferación, con el fin de comprender la dialéctica de DK.
2. Reconstruir desde un punto de vista butleriano la teoría del valor expuesta al comienzo del tomo 1 de DK, descifrando en el desarrollo de las formas económicas el movimiento de proliferación del concepto hegeliano, para poder evaluar así tanto los aportes del último Marx como sus limitaciones.
3. Evaluar críticamente, desde una mirada butleriana, las reflexiones de Marx sobre el método utilizado en DK, determinando las diferencias, si las hubiere, respecto a la dialéctica fallida o sin amarras de Hegel.

Siguiendo esta tripartición, agrupamos los siete Capítulos que conforman esta investigación en tres Partes, cada una correspondiendo a un objetivo específico en su misma enumeración.

En el "Capítulo Primero: La proliferación del concepto", nos ocuparemos de la interpretación de Butler sobre Hegel, de los cambios que introduce en obras posteriores a la publicación de su tesis doctoral, y cómo a partir de esos cambios puede elaborarse una teoría de la proliferación o lógica de las multiplicidades que tenga a la WdL, y especialmente a la LB, como su eje principal. Para tal fin discutiremos algunas afirmaciones de Deleuze sobre la

dialéctica, respondiendo a la vez a las críticas que formula contra Hegel. Esta elección tiene cuatro motivos principales. Primero, igual que Butler y a diferencia de Foucault, en DR Deleuze desarrolla una concepción positiva de la dialéctica, acusando a Hegel de haberla desnaturalizado (*cf*. DR 285). Deleuze es, por tanto, un pensador dialéctico, quizás el más grande dialéctico del siglo XX.

Segundo, Deleuze (1995 234) define la filosofía como "una lógica de las multiplicidades". Su proyecto coincide entonces, en general, con la interpretación butleriana de la WdL que intentamos elaborar. En este sentido, distinguiremos, no obstante, tres nociones de multiplicidad en la WdL, según las tres partes en que se divide la obra. La multiplicidad del ser es la pluralidad (*Vielheit*), la de la esencia es la diversidad (*Verschiedenheit*) y la del concepto es la auténtica multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*), la cual desde una mirada butleriana corresponde a la proliferación (*proliferation*). Pluralidad, diversidad y proliferación conforman tres dimensiones de la lógica hegeliana de las multiplicidades.

Tercero, es en la discusión con la deleuzeana Rosi Braidotti que Butler señala su interés por los excesos de la dialéctica, allí donde la dialéctica falla. De hecho, aunque Braidotti se esfuerza por marcar las diferencias con la teoría performativa de Butler, la propia Butler le responde que cada año recibe ensayos y comentarios que la definen como deleuzeana (*cf.* UG 198). Parece entonces que Hegel y Deleuze se entrelazan de una cierta manera insospechada en el pensamiento de Butler. Por último, la oposición de Deleuze a Hegel pone en juego la ironía del anti-hegelianismo de modo tan cómico y a la vez productivo que conduce a una nueva lectura de Hegel. Un camino que ya ha mostrado Žižek (*cf*. 2006b) en su lectura hegelianizante de Deleuze, pero que nosotros transitaremos de la mano de Judith Butler.

En el "Capítulo Segundo: Dialéctica sin amarras", haremos una interpretación butleriana de los tres momentos del método según Hegel. Lo fundamental en este punto es considerar que lo dialéctico para Hegel es solo el segundo momento, y no es el más importante ni el más difícil. Por lo tanto, la dialéctica se supera, o bien, hay para Hegel un exceso de la dialéctica, que constituye el tercer momento, el especulativo o racional-positivo. Este tercer momento corresponde propiamente a las posibilidades que surgen de los fallos de la dialéctica. En consecuencia, en Hegel la dialéctica suelta sus amarras. Estos dos primeros Capítulos conforma la "Primera Parte: Una teoría hegeliana de la proliferación".

En la "Segunda Parte: La teoría del valor y su despliegue", haremos una reconstrucción detallada de la teoría del valor, dedicando un Capítulo a cada una de las tres primeras formas económicas: la mercancía, la forma de valor y la circulación simple. En lo posible evitaremos

los aspectos más polémicos, intentando reformular la exposición de Marx según la dialéctica fallida o sin amarras de Hegel.

En el “Capítulo Tercero: El quiasmo de la mercancía”, utilizaremos la noción butleriana de *quiasmo* para explicar la relación entre los dos factores que conforman la mercancía: el valor de uso y el valor. Según Marx, el primero constituye el cuerpo o la *materialidad* de la mercancía, el segundo, en cambio, es primeramente una “gespenstige Gegenständigkeit” (DK_2 72) *("objetualidad fantasmal")* que, en su manifestación a través de la relación con otra mercancía, se convierte finalmente en el *lenguaje* universal del mundo mercantil (*cf*. ZKr 213). Por lo tanto, así como materialidad y lenguaje tienen para Butler una relación quiasmática (*cf*. BM 38), así también sucede con el valor de uso y el valor. Esta comprensión butleriana de la mercancía permitirá evitar ciertas interpretaciones antagónicas dentro del marxismo, una de las cuales prioriza el valor despreciando el valor de uso, la otra a la inversa entroniza el valor de uso frente al valor como la expresión de la potencia transformadora de la clase obrera frente al capitalismo. Ambas posiciones son reificaciones de un polo de la mercancía, abstracciones que solo tiene su verdad en su mutua dependencia y diferenciación.

En el “Capítulo Cuarto: La retórica del valor”, exploraremos la idea de que a través de su equiparación cuantitativa las mercancías comunican su valor configurando así un lenguaje, el lenguaje mercantil. La ecuación de valor entre dos mercancías, por ejemplo, 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o en términos generales: $M_1 = M_2$, no es una simple igualdad, sino que una mercancía, la primera, es la que expresa su valor y se encuentra por ello en la *forma relativa* de valor, la otra en cambio es la que proporciona el soporte material para la expresión del valor de la primera y se encuentra, por tanto, en la *forma equivalente*. Esta desigualdad es similar a la que Hegel encuentra en el juicio, en la relación entre sujeto y predicado. “So ist das Subjekt als solches zunächst nur eine Art von *Nomen*; denn *was es* IST, drückt erst das Prädikat aus” (LB 59) *("Así el sujeto como tal es, por lo pronto, solo un tipo de* nombre*; porque* lo que él ES, *recién el predicado lo expresa")*. De igual manera, el valor de una mercancía es solo una fantasma, lo que una mercancía *vale*, solo se expresa otra mercancía que hace de equivalente suyo, su predicado de valor. Las reflexiones de Butler sobre el lenguaje hegeliano son centrales en este punto, y a partir de ellas podemos reconstruir la dialéctica de las cuatro formas de valor, lo que denominamos la *retórica del valor*.

Por último, en el “Capítulo Quinto: Especulación dineraria”, abordaremos el carácter ternario de la circulación mercantil simple: M-D-M’, mostrando hasta qué punto tal triplicidad funciona butlerianamente como la matriz de la proliferación que abre la posibilidad de subvertir el orden económico mismo. Tanto en ZKr como en las dos ediciones del tomo 1 de

DK, el capítulo sobre el dinero es uno de los más especulativos (en sentido hegeliano) de la obra. Marx lo organiza a partir de las tres funciones principales del dinero, cuya existencia primero *imaginaria*, en cuanto mera medida de los valores, se convierte luego en *simbólica* al funcionar como papel moneda, para finalmente reinvindicar su corporalidad como dinero *real* en el atesoramiento, el medio de pago y el dinero mundial. Pero el punto más relevante es aquí la explicación de Marx de la posibilidad de las crisis financieras, lo que nos conducirá a la génesis del capital y la fórmula invertida de la circulación: D-M-D'.

La "Tercera Parte: Evaluación crítica de *El capital*" es una confrontación entre Marx y el Hegel de Butler. En el "Capítulo Sexto: La problematicidad de *El capital*", nos ocuparemos de algunos problemas centrales de la teoría del valor, como el hecho de que comience por la mercancía o la concepción de Marx sobre las crisis financieras. La pregunta central es si la dialéctica de Marx es una dialéctica fallida o sin amarras como la de Hegel, es decir, si Marx logra liberarse de la contradicción, la teleología, la totalidad y otras características asociadas comúnmente al pensamiento dialéctico. Para tal fin definiremos un *criterio* que permita evaluar la obra de madurez de Marx, destacando tanto sus aciertos como sus deficiencias.

Finalmente, en el "Capítulo Séptimo: Dialéctica y materialismo", continuaremos la evaluación crítica a través de un comentario detallado de los últimos párrafos del Epílogo a DK_2, en los cuales Marx intenta distinguir su método dialéctico del de Hegel. Entre otras cuestiones, discutiremos el valor que tienen las nociones de idealismo y materialismo con las que habitualmente se contrapone a Hegel y Marx. Recién en las Conclusiones realizaremos el balance general de las discusiones de la Tercera Parte, las cuales recorren toda la investigación, indicando a la vez los nuevos caminos que se abren para seguir explorando las fuentes del pensamiento de Butler.

β. Título y subtítulo

Por otra parte, el título y subtítulo de la presente investigación quizás merezcan una breve justificación, o bien algunas aclaraciones. Como podrá adivinarse fácilmente, el título imita la versión española del título de la obra de mayor reconocimiento de Butler: *El género en disputa* (*Gender Trouble*), si bien una traducción más acertada de *Trouble* sería 'problemática' o 'cuestión'. Así, por ejemplo, sucede en la versión portuguesa de Renato Aguiar que traduce el título como *Problemas de gênero*, o bien la italiana de Sergia Adamo cuyo título es *Questione di genere.*

Trouble es una palabra de origen francés que proviene a su vez del latín *turbula* y del verbo *turbare*. Su significado más literal es 'turbación', y en esa misma acepción lo utiliza

Butler en su tesis doctoral para referirse a la concepción sartreana del deseo. Más precisamente, el apartado titulado "*Trouble and Longing: The Circle of Sexual Desire in* Beging and Nothingness", dentro del tercer capítulo de SD, el más largo y que está dedicado por entero a Sartre, comienza con una extensa cita en ingles de *L'Être et le néant* en la cual se lee la frase "*Desire is defined as* trouble*… troubled water remains water*" (SD 138, *cf*. Sartre 1993 411). Si consideramos además que el título del primer capítulo de GT: "Subjects of Sex/Gender/Desire", extiende el de la publicación de su tesis doctoral, volviendo en cierto modo intercambiables esos tres términos, entonces podemos decir que hay un origen sartreando en el título de GT. De *Desire Trouble* pasamos a *Gender Trouble*.

En este sentido, el título de nuestro Capítulo Sexto: La problematicidad de *El capital*, intenta reflejar estas significaciones del término *trouble*, ya que la evaluación crítica que realizaremos no consiste simplemente en señalar con el dedo los errores de Marx para quedarse solo con sus méritos, sino que se trata de abrir la problematicidad del texto mismo, dejando en lo posible que él mismo muestre sus fisuras y ambigüedades, su maleabilidad, su propia turbación constitutiva. Aunque se enturbie, el agua turbia, sigue siendo agua.

Todo esto con respecto a *Trouble,* el segundo término del título de la obra de Butler que imitamos. El otro término, en cambio, el primero: *Gender*, queda reemplazado en nuestro título por *El capital*. Esta sustitución parece insinuar que la noción misma de capital funcionaría en Marx de manera similar al género en Butler. Esto es lo que, en parte, sostiene Cinzia Arruzza a través de la noción de temporalidad. "Whereas Butler speaks of gender as a «constituted social temporality», Marx describes commodity and constant capital as crystals of objectified abstract labour time: in both cases, we have the reification of time as a social relation" (Arruzza 2015 39). Sin embargo, nuestro objeto de estudio y evaluación crítica es la obra de Marx *El capital*, puntualmente el tomo 1, y aún más específicamente la teoría del valor presentada en la primera sección de DK_2. Por lo tanto, no solo la noción de capital o la de mercancía, sino también la de valor y valor de uso, las cuatro formas de valor, el dinero, la circulación simple, entre muchas otras, están atravesadas por cierta turbación, por una problematicidad que tendremos que evaluar para profundizar los vínculos que Butler reconoce tener con el marxismo.

Con respecto al subtítulo de nuestra investigación, "Un estudio crítico del último Marx desde el pensamiento de Judith Butler", las aclaraciones son menores. En primer lugar, por 'estudio crítico' nos referimos a la lectura reconstructiva y evaluación crítica del tomo 1 de DK. En buena medida, la lectura reconstructiva corresponde a la Segunda Parte y la evaluación crítica a la Tercera Parte. Que tal lectura y evaluación se hagan desde la

perspectiva del pensamiento de Judith Butler, justifica la Primera Parte de nuestra investigación. Butler es hegeliana, perversamente hegeliana, por tanto, no debería sorprender que esa Primera Parte esté dedicada a Hegel. Sin embargo, no se trata sin más de Hegel, sino del *Hegel de Butler*. Cualquier hegeliano reconocería esto.

En segundo lugar, la expresión 'el último Marx' es una manera de referirnos al período de madurez de Marx, es decir, aquél que gira en torno a las distintas redacciones de DK. Con esto no queremos rehabilitar la vieja tesis althusseriana de un corte epistemológico con el período juvenil, pero tampoco podemos negar las diferencias y discontinuidades en la amplia producción teórica de Marx. En este sentido, incluso dentro del último Marx hay cambios importantes y que tendremos oportunidad de señalar, por ejemplo, entre los *Grundrisse*, DK_1 y DK_2. También en textos posteriores, redactados hacia fines de 1880, hay algunas cuestiones cruciales que se modifican. Si quisiera ponerse una fecha de inicio de este último Marx, para los fines de esta investigación la fecha relevante sería mediados de 1857 cuando se supone que Marx releyó la WdL.

Ahora bien, la importancia de usar la expresión 'el último Marx' se comprende, nuevamente, en relación con Butler. Porque, como ya hemos explicado, los vínculos que Butler traza con el marxismo son principalmente a través de las obras del joven Marx. Y Butler es consciente de que Marx cambia muchas cuestiones en sus escritos posteriores. De aquí surge la inquietud originaria de nuestra investigación: ¿cómo abordar desde una mirada butleriana las obras de madurez de Marx? A partir de diversos textos podemos darnos una idea general de lo que plantea Butler respecto al joven Marx, ¿pero qué pasa con el no-joven Marx, es decir, el último?

Aún así, como aclaramos más arriba, nuestro interés no es descifrar qué diría Judith Butler sobre DK. Lo que nos interesa es qué podemos decir de DK a partir del pensamiento de Butler. Por ello, en tercer lugar, es importante destacar el uso del artículo indefinido: *un*. Se trata de *un* estudio crítico del último Marx desde el pensamiento de Judith Butler. Podría haber otros, quizás mejores, que partan también del mismo pensamiento. Pero el camino trazado en esta investigación es el que defenderemos.

γ. Nota sobre el corpus *de Marx*

Antes de terminar esta Introducción es necesario que aclaremos una dificultad metodológica respecto a las obras de madurez de Marx. En primer lugar, DK en su conjunto es sólo la primera de seis partes de un gran proyecto sobre "das System der bürgerlichen Oekonomie" (ZKr 99) *("el sistema de la economía burguesa")*. Las partes del sistema son:

capital, propiedad del suelo, trabajo asalariado, Estado, comercio exterior y mercado mundial. A su vez, DK se divide en cuatro libros (o tres tomos), pero sólo el primero de ellos, titulado *Der Produktionsproceβ des Kapitals (El proceso de producción del capital)*, fue publicado en vida por Marx en dos ediciones (1867 y 1873). Por lo tanto, solo una porción muy pequeña de todo su gigantesco proyecto logró salir a la luz. Según los cálculos de Dussel (1990 26) “en vida Marx publicó menos de la septuagésima parte de su proyecto”.

Las dos ediciones del tomo 1 de DK presentan algunas modificaciones importantes, principalmente en la teoría del valor. En la primera versión, Marx divide el tomo 1 en seis capítulos (*Kapitel*), el primero de los cuales: “Waare und Geld” *("Mercancía y dinero")* compuesto por tres apartados, era un resumen de su obra anterior: ZKr, publicada en 1859. No obstante, Marx se permitió ampliar algunos aspectos antes sólo bosquejados como también eludir otros que había desarrollado ampliamente (*cf.* DK_2 65). Por otra parte, como ha aclarado Dussel, el primer capítulo de DK_1 no sólo es el último que Marx escribió, sino que al principio tampoco pensaba reescribirlo, por eso “se observa cierto titubeo en el uso de las nuevas categorías, por no haberlas trabajado desde 1859” (Dussel 1990 179).

ZKr se compone sólo de dos capítulos: “Die Waare” *("La mercancía")* y “Das Geld oder die einfache Circulation” *("El dinero o la circulación simple")*. El primero capítulo se corresponde a los dos primeros apartados del primer capítulo de DK_1, el segundo capítulo con el tercer apartado. Pero cuando Marx reedita el tomo 1 de DK en 1873 cambia los seis capítulos por siete secciones (*Abschnitt*) (el capítulo 5 se fracciona en las secciones 5 y 6), divididos ahora cada uno en capítulos (*Kapitel*) (lo que antes eran apartados dentro de los capítulos). Respecto al contenido, las modificaciones más importantes se encuentran justamente en el primer capítulo de DK_1. Cuando el texto de la primera edición del tomo 1 de DK ya estaba en la imprenta, Marx le agregó (por sugerencia de su amigo Kugelmann) un Apéndice al primer capítulo para hacer más didáctica, precisamente, la exposición de la forma de valor (*cf.* DK_2 700). Esta exposición doble desaparece en la segunda edición, el Apéndice se fusiona con el cuerpo principal del capítulo primero formando un nuevo texto.

En resumen, de la teoría del valor tenemos tres versiones publicadas: la de ZKr, y las dos ediciones del tomo 1 de DK. Pero específicamente sobre la dialéctica de la forma del valor hay cuatro versiones publicadas, a las tres anteriores hay que sumarle el Apéndice a DK_1. En nuestra investigación tendremos en cuenta todas estas versiones, pero priorizaremos la versión final de DK_2.

No obstante, Marx continuaba reelaborando y sometiendo a revisiones el tomo 1 de DK, con lo cual tampoco puede considerarse su última versión como la definitiva. Esto lo informa

el propio Engels (*cf.* 2002 23) en el prólogo a la tercera edición del tomo 1 de DK, publicada en 1883, el mismo año de la muerte de Marx. Engels remite a la conocida autoexigencia de Marx en cuanto al rigor que tenía con los textos a publicar, de aquí que quiera continuar haciéndole modificaciones al tomo 1 de DK. Con todo, es bastante improbable que dicho tomo quedase inalterado una vez que la totalidad del proyecto se acercase a su acabamiento, o al menos se perfile más claramente su idea de conjunto. En otras palabras, por razones sistemáticas no podemos considerar la obra publicada como definitiva.

A la mayoría de los marxistas les encanta olvidar esta precariedad de las obras de madurez de Marx, presentando DK como si fuera un saber acabado (la biblia del proletariado), o al menos, si se reconoce que el proyecto no estaba culminado, considerar que se debía *completarlo* (claramente la actitud de Engels). Algo semejante sucedía con el *corpus aristotélico* en la escolástica, el comentario *llenaba* los silencios dejados por Aristóteles, y sus obras eran leídas como si formaran un sistema unitario (*cf.* Aubenque 1974). Nosotros nos desvinculamos de todo ese marxismo escolar, muchas veces reproducido por sus más críticos defensores.

Por otro lado, se habla también de Marx-Engels como si ambos pensaran lo mismo. En este sentido Dussel (1990 315) acusa con razón a Althusser: “En primer lugar, Althusser parece tomar a Engels como autor de la obra de Marx, con igual nivel de conciencia epistemológica. Lo que Engels «dice» o «juzga» de *El capital* vale para Althusser tanto como lo que «dice» o «juzga» Marx”. También se suele citar el libro III de DK, por ejemplo, como si estuviera a la par del libro I, cuando aquél, junto al libro II, no son más que *algunos* de los apuntes de Marx ordenados posteriormente por Engels bajo la apariencia de acabamiento (DK tiene cuatro redacciones, pero Engels no se basó en todos los manuscritos para fijar el texto que considera definitivo). En este respecto, Martínez Marzoa (*cf.* 1983) se vio en la necesidad de establecer previamente a su interpretación de DK una doble delimitación filológica, tanto interna como externa, del *corpus* de Marx. Externamente hay que distinguir los textos fuentes que sean de la autoría del propio Marx separándolos, por ejemplo, de los de Engels. Internamente debe distinguirse lo publicado de lo que son manuscritos o apuntes, como también el tipo de texto que se trata (manifiestos, cartas, programas, declaraciones de un partido político, obras científicas, etc.). A su vez, debe considerarse si una obra (o parte de ella) está acabada o si aún es susceptible de reelaboraciones. Aunque la delimitación interna pueda provocar controversias, la delimitación externa es indiscutible: *Engels no es Marx*.

PRIMERA PARTE:
UNA TEORÍA HEGELIANA DE LA PROLIFERACIÓN

En esta Primera Parte desarrollaremos una posible lectura butleriana de la WdL a partir de la cual reconstruir luego, en la Segunda Parte, la dialéctica de las primeras formas económicas de DK. Como adelantamos en la Introducción, nos serviremos de algunas afirmaciones de Deleuze para elaborar una teoría hegeliana de la proliferación.

En gran medida, la categoría de proliferación viene a reemplazar el lugar primordial que se le solía dar a la contradicción en la dialéctica marxista tradicional. Butler elabora esta categoría primeramente en relación a Foucault, al que considera "a tenuous dialectician" (SD 225), debido a que su dialéctica suelta las amarras que la ligaban a la unidad de un sujeto y a una conclusión teleológica. Pero nuestra hipótesis al respecto es que la dialéctica en Hegel también puede interpretarse de esa manera, es decir, como una dialéctica sin sujeto ni teleología. Butler misma abre esta posibilidad cuando cambia su lectura de Hegel hacia fines de la década del 90, como luego mostraremos.

Por su parte, Deleuze consideraba la filosofía como una teoría de las multiplicidades. "La philosophie est la théorie des multiplicités" (Deleuze 1996 179) *("La filosofía es la teoría de las multiplicidades")*. Ahora bien, ya sea por algunas declaraciones dispersas o por la falta de un tratamiento profundo de la filosofía hegeliana, suele considerarse a Deleuze como un anti-hegeliano o incluso un antidialéctico. Butler, en cambio, además de dedicar su tesis doctoral (publicada en 1987) a la cuestión del deseo y el reconocimiento en la PhG, siempre se ha mantenido próxima a Hegel al punto que todavía en el 2009 insiste en definirse como "perversely, a Hegelian" (Butler 2009 49). Incluso en la segunda visita a la Argentina en el 2015, en el marco de una entrevista, Butler confesó que "cualquiera sea mi trabajo, está influenciado por Hegel" (Abellón et al. 2016 186). Si pudiéramos mostrar que el pretendido anti-hegelianismo de Deleuze produce el efecto contrario, un nuevo retorno a Hegel, entonces podríamos elaborar una teoría hegeliana de las multiplicidades con la cual renovar a su vez la obra principal de Marx: el tomo 1 de DK.

En el Capítulo Primero nos abocaremos al entrecruzamiento creativo entre Hegel, Butler y Deleuze para dar surgimiento a una nueva concepción de la dialéctica hegeliana, liberada de la teleología y la unidad de un sujeto, pero sobre todo de la contradicción. En el Capítulo Segundo reconstruiremos los tres momentos del método hegeliano, mostrando cómo la

dialéctica que suelta sus amarras coincide con el último momento de todo lo lógico-real: el momento *especulativo* o racional-positivo.

Capítulo Primero.
La proliferación del concepto

Deleuze ha definido la filosofía como una teoría de las multiplicidades (*cf.* 1996 179) o bien "una lógica de las multiplicidades" (1995 234). Con ello pretende designar un pensamiento de la diferencia que disuelve las oposiciones y que por ello no se deja subordinar al primado de la identidad que caracteriza al mundo de la representación. Esto puede ser leído como una crítica y distanciamiento respecto a la dialéctica hegeliana. Ya en su libro sobre Nietzsche de 1962 Deleuze (1971 11) atacaba la posición de Hegel por querer "ridiculizar el pluralismo". Nietzsche no solo era presentado como antidialéctico e incluso como anti-hegeliano, sino que, siguiendo las abstractas dicotomías tan frecuentes en dicho libro, tampoco sería posible abordar dialécticamente la multiplicidad. "El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas: pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo" (17). Dialéctica y multiplicidad o pluralismo (luego distinguiremos esos términos) parecen oponerse sin posibilidad de articulación.

Sin embargo, en su tesis doctoral de 1968 Deleuze se abre a la dialéctica, contrariando de esta manera sus anteriores afirmaciones. "La Idea dialéctica, problemática, es un sistema de relaciones entre elementos diferenciales" (DR 275). "Las Ideas son multiplicidades, cada Idea es una multiplicidad, una variedad" (276). Las Ideas son dialécticas porque designan un problema insoluble, un problema que persiste en y más allá de sus soluciones actuales. En cuanto múltiples relaciones entre elementos diferenciales, la teoría de la idea, es decir, del problema, exige un cálculo diferencial o más propiamente "una dialéctica del cálculo" (272). El pluralismo se ha aliado ahora con lo que parecía ser su enemigo más profundo: la dialéctica. En DR el enfrentamiento con Hegel se traslada entonces al terreno mismo de la dialéctica. A través del poskantismo, Daniel Smith (2019) ha mostrado también esta confluencia de Hegel y Deleuze dentro de la tradición dialéctica, desmontando así el *cliché* de leer a Deleuze como antidialéctico o anti-hegeliano.

Desde esta lectura, Deleuze sería ahora un dialéctico, quizás *el más grande dialéctico del siglo XX*, y Hegel en cambio sería, si no antidialéctico, sí un traidor de la dialéctica, que habría consumado la historia de su "desnaturalización" al reducir el problema al movimiento de lo negativo, la oposición y la contradicción. Según Deleuze esta historia de

desnaturalarización se habría iniciado en los tratados de lógica de Aristóteles. Así "comienza la larga historia de la desnaturalización de la dialéctica que alcanza su culminación con Hegel" (DR 396, *cf.* 241, 251, 277, 285). El inconveniente con Hegel no sería entonces que fuera un pensador dialéctico, sino *que no lo fuera lo suficiente*. En resumen, en DR la dialéctica queda íntimamente vinculada a una lógica de las multiplicidades, si bien Hegel es extrañamente desplazado de tal movimiento.

Quedaría por determinar el lugar de Nietzsche con relación a la dialéctica. Desde DR ya no podría sin más anunciarse, con panderetas y matracas de cotillón, que Nietzsche es antidialéctico, porque eso significaría ahora negar el pluralismo. Pero quizás haya que eliminar de una buena vez el juego pueril de oponer Nietzsche a Hegel, testarudez que el propio Nietzsche reprochaba frecuentemente a Schopenhauer. Al contrario, en sus últimas obras Nietzsche reconoce, en un gesto similar al de Marx en el Epílogo a DK_2, su deuda con el hegelianismo: "Wir Deutsche sind Hegelianer, auch wenn es nie einen Hegel gegeben hätte" (Nietzsche 1997 599) *("Nosotros, alemanes, somos hegelianos, aun cuando nunca hubiese habido un Hegel")*.

En el presente Capítulo defenderemos que la filosofía de Hegel implica la afirmación absoluta e irreductible de la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*). Para ello seguiremos la interpretación propuesta por Butler de la dialéctica hegeliana.

Como Deleuze en DR, Butler articula también dialéctica y multiplicidad, si bien con una argumentación distinta. En el último capítulo añadido a la publicación en 1987 de su tesis doctoral, Butler aborda algunos autores franceses "posestucturalistas", realizando, entre otras interpretaciones, una lectura dialéctica de la teoría foucaultiana del poder. Es en este contexto que traza una primera diferencia entre Hegel y Foucault. Según Butler, Foucault radicaliza las inversiones dialécticas entre poder y deseo que Hegel expone en la sección dedicada al señorío y la servidumbre en el capítulo IV de la PhG. El poder jurídico no reprime un deseo o instinto originario, sino que es la propia ley represiva la que *crea* o *produce* ese deseo. Sin embargo, según Butler en Foucault tal dialéctica no se estabiliza en un equilibrio dinámico que afirme la unidad de los opuestos, sino que el poder productivo desbarata las dicotomías mediante una proliferación y multiplicación de formas de poder inesperadas. Es esta proliferación la que abre la posibilidad de la resistencia y la subversión, más allá de las inversiones dialécticas.

> Foucault thus remains a tenuous dialectician, but his is a dialectic without a subject and without teleology, a dialectic unanchored in which the constant inversion of opposites leads not to a reconciliation in unity, but to a proliferation of oppositions which come to undermine the hegemony of binary opposition itself. (SD 225)

Remarquemos que no se trata de hacer de Foucault un antidialéctico, mucho menos un anti-hegeliano. Tales discursos reactivos, propios de la moral de esclavos, no generarían en Butler más que una carcajada auténticamente nietzscheana. Foucault es dialéctico, solo que su dialéctica es tenue, frágil, múltiple, una dialéctica que no reconcilia los opuestos, sino que constantemente los desfonda. La herencia hegeliana se conserva, pero transformada, por ello puede hablarse también de "an Hegelian dialectic in ruins" (222).

Posteriormente, en el artículo de 1995 incluido luego como primer capítulo de *The Psychic Life of Power*, Butler vuelve a sostener su lectura de Foucault con relación a Hegel. Las inversiones dialécticas entre deseo y poder no bastan para explicar la regulación de la ley y la posibilidad de su subversión. La producción del poder es siempre una multiplicación incontrolable que desborda toda teleología. "This proliferation both marks off Foucault's theory from Hegel's and constitutes the site of potential resistance to regulation. The possibility of this resistance is derived from what is *unforeseeable* in proliferation" (Butler 1997a 60). Nuevamente el tránsito desde Hegel a Foucault se interpreta dentro del terreno de la dialéctica misma, como un tránsito desde una dialéctica binaria que retorna a la unidad, hacia otra de carácter múltiple, que deshace los binarismos imposibilitando la reconciliación.

Igual que concluíamos con Deleuze, la dialéctica hegeliana seguiría atada a la oposición y la contradicción, mientras que la dialéctica foucaultiana del poder, tanto como la dialéctica deleuzeana del cálculo, abrirían el juego de las multiplicidades diferenciales. No obstante, siguiendo a Butler, no tendría sentido ya denunciar una traición o desnaturalización de la dialéctica en manos de Hegel o de cualquier otro, porque no hay algo así como una "naturaleza" pura de la dialéctica (¿acaso Deleuze es esencialista o romántico?). El movimiento que lleva de Hegel a Foucault, pasando por DR, es inmanente a la dialéctica misma y, por lo tanto, se trata de desarrollos que expanden la herencia del hegelianismo.

Hasta ahora solo hemos indicado, apoyándonos en las tesis doctorales de Butler y Deleuze, que *una teoría de las multiplicidades implica un pensamiento dialéctico*, si bien desde ambas posturas se toma distancia respecto a la dialéctica hegeliana. En este contexto, nuestra pregunta es justamente si no es posible interpretar la filosofía de Hegel como una teoría de la proliferación o una lógica de las multiplicidades. Para responder afirmativamente es necesario que examinemos el giro dado por Butler hacia fines de la década del 90 en su interpretación sobre Hegel.

En 1998 Butler añade un importante prefacio a la reedición de su tesis doctoral, en el cual marca una serie de lineamientos "for further appropriations of Hegel to come" (PPE xxi). En dicho prefacio, Butler se muestra interesada por los malentendidos sobre Hegel con la

irrupción del estructuralismo francés, declarando que todo su trabajo "remains within the orbit of a certain set of Hegelian questions" (xx). Con los años, el hegelianismo de Butler *se exacerba*. Revisemos los rasgos principales de este nuevo acercamiento a Hegel.

En primer lugar, Butler remite al concepto (*Begriff*) para mostrar que la dialéctica hegeliana rompe con toda teleología. "The tempoality of the concept is neither static nor teleological, but requires a doubly inverted reading that knows no closure, which will no doubt offend the avatars of common sense, but without which no approach to Hegel is possible" (PPE xvi). De hecho, en la LB Hegel dedica un capítulo entero a refutar la teleología en cuanto finalidad externa, y tal refutación es una condición necesaria para acceder a la comprensión de la idea, que es para Hegel "der einzige Gegenstand und Inhalt der Philosophie" (LB 284) *("el único asunto y contenido de la filosofía")*. Intérpretes contemporáneos de Hegel, como Robert Brandom (*cf.* 2021 156) o Slavoj Žižek (*cf.* 2006a 226), ha mostrado los prejuicios, sobre todo de origen marxista, proyectados sobre la filosofía hegeliana que le atribuyen una supuesta teleología determinista.

Como consecuencia de esta concepción no teleológica de la temporalidad, el sujeto hegeliano no es una identidad segura de sí misma, sino que por su constitución "ek-stática" está siempre perdiéndose a sí mismo sin ninguna garantía ni posibilidad de restauración definitiva. "The emergent subjekt of Hegel's *Phenomenology* is an ek-static one, a subjekt who constantly finds itself autside itself, and whose periodic expropriations do not lead to a return to a former self" (PPE xxi). Podemos trasladar esta tesis de Butler sobre el yo ek-stático a la WdL, y puntualmente a la LB, ya que el propio Hegel señala "daβ, um das zu erkennen, was der *Begriff* sei, an die Natur des *Ich* erinnert wird" (LB 15) *("que, para conocer lo que es el* concepto*, hay que acordarse de la naturaleza del* yo*")*. El concepto, por tanto, sería también ek-stático, desde una mirada butleriana. Por lo mismo, tampoco la diferencia queda subordinada a la identidad, sino que estalla y se disemina en su continuo diferir de sí.

> The notion of «difference» is similarly misunderstood, I would suggest, when it is understood as contained within or by the subject: the Hegelian subject's encounter with difference is not resolved into identity. Rather, the moment of its «resolution» is finally indistinguishable from the moment of its dispersion. (PPE xxi)

Este último aspecto es muy importante, y volveremos a él reiteradas veces a lo largo de nuestro trabajo. Hegel no resuelve la diferencia en una identidad superior, la cual retorna a una unidad primigenia. Hegel no es un pensador de la identidad, sino de la diferencia, de lo no-idéntico, lo que finalmente significa un pensador de la proliferación. No hay resolución definitiva, cierre absoluto, porque, como dice Butler, el momento de la resolución es a la vez el momento de la dispersión, de la diseminación y multiplicación infinitas. Ya Derrida (1986

35) había indicado este camino en su tesis doctoral al decir que “Hegel es también el pensador de la diferencia irreductible. […] último filósofo del libro y primer pensador de la escritura”.

Finalmente, apoyándose en el libro de Jean-Luc Nancy *Hegel. L'inquiétude du négatif* de 1997, Butler reniega también de la noción de totalidad para pensar la dialéctica hegeliana. “Nancy’s work releases Hegel from the trope of totality, insisting that the «disquiet» of the self is precisely its mode of becoming, its final nonsubstantiality in time, and its specific expression of freedom” (PPE xviii).

Desde esta nueva perspectiva se desdibujan las anteriores diferencias que señalábamos entre Hegel y Foucault o Deleuze. La dialéctica hegeliana carece de un sujeto estable, no retorna a una identidad subordinando la diferencia, tampoco su movimiento está gobernado por una teleología ni opera según el fantasma de la totalidad. Todos estos elementos ¿no podrían hacer de Hegel un pensador de la proliferación? ¿No es ya su dialéctica una lógica de las multiplicidades?

Nuestra hipótesis es que tal teoría de la proliferación o multiplicidad se encuentra desarrollada en la WdL y especialmente en su tercera y última parte: la LB. Desde una lectura butleriana del concepto hegeliano como movimiento ek-stático se pueden replicar muchas de las críticas que formula Deleuze a Hegel. Pero no solo eso, si nuestra hipótesis es acertada, podría incluso surgir un nuevo Hegel que estaría sospechosamente próximo a Deleuze.

En este sentido, resulta sugerente el modo en que Deleuze describe su relación con los filósofos de los cuales buscaba liberarse. Según sus palabras, se trata de:

> concebir la historia de la filosofía como una especie de sodomía o, dicho de otra manera, de inmaculada concepción. Me imaginaba acercándome a un autor por la espalda y dejándole embarazado de una criatura que, siendo suya, sería sin embargo monstruosa. Era muy importante que el hijo fuera suyo, pues era preciso que el autor dijese efectivamente todo aquello que yo le hacía decir; pero era igualmente necesario que se tratase de una criatura monstruosa, pues había que pasar por toda clase de descentramientos, deslizamientos, quebrantamientos y emisiones secretas, que me causaron gran placer. (Deleuze 1995 13)

Ahora bien, ¿qué sucedería si aplicamos este mismo procedimiento al propio Deleuze? ¿No debería llevarnos esa sodomización a una nueva lectura de Hegel? Esto último es lo que ya planteaba Žižek en su libro sobre Deleuze del 2003 *Organs Without Bodies*. Según Žižek (2006b 67), Hegel sería el único filósofo “insodomizable” para Deleuze, y eso no solo lo volvería “extrañamente *cercano* a Deleuze”, sino que permitiría incluso darle la vuelta haciendo que sea Hegel el que lo sodomiza.

Sin embargo, si bien no hay ningún libro de Deleuze dedicado a Hegel y las referencias a sus obras suelen ser de rechazo, ¿no podría también interpretarse DR como una secreta

sodomización de Hegel? Ya en el prefacio de dicha obra Deleuze afirmaba en un paréntesis: "(Imaginamos un Hegel *filosóficamente* barbudo, un Marx *filosóficamente* lampiño con las mismas razones que una Gioconda bigotuda)" (DR 19). ¿No está aquí Deleuze *retratándose a sí mismo* mediante estas figuras quiasmáticas? ¿No es Deleuze la barba de Hegel o el barbero de Marx? El libro que publica al año siguiente de DR y que expone las mismas tesis tiene, en este respecto, un título muy llamativo: *Logique du sens*. Con esa misma expresión Jean Hyppolite denominaba a la lógica hegeliana del concepto, ya que "lo que Hegel llama el *concepto*, […] nosotros podríamos traducir por el *sentido*" (Hyppolite 1996 240). El concepto es el sentido, luego la lógica del concepto es la lógica del sentido. Teniendo en cuenta esta sustitución que propone Hyppolite, ¿no sería entonces *Logique du sens* la *repetición* de la lógica (hegeliana) del sentido?

Sin embargo, Deleuze *no dice eso* expresamente, y hacérselo confesar, para vergüenza suya, sería ya poner en acto la sodomía. Confesión anal. Pero si volvemos a la interpretación de Butler sobre Hegel, ¿no surge también *otra* forma de sodomizar a Deleuze? Una lectura propiamente butleriana de la WdL haría de esta obra, y sobre todo de su última parte, una lógica de las multiplicidades. En este sentido, imaginamos a una *hegeliana*, perversamente hegeliana, acercándose sigilosamente a Deleuze por la espalda para dejarlo embarazado. ¿Qué hijo monstruoso se originaría de semejante acto de perversidad? – ¿Un Deleuze hegelianizado? ¿Un Hegel filósofo de la proliferación y la diferencia?

Siguiendo estas indicaciones, en este Capítulo comenzaremos a precisar el concepto de multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) que se encuentra en la WdL. Hegel divide la WdL en tres partes o doctrinas, las cuales exponen el ser (*Sein*), la esencia (*Wesen*) y el concepto (*Begriff*). Las dos primeras configuran la lógica objetiva, la tercera la lógica subjetiva. Nuestra hipótesis es que recién esta última desarrolla como tal una teoría de la proliferación o lógica de las multiplicidades. No obstante, en cuanto el ser y la esencia constituyen "die *genetische Exposition des Begriffes*" (LB 5) *("la* exposición genética del concepto*")*, contienen también elementos preparatorios. Dicho con otras palabras, si el concepto es proliferación, su génesis es la génesis de la proliferación o de lo múltiple.

Por lo tanto, para comprender esta génesis revisaremos brevemente la noción de pluralidad (*Vielheit*) que se encuentra en la LS, y más detenidamente la de diversidad (*Verschiedenheit*) correspondiente a la LW. Esta última noción expresa la diferencia y variedad que se encuentra en el mundo de la representación. Pero según Hegel, la diversidad traspasa a oposición y contradicción, la cual se hunde finalmente en la unidad del fundamento. Este es precisamente el punto que ataca Deleuze, y debemos afrontar sus críticas

para mostrar, siguiendo a Butler, que el movimiento ek-stático del concepto rebasa la contradicción y demás determinaciones de esencia, despejando así el camino para elaborar una teoría de la proliferación. En el primer apartado (1.1) de este capítulo, nos ocuparemos de la multiplicidad en la lógica objetiva, para luego en el segundo (1.2) abordar la lógica hegeliana de las multiplicidades según la LB.

1.1. La génesis de lo múltiple

En primer lugar, la multiplicidad se distingue de la pluralidad (*Vielheit*). Hegel se ocupa de esta última categoría y del respectivo problema tradicional sobre lo uno y lo múltiple, o mejor dicho, de lo uno y lo plural (*Eins und Vieles*), al exponer la dialéctica del ser-para-sí en la primera parte de la WdL.

Hegel llama ser-para-sí al ser cualitativo que ha alcanzado su completitud y que por ello es una existencia (*Dasein*) afirmativa, es decir, es algo real, finito, existente, pero no en cuanto se refiere a un otro al que niega y en el que se disuelve, sino como simple referencia a sí mismo. El ser-para-sí es de esta manera verdadera infinitud, la autonegación de lo finito, bajo la forma de la inmediatez. Por lo tanto, cuando algo está acabado en su cualidad, solo le queda repetirse. La pluralidad surge por la reiteración de lo mismo, allí donde el ser cualitativo al estar completado se repele por ello de sí mismo. La pluralidad es así la auto-repulsión infinita de la misma cualidad: uno, uno, uno, uno, uno…, repulsión que es al mismo tiempo atracción, ya que los muchos son cada cual el *mismo* uno. Esto constituye la base a partir de la cual se deriva luego la pluralidad cuantitativa, el conjunto numérico o colección (*Menge*), en tanto aumento y disminución dentro de una misma cualidad, adición y sustracción del mismo uno consigo mismo: 1, 2, 3, 4, 5, etc., serie numérica con la cual se forma el resto de los números. La cantidad es así “die Wahrheit der Qualität” (LS 359) *("la verdad de la cualidad")*.

Un detalle importante es que Hegel extrae la categoría de lo uno (*das Eins*), no de la unidad numérica, la cual es una determinación más concreta perteneciente a la cantidad, sino de un giro interrogativo alemán: *Was für* eines*?* (¿qué tipo de *uno* [es]? ¿qué [es] para *sí* mismo?), o bien: *Was für* ein *Ding ist das?* (¿qué clase de cosa *una* es ésta?). Se trata propiamente de la pregunta por la cualidad de algo, ya que no se quiere saber qué es algo (el ser humano, por ejemplo) para otra cosa, sino que es *para* él mismo, qué hace que algo sea *uno*, que sea cualitativamente eso que es para sí. En la pregunta por la cualidad sucede entonces “daβ dasjenige, *welches* ist, und das, *für welches* ist, ein und dasselbe ist” (162)

("que aquello lo cual es *y aquello* para lo cual *es, es uno y lo mismo")*. De aquí deriva Hegel el momento del ser-para-uno (*Sein-für-Eines*), el cual convierte al ser-para-sí en lo uno.

Según Jorge Fernández (2003 191) esta pregunta por la cualidad de algo es "una reformulación de la pregunta por el comienzo". Más adelante, en el Capítulo Sexto, nos ocuparemos del intrincado problema del comienzo en relación con DK, problema que, según Marx, afecta a la comprensión de las primeras formas económicas. "Aller Anfang ist schwer, gilt in jeder Wissenschaft. Das Verständniß des ersten Kapitels, namentlich des Abschnitts, der die Analyse der Waare enthält, wird daher die meiste Schwierigkeit machen" (DK_2 65) *("Que todo comienzo es difícil, vale para cualquier ciencia. Por consiguiente, la comprensión del primer capítulo, en especial de la sección que contiene el análisis de la mercancía, provocará la mayor dificultad")*.

Por otra parte, Mario Robles Báez (*cf.* 2005) ha utilizado la dialéctica del ser-para-sí con el fin de dilucidar la génesis del dinero en la primera sección del tomo 1 de DK. Desde nuestra perspectiva esa utilización se justifica en cuanto la repulsión de lo uno constituye un momento en la génesis de la multiplicidad. Lo mínimo que podemos decir de una multiplicidad es que sea plural, es decir, que afirme que hay *muchos*. La pluralidad es lo múltiple en su simple inmediatez, es la multiplicidad solo para el entendimiento abstracto.

No es necesario que desarrollemos aquí el juego de lo uno y lo plural, atracción y repulsión, que conduce finalmente a la cantidad como verdad de la cualidad. Destaquemos, no obstante, que si la multiplicidad no es la pluralidad, entonces Deleuze no está más que rumiando una tesis hegeliana cuando rechaza el dualismo uno-múltiple para pensar las Ideas.

> La multiplicidad no debe designar una combinación de lo múltiple y lo uno, sino, por el contrario, una organización propia de lo múltiple como tal. Lo uno y lo múltiple son conceptos del entendimiento que forman las mallas demasiado flojas de una dialéctica desnaturalizada que procede por oposición (DR 276-7).

También en su libro sobre Foucault dice Deleuze (2015 40) "la multiplicidad permanece totalmente indiferente a los tradicionales problemas de lo múltiple y lo uno".

La multiplicidad no se confunde, por tanto, con la pluralidad del ser. Pero tampoco es la diversidad (*Verschiedenheit*) de la esencia. Este es un punto fundamental en el que debemos insistir ya que ha conducido a reiterados malentendidos que obstaculizan la comprensión de la lógica hegeliana del concepto como teoría de la proliferación. Es también en este punto donde la lectura butleriana de Hegel, sobre todo de la correspondiente a lo que llamamos su segundo período, comienza a cobrar mayor relevancia para nuestra investigación, ya que, como hemos indicado, Butler se ocupa de los malentendidos sobre Hegel que surgen con el (post)estructuralismo francés.

1.1.1. De la diversidad a la oposición

La diversidad es una determinación reflexiva que expresa la mera diferencia exterior entre distintos que valen por sí mismos y son por ello indiferentes recíprocamente. Pero en contraste con la pluralidad cualitativa, la cual es una reiteración del *mismo* uno, la diversidad introduce la policromía y la variedad, toda la riqueza que se manifiesta en el mundo. Hay por tanto *muchos*, pero no se trata del *mismo* uno, sino siempre de algo diferente. Ahora bien, según el movimiento propio de la reflexión, la diversidad traspasa a la oposición y contradicción, la cual se hunde en la unidad del fundamento.

> Die *denkende* Vernunft aber spitzt sozusagen den abgestumpften Unterschied des Verschiedenen, die bloße Mannigfaltigkeit der Vorstellung, zum *wesentlichen* Unterschiede, zum *Gegensatze* zu. Die Mannigfaltigen werden erst auf die Spitze des Widerspruchs getrieben regsam und lebendig gegeneinander und erhalten in ihm die Negativität, welche die inwohnende Pulsation der Selbstbewegung und Lebendigkeit ist. (LW 62-3)[i]

En DR (*cf.* 64) Deleuze cita este y otros pasajes según la traducción francesa de la WdL, y gran parte de su comentario se basa en aferrarse a ciertos giros expresivos que solo pertenecen a esa traducción. Pero el texto original de Hegel es mucho más deleuzeano de lo que Deleuze, en su terca miopía, en su propio "bloqueo", podría reconocer.

Ahora bien, se dice que en el pensamiento hegeliano la multiplicidad se reduce a oposición, la paleta multicolor al simple contraste entre lo blanco y lo negro, las múltiples acciones a la contraposición entre virtud y vicio, entre el bien y el mal, y en general, el sinnúmero de cosas existentes quedaría encasillado en una serie de dicotomías. La dialéctica, se dice, no puede pensar la diferencia sin subordinarla a la identidad, ya que, como sostiene el mismo Hegel, los opuestos en su mutua exclusión son esencialmente lo mismo. "Beide sind somit der gesetzte Widerspruch, beide sind *an sich* dasselbe. Beide sind es auch *für sich*, indem jedes das Aufheben des Anderen und seiner selbst ist. Sie gehen hiermit zu *Grunde*" (*Enz.* §120) *("Ambos son por tanto la contradicción asentada, ambos son* en sí *lo mismo. Ambos son también* para sí *lo mismo, ya que cada uno es el asumir del otro y de sí mismo. Ellos se hunden con esto en el* fundamento*")*. La dialéctica solo aparentemente combate las dicotomías ya que opera con ellas, mediante ellas, para dar cuenta de la unidad que las sostiene y a la que retornan como en su fundamento. De aquí la efervescencia de los discursos declaradamente anti-hegelianos que pretenden abrir un juego de diferencias libres, multiplicidades que no se dejan atrapar en oposiciones ni son, por ende, "dialectizables". Se

[i] *"La razón* pensante *afila [spitzt…zu], por así decirlo, la diferencia obtusa de lo diverso, la mera multiplicidad de la representación, llevándola hasta la diferencia* esencial*, hasta la* oposición*. Los múltiples recién al ser empujados hacia el filo puntiagudo [Spitze] de la contradicción se tornan incisivos y vivientes unos frente a otros, y conservan dentro de ellos la negatividad, la cual es la íntima pulsación del automovimiento y la vitalidad."*

anuncia una vez más el fin de la metafísica tradicional, atrapada siempre en dualismos, imposibilitada de pensar más allá de la identidad y la contradicción, metafísica que culminaría en el sistema cerrado hegeliano.

No olvidemos que esta interpretación muy difundida sobre Hegel, y un tanto caricaturesca, todavía persiste en algunos aspectos y con ciertos matices en las primeras obras de Butler. Por ejemplo, cuando Butler traza la diferencia entre Foucault y Hegel en el último capítulo de su tesis doctoral, señala que en la dialéctica hegeliana las constantes inversiones entre opuestos tienen como meta teleológica retornar a la unidad, esto es, al fundamento, mientras que en Foucault se trataría de una dispersión y proliferación que imposibilitaría tal retorno (*cf.* SD 311).

Por su parte Deleuze, ya desde la reseña de 1954 al libro de Hyppolite *Logique et existence*, se preguntaba: "¿No sería posible hacer una ontología de la diferencia que no tuviese que elevarse hasta la contradicción? ¿No sería la contradicción algo menos que la diferencia, y no algo más que ella? ¿No sería la contradicción solamente el aspecto fenoménico de la diferencia?" (Deleuze 2005 25). Para responder estas preguntas desde una perspectiva hegeliana y bulteriana tendremos que repasar, primero, el movimiento que conduce hacia la oposición y contradicción.

Como decíamos, la diversidad es, para Hegel, la diferencia reflexiva meramente inmediata. Debido a esta inmediatez, los diversos son indiferentes unos a otros y su diferencia solo puede recaer, por tanto, en un tercero que los compara. Ahora bien, la comparación, aun cuando sea solo una relación exterior a los términos comparados, consiste en establecer igualdades y desigualdades. La reflexión mantiene separadas ambas operaciones cuando remiten a uno y el mismo término mediante giros expresivos como: en tanto que, respecto a, por un lado, por el otro, etc, y de esa manera pretende alejar la contradicción de la cosa (*cf.* LW 37-8).

Sin embargo, la igualdad y la desigualdad entran también ellas mismas en relación, de modo tal que explicitan la contraposición inherente a los diversos. Es la propia igualdad la que remite y requiere de la desigualdad, justamente porque solo tiene sentido predicar la igualdad de cosas que son en algún respecto desiguales; y viceversa, la desigualdad solo tiene sentido allí donde hay una cierta igualdad. Una igualdad absoluta entre dos cosas sería absurda, porque entonces ni siquiera se trataría de *dos* cosas (la igualdad supone la desigualdad), y una desigualdad entre dos cosas sería igual de absurda, porque si nada tienen en común ni siquiera serían dos *cosas* (la desigualdad supone la igualdad). Por lo tanto, son las operaciones mismas de la igualdad y la desigualdad las que se enfrentan y contraponen, y

cada una lleva en sí misma el reflejo de la otra. La comparación penetra de esta manera en la cosa misma, distinguiéndola de *su* otra por una determinación interna. La diversidad traspasa entonces a oposición, la igualdad y la desigualdad inmanentes se convierten en lo positivo y lo negativo de la cosa misma (*cf.* 42).

Pero lo que debemos subrayar es que mediante este traspaso no se elimina la multiplicidad de los diversos, sino que el traspaso consiste justamente en develar el proceso que la genera. No hay ninguna reducción de lo múltiple a lo binario, de muchos a solo dos, como si la variedad de colores se redujera por ejemplo a blanco y negro, sino que la oposición muestra la estructura que posibilita la diversidad, la oposición es el presupuesto trascendental de la diversidad, por ello es su verdad. Más aún, *la propia oposición está pluralizada*.

En la esencia, esta pluralización de la oposición se hace efectiva en la multitud (*Menge*) de existencias fenoménicas que se contraponen mutuamente como fundamento y fundado, conformando de esa manera "eine *Welt* gegenseitiger Abhängigkeit und eines unendlichen Zusammenhangs von Gründen und Begründeten" (*Enz.* §123) *("un* mundo *de dependencias recíprocas y de una conexión infinita de fundamentos y fundados")*. Cada existente es fundamento de muchos otros y es fundado por otros tantos, en un juego recíproco de fundamentaciones según los distintos aspectos, lo que constituyen las propiedades de una cosa (*Ding*). En este sentido, una cosa concreta es una pluralidad de oposiciones. Finalmente, en el ámbito del concepto esta pluralización es afirmada como tal en el proceso mecánico real, el cual produce "die *Verteilung des Gegensatzes*, den das Objekt überhaupt an ihm hat, unter mehrere sich mechanisch zueinander verhaltende Objekte" (LB 166) *("la* repartición de la oposición *que el objeto en general tiene en él, entre muchos objetos que se relacionan unos a otros mecánicamente")*.

Por consiguiente, si en la exposición del ser-para-sí teníamos lo *uno plural* (*vieles Eins*), dentro de las determinaciones reflexivas se da la *dualidad plural*. El mundo no ha perdido su riqueza y variedad infinita, pero ha encontrado el *principio* que la produce y regenera. El comparar comienza siendo una relación exterior ya que le es indiferente a los diversos, ellos valen inmediatamente como diferentes. Pero cuando el comparar explicita la relación entre sus operaciones, se torna una actividad inmanente, donde los diferenciados no son otros en general, sino que cada uno está enfrentado a *su* otro. El paso de la diversidad a la oposición es el paso de la transcendencia o exterioridad a la inmanencia, de la diferencia inmediata a la diferencia *esencial*.

Resulta curioso que esta misma distinción hegeliana entre oposición y diversidad es la que traza Deleuze, al comienzo del quinto capítulo de DR, entre la diferencia y lo diverso. "La

diferencia no es lo diverso. Lo diverso es dado. Pero la diferencia es aquello por lo que lo dado es dado. Es aquello por lo que lo dado es dado como diverso" (DR 333). Para Hegel la oposición es la diferencia por la cual la diversidad se produce y es dada como tal.

1.1.2. Éxtasis conceptual

No obstante, hay un punto en el que Deleuze pareciera tener razón. Hegel muestra que la diferencia es empujada hasta la oposición y la contradicción. Pero ¿no es la contradicción solo el aspecto fenoménico de la diferencia? Es un error pensar que lo que Hegel tenga para decir de la diferencia se agote en el capítulo correspondiente a las determinaciones reflexivas. La WdL no tiene que ser tomada como un diccionario filosófico o un menú de categorías que uno pueda ir a consultar *a piacere*. Tal modo abstracto de acercarse a una obra filosófica es indicio de una falta completa de formación cultural y más aún de pensamiento filosófico. El discurso hegeliano es un perpetuo flujo y reflujo que se acrecienta a medida que se expande, su discurrir no se deja por ello atrapar en categorías estáticas, sino que avanza precisamente destruyendo las formas que pretenden petrificarlo.

Al comenzar el Capítulo Cuarto, reconstruiremos la interpretación que hace Butler sobre el lenguaje hegeliano. Por el momento destaquemos que todo el movimiento de la lógica objetiva (las dos primeras partes de la WdL) tiene por meta alcanzar el concepto (*Begriff*), por lo que todas las determinaciones del ser y de la esencia hallan en el concepto su verdad. No obstante, como ha indicado Butler desde fines de la década del 90, este movimiento, habitual en las obras de Hegel, no es lineal ni simplemente teleológico. "The *Phenomenology*, for instance, operates according to a temporality that is irreducible to teleology" (Butler 2000c 172). Esto mismo vale aún mucho más respecto a la temporalidad propia del concepto en la WdL, tal como indicamos más arriba (*cf.* PPE xvi).

El concepto se genera a partir del ser y la esencia, ellos son según la expresión de Hegel su *exposición genética* (*cf.* LB 5) y por tanto son también ya el concepto, pero en una forma diferente. El ser es el "*concepto en sí"*, la esencia es "la *apariencia* del concepto", su aspecto fenoménico; solo la lógica subjetiva es la exposición del "concepto *en* y *para sí"* (*cf.* Hegel 2011 104). No obstante, esto no debe interpretarse como una simple evolución desde un estadio potencial implícito, ya que la clave reside en que *el ser y la esencia solo se tornan legibles como concepto de manera retroactiva*. Y esto afecta al propio movimiento del concepto en y para sí, el cual se mantiene siempre abierto, ek-stático. Se trata de un círculo, sin duda, pero un círculo lo suficientemente *tortuoso* y *descentrado* para romper la destinación teleología. "The future that the Hegelian operation opens up has no guarantee of

necessary success, but it is a future, an open one, related to the infinity that preoccupies Hegel's non-teleological reflections on time" (Butler 2000c 174).

Se infiere de aquí que la diferencia, en cuanto determinación reflexiva, no es la diferencia tal como está en el concepto, esto es, en su verdad, sino solo la diferencia de la esencia o reflexión, la diferencia *esencial*, que en su forma plena es oposición y contradicción. De igual manera, la diferencia se ha presentado ya en la LS como determinidad y ser-otro, que en su expresión máxima es *infinitud*. Pero ni lo infinito ni la contradicción son todavía la diferencia tal como se muestra en su verdad, la *diferencia como diferencia*, la diferencia *conceptual* (*Begriffsunterschied*). Según Deleuze, "lo que Hegel reprocha a sus predecesores es haberse quedado en un máximo totalmente relativo, sin alcanzar el máximo absoluto de la diferencia, es decir, la contradicción, el infinito (como infinitamente grande) de la contradicción" (DR 84). Pero dentro de la filosofía hegeliana el máximo absoluto de la diferencia no es la contradicción, extremo puntiagudo (*Spitze*) solo para la reflexión, y menos aún lo infinitamente grande, sino la idea. La idea es para Hegel (también para Deleuze) la Diferencia.

> Die Idee ist selbst die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe, ab- und unterscheidet und nur insofern ewige Schöpfung, ewige Lebendigkeit und ewiger Geist ist. (*Enz.* §214 nota)[i]

Ahora bien, ¿en qué consiste más precisamente la diferencia en el concepto? Hegel expone este aspecto como el momento de la *particularidad* del concepto. "Das Allgemeine bestimmt sich, so ist es selbst das Besondere; die Bestimmtheit ist sein Unterschied; es ist nur von sich selbst unterschieden. Seine Arten sind daher nur a) das Allgemeine selbst und b) das Besondere." (LB 39) *("Lo universal se determina, así es él mismo lo particular; la determinidad es su diferencia; él está diferenciado solo de sí mismo. Por consiguiente, sus especies son a) lo universal mismo y b) lo particular")*. El concepto está des-centrado. Como especie universal se desplaza a un lado de sí mismo, siendo el otro lado él mismo como lo particular enfrentado a sí. De esta manera, lo universal se inscribe dentro de sí mismo, pero no puede atraparse más que dividiéndose, de modo que se alcanza solo como parte de sí mismo. El concepto, por tanto, está siempre desfasado de sí mismo, dislocado, alocado, desquiciado. No se trata simplemente de una identidad móvil o dinámica sino de un verdadero descentramiento o desquiciamiento. El concepto se desquicia, tuerce su eje para estar junto a sí. Esto es lo que desde la interpretación de Butler podemos denominar también el *ek-stasis*

[i] *"La idea es ella misma la dialéctica que escinde y distingue eternamente lo idéntico consigo de lo diferente, lo subjetivo de lo objetivo, lo finito de lo infinito, el alma del cuerpo, y solo en esta medida es eterna creación, eterna vitalidad y espíritu eterno."*

del concepto. Si bien Butler (*cf*. UG 285) remite al sentido etimológico dado por Heidegger a dicho término, no obstante, es el propio Hegel quien traza la equivalencia entre éxtasis y concepto en el Prólogo a la PhG (66): "und sogar bei vieler Trübheit dessen, was die *Ekstase* erzeugte, diese mißverstandene Ekstase in der Tat nichts anderes als *der reine Begriff* sein sollte" *("Pese a la mucha turbiedad de lo que engendraba el* éxtasis*, este éxtasis malentendido no debía ser, supuestamente, de hecho, otra cosa que* el concepto puro*")*. En este sentido, recordemos que para Sari Roman-Lagerspetz (*cf*. 2009 5), la noción de ek-stasis es la clave para descifrar el hegelianismo de Butler. Por otra parte, la referencia de Hegel al éxtasis es claramente una alusión al neoplatonismo que tanto Hegel como Deleuze tienen en alta estima y consideración. En este sentido Butler no solo alude al idealismo alemán, sino también a "earlier medieval ecstatic traditions" (UG 151).

En consecuencia, el concepto hegeliano, al igual que tiempo para Hamlet, está fuera de sus goznes. Su identidad está siempre fisurada, rota, fragmentada, pero al mismo tiempo se redobla, se pliega sobre sí, porque solo es la identidad de la diferencia de sí consigo mismo, eterno retorno de lo mismo como retorno de la diferencia. Luego de presentar esta "wahrhafte Einteilung" (LB 39) *("auténtica división")* del concepto Hegel aclara lo siguiente:

> Wie sich der Unterschied hier zeigt, ist er in seinem Begriffe und damit in seiner Wahrheit. Aller frühere Unterschied hat diese Einheit im Begriffe. Wie er unmittelbarer Unterschied im Sein ist, ist er als die *Grenze* eines *Anderen*; wie er in der Reflexion ist, ist er relativer, gesetzt als sich auf sein Anderes wesentlich beziehend; hier beginnt somit die Einheit des Begriffs *gesetzt* zu werden; aber zunächst ist sie nur der *Schein* an einem Anderen. (40)[i]

Hay por tanto tres tipos de diferencias: 1) la diferencia inmediata en el ser como *límite* de un otro, 2) la diferencia *relativa* en la reflexión como referencia esencial a su opuesto, y 3) la diferencia en el concepto como particularización de lo universal. Pero es evidente que las dos primeras son solo máximos relativos de la diferencia y solo la tercera, el ek-stático diferir de sí mismo, es el máximo absoluto de la diferencia. Hegel lo dice expresamente: "Es ist aber gerade die Natur des Allgemeinen, ein solches Einfaches zu sein, welches durch die absolute Negativität den höchsten Unterschied und Bestimmtheit *in sich* enthält" (34) *("Pero precisamente la naturaleza de lo universal es ser un tal simple, el cual a través de la absoluta negatividad contiene* dentro de sí *la suprema diferencia y determinidad")*. El concepto es la suprema diferencia. Deleuze no tenía más que seguir leyendo la WdL para encontrar lo que buscaba: una ontología de la diferencia liberada de la contradicción.

[i] *"Tal como se muestra aquí la diferencia, ella está dentro de su concepto y con ello dentro de su verdad. Toda diferencia anterior tiene dentro del concepto esta unidad. Tal como ella es diferencia inmediata dentro del ser, está como el* límite *de un* otro*; tal como ella es dentro de la reflexión, es diferencia relativa, asentada como refiriéndose esencialmente hacia su otro; aquí comienza por ende a ser* asentada *la unidad del concepto; pero por lo pronto esta unidad es solo la* apariencia *en un otro."*

Butler tiene razón cuando en el Prefacio de 1998 a la reedición de su tesis doctoral señala que la diferencia en Hegel es malinterpretada por los teóricos franceses de mediados del siglo XX. La diferencia, decía, "is not resolved into identity" (PPE xxi). Pero este señalamiento modifica lo que la propia Butler sostenía en el capítulo final de su tesis. Los contrastes que trazaba entre las dialécticas de Hegel y Foucault se desdibujan. El juego de inversiones en Hegel no retorna teleológicamente a la unidad del fundamento por medio de la contradicción sino que, similar a la dialéctica foucaultiana, produce efectos inesperados, una proliferación y multiplicación que no tiene cierre definitivo. En este sentido, Hegel significa para Butler "the modern source of the understanding of Otherness" (UG 240).

1.1.3. La contradicción hipostaseada

Es necesario que insistamos en esta cuestión. La lógica hegeliana no es una lógica de la contradicción, si con ello se quiere destacar su rasgo principal, sino una lógica del concepto, la cual en su desarrollo pleno o realización es una lógica de la proliferación o de las multiplicidades. Algo de esto entrevió Adorno mediante su apropiación del concepto benjaminiano de *constelación*, pero también al rebajar la contradicción a la forma en la que aparece lo no-idéntico bajo el primado de la identidad. "El concepto de contradicción no puede ser hipostasiado, es decir, no es el concepto clave para la dialéctica como tampoco ningún otro concepto singular lo es" (Adorno 2013 125).

También Butler, apoyándose en la teoría de Austin sobre los actos de habla, desplaza esta excesiva sobrevaloración de la contradicción. *Excitable Speech* tiene como epígrafe dos citas de Austin, la segunda de las cuales dice: "there are more ways of outraging speech than contradiction merely" (Austin 1962 48, citado también por Butler 1997b 1). Por lo tanto, para Butler la contradicción no el único recurso, ni el más importante, para subvertir el lenguaje produciendo efectos inesperados, lo que llama también la "performative surprise" (GT xxvi).

Por su parte, Hegel mismo ha cifrado el lugar de la contradicción dentro de las determinaciones reflexivas, es decir, en la LW y, por lo tanto, solo en el *camino* hacia el concepto. Su función es entonces abrir paso al concepto para hacer que éste *aparezca*, pero ella no puede expresar el movimiento propio del mismo.

> Die *geistreiche* Reflexion, um diese hier zu erwähnen, besteht dagegen im Auffassen und Aussprechen des Widerspruchs. Ob sie zwar den *Begriff* der Dinge und ihrer Verhältnisse nicht ausdrückt und nur Vorstellungsbestimmungen zu ihrem Material und Inhalt hat, so bringt sie dieselben in eine Beziehung, die ihren Widerspruch enthält und durch diesen *hindurch ihren Begriff scheinen* läßt. (LW 62)[i]

[i] *"La reflexión* rica en espíritu, *para mencionarla aquí, consiste por contra en aprehender y enunciar la contradicción. Aunque esta reflexión no exprese el* concepto *de las cosas y sus relaciones, y solo tenga como*

La contradicción no es entonces *expresiva* del concepto. Por lo mismo, la diversidad no es todavía la multiplicidad del concepto. Hegel llama a lo diverso la *mera* multiplicidad de la representación. Por consiguiente, en cuanto perteneciente todavía al mundo de la representación, la diferencia de lo diverso *tiene que ser* empujada hasta la oposición y contradicción para, de ese modo, *atravesar la representación* arribando así al concepto, y más aún a la idea. La contradicción es solo el paroxismo orgiástico *para la representación*, pero no para el concepto. Esto no significa que la contradicción (como el resto de determinaciones de la lógica objetiva) no siga apareciendo en la exposición del concepto como tal, pero ya no tiene otra función más que ser un signo o indicio de un movimiento que continuamente la rebasa. Así puede decirse también que el concepto *traspasa* al juicio y que éste *deviene* silogismo, que la relación de sujeto y predicado contiene una *contradicción*, etc. En cuanto el concepto asume en su simplicidad todo su proceso generativo, deja que las determinaciones del ser y la esencia se muestren también en el despliegue del mismo (*cf.* LB 52).

En síntesis, Deleuze tiene razón. La contradicción es solo la diferencia en su aspecto fenoménico, solo la diferencia en cuanto *apariencia* del concepto. La contradicción es la mirilla a través de la cual se deshace el mundo de la representación. Si por diferencia se entiende el ek-stasis del concepto en sentido butleriano, entonces es cierto que la contradicción es algo menos que la diferencia y no algo más que ella. Pero por lo mismo, Deleuze también se equivoca, ya que hace de la contradicción en Hegel “el máximo absoluto de la diferencia”, un error que arrastra de Hyppolite y que podría haber corregido de atreverse a leer la WdL por su cuenta, de manera completa y *auf Deutsch*.

En su reseña al libro de Hyppolite, Deleuze (2005 24) afirma: “Hay un punto de esta cuestión en el cual Hyppolite se muestra totalmente hegeliano: el Ser no puede ser idéntico a la diferencia más que si la diferencia se eleva a lo absoluto, es decir, a la contradicción. La diferencia especulativa es el Ser que se contradice”. Si hay algo que muestre de la manera más clara posible el alejamiento de Hyppolite respecto a Hegel es precisamente este punto que destaca Deleuze: la *hipostatización antidialéctica de la contradicción*. La diferencia especulativa no es el Ser que se contradice. Si se considera la idea, la diferencia es el Ser que *se expresa*, tal como quiere Deleuze (*cf.* 2005 25). Hegel sostiene “daβ alles Wirkliche nur insofern *ist*, als es die Idee in sich hat und sie ausdrückt” (LB 206) *("que todo lo efectivamente real* es *solo en tanto tiene a la idea dentro de sí y la expresa")*. Nuevamente, comprobamos que Deleuze no hace más que balbucear pensamientos hegelianos.

---

material y contenido suyos determinaciones de la representación, conduce a éstas hasta una referencia que contiene la contradicción de las mismas y a través de ella deja aparecer su concepto."

Lo que reiteradamente Hegel reprocha a sus predecesores (no solo a Platón y Leibniz) no es haberse quedado en un máximo totalmente relativo sin alcanzar la contradicción, sino *que no se eleven al concepto especulativo*, a la diferencia ek-stática. Ahora bien, hacer de la contradicción el motor de la dialéctica, hipostasiarla como concepto central hasta convertirla incluso a una ley, como hicieron primero Engels y luego Stalin, desvirtuando así completamente el movimiento dialéctico, es el vicio típico del marxismo aburguesado, que no sabe disolver las abstracciones con las que opera ni tampoco quiere, porque se siente seguro de sí al imponerlas como un dogma.

Pero tampoco mediante la distinción althusseriana de una contradicción simple, atribuida falsamente a Hegel (*cf.* Althusser 1967 83), y otra "sobredeterminada", se puede alcanzar el concepto como tal, la esfera de la afirmación creativa. Que la contradicción esté sobredeterminada, es más bien el testimonio de la impotencia de un pensar atrapado en el mundo de la representación. El fetiche que tienen los marxistas con la contradicción es el signo más evidente de su desconocimiento de la filosofía hegeliana, y puntualmente de la WdL, su obra central. Por lo tanto, podemos considerar que frente a tanto marxismo estéril, Deleuze rehabilita, sin saberlo, el pensamiento original de Hegel.

1.2. Los pliegues del concepto

En el apartado anterior analizamos algunos momentos de las exposición genética del concepto en cuanto génesis de lo múltiple. Debido a que el ser y la esencia son ya, de cierta manera, el concepto, la multiplicidad o proliferación se presenta también dentro de ambos: en el ser como pluralidad de lo uno, y en la esencia como diversidad de lo diferente. Pero ni la pluralidad ni la diversidad son todavía lo múltiple como tal, porque *solo el concepto en y para sí es proliferación, la auténtica multiplicidad*.

La propia etimología de la palabra multiplicidad nos lleva ya al corazón de la LB. Multiplicidad se forma con el prefijo multi- (muchos) y el verbo latino *plicare* que significa plegar, hacer pliegues. En alemán sucede lo mismo con la palabra *Mannig-faltigkeit*, el pliegue en alemán es *die Falte* (*cf.* Ferreyra 2014 160). Multi-plicidad significa entonces multi-plegacidad, plegamiento infinito, variedad de pliegues. Ahora bien, el concepto se reconoce por su movimiento, y este movimiento es, precisamente, un des-pliegue (*Ent-faltung*) o desarrollo (*Ent-wicklung*) (*cf. Enz.* §161). El concepto es entonces un rollo o pliegue infinito y su movimiento consiste en su incesante multi-plicación.

Esto es similar a la noción deleuzeana del barroco como "pliegue que va al infinito" (Deleuze 1989 11). Si bien Deleuze elabora esa noción a partir de la filosofía de Leibniz,

podríamos fácilmente trasladarla a la lógica hegeliana convirtiéndola así en una lógica barroca. Por su parte, en *The Psychic Life of Power* Butler desarrolla una noción de poder formador, según la cual el sujeto se origina por un movimiento de giro o vuelta (*turn*) sobre sí mismo. “The form this power takes is relentlessly marked by a figure of turning, a turning back upon oneself or even a turning on oneself. […] The turn appears to function as a tropological inauguration of the subject” (Butler 1997 3-4). Aunque podría pensarse que es en Foucault o Nietzsche donde se habría elaborado esta noción del poder, Butler nos retrotrae, como siempre, a Hegel. Si bien Butler no habla de pliegue (*fold*), la noción de giro, vuelta o tropo es familiar, de modo que también desde su perspectiva podemos interpretar al concepto hegeliano como pliegue.

En el presente apartado analizaremos más en detalle este movimiento tropológico a través de los momentos propios del concepto, su transformación en juicio y silogismo, hasta alcanza finalmente la esfera de la objetividad, la multiplicidad objetiva.

1.2.1. Tripicidades

El concepto es multiplicidad, pliegue infinito, primeramente por ser concreto, “[…] das *Konkrete*, die Totalität von mannigfaltigen Bestimmtheiten” (LB 64) *("[…] lo* concreto*, la totalidad de determinidades multiplegadas")*. Esta noción de concreción ha desempeñado un lugar importante dentro del marxismo tradicional, sobre todo como movimiento de lo abstracto a lo concreto. Pero ahora la dilucidaremos a partir de la WdL.

Lo concreto para Hegel es lo plegado infinitamente, el multi-pliegue. Ahora bien, es necesario hacer una distinción, ya que Hegel habla también de “das Konkrete der Reflexion” (69) *("lo concreto de la reflexión")*, e incluso de lo concreto en la esfera del ser; pero no se trata de la misma concreción. Como simple unidad de *muchas* determinidades, ya habría que considerar concreta a la existencia (*Dasein*). “Das Dasein ist bestimmtes Sein, ein *konkretes*; es tun sich daher sogleich mehrere Bestimmungen, unterschiedene Verhältnisse seiner Momente an ihm auf” (LS 104) *("La existencia es un ser determinado, un* concreto*; por consiguiente se abren en ella a la vez muchas determinaciones, diferentes relaciones de sus momentos")*. El devenir como paso inmediato del ser en la nada y la nada en el ser es todavía abstracto, pero el devenir de la existencia, la mutación (*Veränderung*), es “ein bereits *konkret* gewordenes Werden” (111) *("un devenir que ha devenido ya* concreto*")*.

En general, podría decirse que cualquier otra determinidad que no sea el ser o la nada puras son algo ya concreto (*cf.* 92). Pero el concepto es concreto por la forma tropológica en que pliega sus determinidades. El concepto es simple y a la vez “*das Reichste in sich selbst*”

(LB 34) *("*lo más rico dentro de sí mismo*")*, porque reúne todas las determinaciones anteriores que le dieron origen, su propia génesis lógica. Pero esta riqueza del concepto no se reduce a una simple diferencia de grado, a una acumulación cuantitativa, en el sentido de que el concepto sea *más* concreto que la reflexión, y ésta *más* que las categorías del ser, por el solo hecho de llevar dentro de sí *más* determinidades. Riqueza implica reelaboración, integración, asumir como momento lo que se presentaba de manera aislada o abstracta.

La multiplegacidad propia del concepto, su concreción, se reconoce por su movimiento: el desarrollo o des-pliegue. El concepto es pliegue, pliegue infinito, no solo por asumir como momentos suyos al ser y la esencia, sino principalmente debido a que sus propias determinaciones: universalidad, particularidad y singularidad, son ellas mismas el pliegue que el concepto mismo es. Dice Hegel: "der Begriff […] ist *Totalität*, indem *jedes* der Momente *das Ganze* ist, das *er* ist" (*Enz*. §160) *("El concepto […] es* totalidad, *ya que* cada uno *de los momentos es* el todo *que el concepto* es*")*, y un poco más abajo: "jedes Moment des Begriffs ist selbst der ganze Begriff" (§163 nota) *("cada momento del concepto es él mismo el concepto entero")*. Esto es lo que suelo llamar, no sin cierta gracia, la *mamushka* del concepto. Ninguna otra determinidad de la WdL tiene esta característica, y cuando la adquiere es porque ha sido elevada a su concepto. El concepto se pliega y tuerce sobre sí mismo, es el pliegue que va al infinito.

La mamushka, que cada determinidad del concepto sea ella misma el concepto total, es entonces la forma propia de su movimiento conceptual. Por consiguiente, el concepto no presenta sus determinaciones como referidas abstractamente a sí mismas, subsistiendo por sí o *traspasando* inmediatamente a su otra, tal como sucede con las categorías del ser. Pero tampoco se trata ya de mostrar simplemente que cada determinación *aparece* dentro de su otra en un juego dual de reflejos mutuos, tal como en la lógica de la esencia (*cf.* LS 117-8). Las determinidades del concepto conforman más bien una *tríada* que se pliega sobre sí en cada término de la misma. Por ello Hegel remarca varias veces que no es posible hablar de una determinación del concepto sin referir al mismo tiempo a las otras dos. No obstante, la diferencia entre las mismas solo puede residir en cuál de ellas sea en cada caso la predominante.

Bajo la determinación de la universalidad los tres momentos del concepto están bajo su unidad simple; en la particularidad comienza a expresarse la diferencia entre los mismos, primeramente entre lo universal y lo particular, el ek-stásis del concepto. Pero es la singularidad la afirmación plena de la diferencia, donde los tres momentos del concepto se distinguen a la vez que confluyen en su unidad. "In der Einzelheit ist jenes wahre Verhältins,

die *Untrennbarkeit* der Begriffsbestimmungen, *gesetzt*" (LB 55) *("Dentro de la singularidad aquella verdadera relación, la* inseparabilidad *de las determinaciones conceptuales, está* asentada*")*. Por consiguiente, en lo singular el concepto se revela como triplicidad, es decir, como la totalidad de sus tres momentos.

Esta implicación recíproca o repliegue mutuo de los momentos del concepto tiene, como la propia noción de ek-stasis, un origen neoplatónico (alejandrino) y Hegel lo atribuye propiamente al pensamiento de Proclo. En los *Elementos de teología* Proclo sostiene que Ser, Vida e Intelecto constituyen una *tríada de tríadas*, donde cada término es la totalidad de los tres bajo la forma predominante de uno de ellos.

> Todo está en todo, pero en cada cosa según su naturaleza: en efecto, en el Ser está la vida y el intelecto, en la Vida el ser y el pensar, en el Intelecto el ser y el vivir, pero todas las cosas en un caso están según la naturaleza del Intelecto, en el otro según la naturaleza de la Vida, y en el otro según la naturaleza del Ser. (Proclo 2017 92)

Con tal pensamiento Hegel (*cf.* W19 488) considera que la filosofía antigua ha llegado a su cumbre, alcanzando la idea en su máxima concreción. De aquí que Feuerbach, inteligente lector y discípulo de Hegel, haya caracterizado la filosofía de su maestro en relación a Proclo y no a Aristóteles.

> Hegel ist nicht der »deutsche oder christliche Aristoteles« – er ist der deutsche *Proklus*. Die »*absolute Philosophie*« ist die *wiedergeborene alexandrinische Philosophie*. Nach Hegels ausdrücklicher Bestimmung ist nicht die aristotelische, überhaupt altheidnische, sondern die alexandrinische Philosophie die absolute […] Philosophie. (Feuerbach 1997 73)[i]

En el concepto comienza a revelarse, por tanto, la naturaleza (neoplatónica) del tercer momento de "das *Logische*" (*Enz*. §79) *("lo* lógico*")*, lo propiamente especulativo o racional-positivo. "Der *Begriff* ist von dieser Seite zunächst überhaupt als das *Dritte* zum *Sein* und *Wesen*, zum *Unmittelbaren* und zur *Reflexion* anzusehen." (LB 5) *("De este lado, por lo pronto, hay que ver en general al* concepto *como lo* tercero *con respecto a* ser *y* esencia, *con respecto a la* inmediatez *y a la* reflexión*")*. El concepto es así la genuina *triplicidad* que ha surgido como la verdad de la *unidad inmediata* del ser y las *dualidades reflexivas* de la esencia. Si el concepto es lo tercero, sus determinaciones conforman también una tríada: universalidad, particularidad y singularidad.

Ahora bien, desde la lectura butleriana que estamos elaborando, esta tríada del concepto tiene que interpretarse como la matriz elemental que produce o crea incesantemente las multiplicidades. Así como en la dialéctica foucaultiana "the constant inversion of opposites

[i] *"Hegel no es «el Aristóteles alemán o cristiano» – él es el* Proclo *alemán. La* «filosofía absoluta» *es la* filosofía alejandrina renacida. *Según expresa determinación de Hegel, la filosofía […] absoluta no es la aristotélica, la antigua filosofía pagana en general, sino la filosofía alejandrina."*

leads not to a reconciliation in unity, but to a proliferation of oppositions which come to undermine the hegemony of binary opposition itself" (SD 225), así también es en el concepto hegeliano donde finalmente estallan las dicotomías propias de la lógica objetiva, tanto las del ser como de la esencia.

Puntualmente Butler aborda la triplicidad hegeliana en su crítica al psicoanálisis relacional de Jessica Benjamin. Por una parte, Butler celebra que en la elaboración de un psicoanálisis no heterosexista Benjamin se desplace de una relación diádica de complementariedad hacia una triangulación no edípica ni falocéntrica. No obstante, Butler se pregunta: "What is the third term in relation to which the dyad is constituted?" (UG 134-5).

Benjamin recurre a cierta noción hegeliana de reconocimiento para pensar el tercero como ideal normativo que regula las relaciones intersubjetivas, lo cual se pone en práctica en el espacio terapéutico. Dice Benjamin: "outside the mental control of either partner we find a site of mediation, the music of the third to which both attune" (citado por Bulter UG 135). Aunque, bajo la influencia levinaseana, Benjamin convierta el tercero en un ideal de transcendencia, "el Otro del Otro" irrepresentable, sigue concibiéndolo como una resolución armoniosa de los conflictos, la música del diálogo conciliador. De esta manera, se filtra en el discurso de Benjamin la famosa síntesis de los opuestos, quintaesencia de la dialéctica marxista ortodoxa, falsamente atribuida a Hegel. Pero Butler, en cambio, que siempre se muestra alerta y lúcida frente a las tergiversaciones caricaturescas de la filosofía hegeliana, defiende a partir de la concepción ek-stática del yo "a different Hegel from the one found in Benjamin's work" (UG 148).

Como hegeliana, Butler no renuncia a la triplicidad, a la triangularidad de las relaciones interpersonales, pero tampoco se deja seducir por la música pseudo-hegeliana de Benjamin. "the relationship cannot be understood apart from its reference to the third, and the third cannot be easily described as the «process» of the relationship itself" (140). Benjamin pretende resguardar a la díada de su inminente destrucción a través de la práctica comunicativa del diálogo, "a dialogue", interpreta Butler, "that sustains tension as a «goal in itself,» a teleological movement, in other words, where the overcoming of destruction is the final end" (147). Para romper el hechizo de esta unidad teleológica, Butler recupera la estructura ek-stática del sujeto hegeliano, el cual siempre está en riesgo, abierto a la relación constitutiva con el Otro que lo transforma sin garantías ni futuro predecible.

> In my view, Hegel has given us an ek-static notion of the self, one which is, of necessity, outside itself, not self-identical, differentiated from the start. It is the self over here who considers its reflection over there, but it is equally over there, reflected, and reflecting. Its ontology is precisely to be divided and spanned in irrecoverable ways. Indeed, whatever

> self emerges in the course of the *Phenomenology of the Spirit* is always at a temporal remove from its former appearance; it is transformed through its encounter with alterity, not in order to return to itself, but to become a self it never was. Difference casts it forth into an irreversible future. (148)

A partir de esta ontología de la diferencia, de la división o partición que se expande continuamente sin posibilidad de retorno, Butler elabora su noción de triplicidad. El tercero no es sin más el simple proceso entre dos, la relación misma, pero tampoco es una síntesis armoniosa, real o ideal, en la que el conflicto se resuelva. El tercero es la expansión incesante que arroja al yo fuera de sí mismo, produciendo múltiples identificaciones que hacen estallar la hegemonía del binarismo heterosexual. “Indeed, as the triangulation begins in which heterosexuality is transmuted into homosociality, the identifications proliferate with precisely the complexity that the usual Lacanian positions either rule out or describe as pathology.” (140). Es esta proliferación de identificaciones, en su com-plejidad o com-plicación, es decir, es su plegabilidad infinita, la que caracteriza para Butler la triangulación de las relaciones interpersonales, la triplicidad que configura la multiplicidad del “nosotros” en la que el yo se disemina. En consecuencia, *lo tercero es lo múltiple como tal*.

Estas ideas que Butler elabora a partir de su lectura de la PhG, permiten aclarar la naturaleza del concepto hegeliano. El propio Hegel indica “daβ, um das zu erkennen, was der *Begriff* sei, an die Natur des *Ich* erinnert wird” (LB 15) *("que, para conocer lo que es el* concepto*, hay que acordarse de la naturaleza del* yo*")*. En primer lugar, la división del yo, su pérdida de sí mismo, corresponde al momento de la particularidad, esa autentica división por la cual el concepto está siempre des-centrado. Como especie universal el concepto se desplaza a un lado de sí mismo, siendo el otro lado él mismo como lo particular enfrentado a sí. Ambas especies están coordinadas entre sí y a la vez subordinadas a la universalidad genérica (*cf.* 39). Lo universal se inscribe dentro de sí mismo y de ese modo se desquicia, tuerce su eje para estar junto a sí mismo. Esta paradójica diferencia ek-stática del concepto hace estallar finalmente la dualidad interna entre universal y particular, lo que para Hegel queda asentado en el momento de la singularidad. Lo tercero que Jessica Benjamin hipostasea como armonía conciliadora es, más bien, desde una lectura butleriana del concepto, la *proliferación incesante de singularidades*.

“Die Einzelheit aber ist als diese Negativität die bestimmte Bestimmtheit, das *Unterscheiden* als solches” (LB 56) *("La singularidad es, no obstante, en cuanto esta negatividad, la determinidad determinada, el* diferenciar *como tal")*. Es en la singularidad donde Deleuze debiera haber buscado el máximo absoluto de la diferencia. La singularidad es la diferencia en su verdad, elevada a su concepto. Por ello la lógica hegeliana no encuentra su

genuina expresión en una lógica contradictoria, sino en la paradoja de las singularidades, el pliegue que va al infinito, lo múltiple como tal.

Ahora bien, lo singular tiene para Hegel una doble significación: “Die Einzelheit ist aber nicht nur die Rückkehr des Begriffes in sich selbst, sondern unmittelbar sein Verlust” (*ídem*) *("La singularidad, sin embargo, no solo es el retorno del concepto dentro de sí mismo, sino inmediatamente su pérdida")*. Como retorno lo singular es la unidad de lo universal y particular, pero en cuanto pérdida es la realización del concepto, su diseminación o multiplicación. Tal como sostenía Butler respecto al sujeto de la PhG, “the moment of its «resolution» is finally indistinguishable from the moment of its dispersion” (PPE xxi). Resolución y dispersión, retorno y pérdida se dan conjuntamente. Esta ambigüedad constitutiva define el movimiento ek-stático del concepto hegeliano, movimiento que no puede ser expresado ya mediante contradicciones (simples o sobredeterminadas) o cualquier otra determinación reflexiva. Por lo tanto, *lo múltiple del concepto son las singularidades*.

Esta multiplicidad de lo singular no es la pluralidad (*Vielheit*). Hegel vuelve a insistir en ello. “Sie [die Unterschieden G.C.] sind ferner nicht bloβ *seiende* Einzelne gegeneinander; solche Vielheit gehört dem Sein an” (LB 57) *("Ellos [los diferenciados G.C.] no son singulares que meramente* están siendo *unos frente a otros; tal pluralidad pertenece al ser")*. Pero tampoco se trata de la diversidad de especies particulares. La génesis *real* de la multiplicidad, es decir, la *proliferación*, hay que entenderla desde el movimiento propio del concepto. Esto implica que, aun cuando la singularidad constituya la pérdida de la unidad del concepto, lo universal se conserva como momento referido a ella. Para el pensar representativo esta universalidad es solo lo *común* (*das Gemeinschafliche*) entre muchos singulares que se presuponen indiferentes recíprocamente. “Die niedrigste Vorstellung, welche man vom Allgemeinen haben kann, wie es in der Beziehung auf das Einzelne ist, ist dies äußerliche Verhältnis desselben als eines bloß *Gemeinschaftlichen*” (56) *("La más baja representación que se puede tener de lo universal, tal como él está dentro de la referencia a lo singular, es esta relación exterior del universal mismo como de un algo meramente* común*")*. Pero desde la inmanencia del concepto, la universalidad de los singulares es precisamente el poder que los produce. “*es [das Allgemeine G.C.] ist schöpferische Macht* als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht” (38) *("*Él [lo universal G.C.] es poder creativo *como la absoluta negatividad que se refiere a sí misma")*. En este sentido, y siguiendo la lectura de Butler, la noción foucaultiana del poder *productivo* se muestra deudora de la lógica hegeliana del concepto.

La creación es la actividad propia de lo universal *en* lo singular. Crear es proliferar, es producir singularidades, es fijar las diferencias del concepto por las cuales ellas se vuelven multiplicidades autosuficientes. La diferencia máxima no es, por tanto, la oposición o contradicción, sino lo múltiple de las singularidades, la proliferación del concepto.

"Das isolierte *Bestehen* des Endlichen, das sich früher als sein Fürsichsein, auch als Dingheit, als Substanz bestimmte, ist in seiner Wahrheit die Allgemeinheit, mit welcher Form der unendliche Begriff seine Unterschiede bekleidet" (*ídem*) *("El* subsistir *aislado de lo finito, el cual se determinó anteriormente como su ser-para-sí, también como coseidad, como sustancia, es dentro de su verdad la universalidad, forma con la cual el concepto infinito reviste sus diferencias")*. En este pasaje se rememora otras formas de producción de multitudes: (a) el ser-para-sí que en cuanto repulsión de lo uno es pluralidad, (b) las existencias fenoménicas y luego (c) las coseidades que brotan del fundamento y, por último, (d) las sustancias que en cuanto reales son causas que producen una variedad de efectos. En el ser el devenir productivo es la repulsión, en la esencia el poner o asentar productivo es primeramente un brotar (*Hervorgang*) desde el fundamento y luego, más concretamente, una relación de causalidad. Pero en el concepto el desarrollo o despliegue productivo es inmediatamente *creación (Schöpfung)*. Crear es darle subsistencia a lo finito, es producir singularidades, devenir multiplicidad. Crear es *proliferar* atravesando los binarismos.

En la exposición del ser-para-sí se presentaba lo *uno plural* (*vieles Eins*), lo uno que deviene muchos; en las determinaciones reflexivas la diversidad traspasa a oposición, pero en cuanto dualidad entre fundamento y fundado ella misma está pluralizada en cada existente o en cada cosa; la esencia es así la *díada plural*. Pero en lo singular arribamos a la *tríada plural*, el plural plural, la auténtica multiplicidad: la proliferación. El concepto es lo tercero, y lo tercero es multiplicidad. Desde esta interpretación bulteriana de Hegel *la tríada del concepto es el núcleo generativo de lo múltiple como tal*.

A una conclusión similar llega también Charles Sanders Peirce, el cual, no por casualidad, en su madurez consideraba su filosofía "una variedad del hegelianismo" (Perice 2012 202). Primeramente, desde una perspectiva todavía cuantitativa y por ende abstracta, la terceridad para Peirce (1997 208) da cuenta de la pluralidad ya que "cualquier número, aunque sea grande, puede ser construido de tríadas, y por consiguiente ninguna idea puede ser implicada en tal número, radicalmente diferente de la idea de tres". Sin embargo, Peirce no se queda en ese nivel meramente cuantitativo, sino que extiende la tríada a cualquier otro tipo de relación lógica. De aquí que reduzca a tres el número de categorías universales, siendo la terceridad, igual que para Hegel, la *mediación*.

> El análisis mostrará que cada relación tetrádica, pentádica, o de un número mayor de correlativos no es nada más que un compuesto de relaciones triádicas. Por consiguiente no sorprende encontrar que, más allá de los tres elementos de primeridad, alteridad y terceridad, no se puede encontrar otra cosa en el fenómeno. (Peirce 1997 196)

Por su parte, Gilles Deleuze, aparentemente más hostil al hegelianismo debido a la influencia de Hyppolite, está sin embargo con su concepción de la multiplicidad aún más próximo a Hegel que Peirce. En primer lugar, Deleuze comienza reconociendo que la multiplicidad no puede reducirse a la pluralidad cuantitativa.

> Es probable que una multiplicidad no se defina por el número de sus términos. Siempre se puede añadir un 3º a un 2º, un 4º a un 3º, etc., sin que por ello uno escape al dualismo, puesto que los elementos de un conjunto cualquiera pueden relacionarse con una sucesión de opciones a su vez binarias (Deleuze y Parnet 1980 41).

El ataque está referido principalmente a los lingüistas y sus acostumbradas clasificaciones dicotómicas. Es en este contexto que se introduce lo tercero:

> No son los elementos ni los conjuntos los que definen la multiplicidad. Lo que la define es el Y, el Y como algo que ocurre *entre* los elementos o entre los conjuntos. Y, Y, Y, el tartamudeo. Y aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro, sino que constituye precisamente la multiplicidad (*ídem*).

La Y es la mediación, el "entre", la terceridad. Aun cuando la pluralidad se reduzca a una dualidad, siempre habrá un tercero que escapa al dualismo generando precisamente la multiplicidad. Lo tercero, la Y, es por tanto la génesis de lo múltiple como tal. Como en Hegel, *lo tercero es la multiplicidad*.

De esta manera comprobamos cómo la herencia del hegelianismo se proyecta en el siglo XIX y XX, en uno y en otro continente. Pero aún más, de la mano de Butler, el hegelianismo penetra también en el siglo XXI. Como ya afirmara Jean-Luc Nancy (2005 9) al comenzar su libro sobre Hegel: "Hegel es el pensador que inaugura el mundo contemporáneo. Toda su obra está penetrada y motivada por la conciencia y por la emoción de tener que habérselas con una inflexión decisiva en el curso del mundo, y por lo tanto en el curso de la filosofía". No solo la filosofía, sino el *mundo* contemporáneo, *nuestro* mundo, tiene su configuración en Hegel.

1.2.2. La partición originaria

Las singularidades son, por tanto, la auténtica multiplicidad, la proliferación del concepto. Destaquemos nuevamente la ambigüedad constitutiva de lo singular: ser tanto el retorno como la pérdida del concepto. Si bien lo singular es lo tercero, no es por ello la síntesis que imaginan los marxistas ortodoxos y sus críticos anti-hegelianos. No hay cierre definitivo porque, la resolución es al mismo tiempo dispersión y pérdida.

En su lectura de la figura emblemática de Antígona, Butler realiza una serie de críticas a la interpretación de Hegel de la misma contenida en la PhG y luego en los GLR. No obstante, todo el comentario de Butler sobre la tragedia de Sófocles se orienta a la vez por una cita de Hegel extraída de sus *Vorlesungen über die Ästhetik* (en adelante =*Ästhetik*) que Butler coloca como epígrafe a su libro *Antigone's Claim* (en adelante =AC) publicado en el 2000. La cita se refiere a la relación entre Antígona y Creonte, y dice: "sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen, was zum Kreise ihres eigenen Daseins gehört" (W15 549) (*"ellos están amarrados y quebrados en aquello mismo que pertenece al círculo de su propia existencia")*. El epígrafe en inglés dice: "*They are gripped and schattered by something intrinsic to their own being* — Hegel, *Aesthetics*" (AC xi).

A partir de esta idea, Butler sostiene que entre Antígona y Creonte, y en general entre todas las dicotomías que se organizan en torno a ellos, hay una relación más esencial que la simple oposición, un entrecruzamiento inmanente, un quiasmo dice Butler, que a la vez que los mantiene enlazados los destroza. "To the extent that the two figures, Creon and Antigone, are chiasmically related, it appears that there is no easy separation between the two" (Butler 2000a 6). Este doble aspecto, que vincula y destroza al mismo tiempo, es la misma ambigüedad constitutiva que expresa la singularidad del concepto hegeliano.

En este sentido, Hegel considera que a través de lo singular el concepto deviene "*außer sich* und tritt in Wirklichkeit" (LB 56) *("*fuera de sí *y pasa a la realidad efectiva")*. El concepto se deshace por tanto en su realización y retorno. Así como no hay síntesis ni resolución entre Antígona y Creonte, el concepto en su retorno se pierde y exterioriza, diseminándose en una multiplicidad de singularidades. Ahora bien, esto no significa sin más que el concepto desaparezca. En cuanto poder creativo o productivo, el concepto se regenera también a sí mismo dando lugar a nuevas e impredecibles formas lógicas, las cuales despliegan su pliegue infinito. De esta manera, el paso del concepto a la realidad efectiva da surgimiento al juicio, que es por ello "die nächste *Realisierung* des Begriffs" (58) *("la más próxima* realización *del concepto")*. El socavamiento de las oposiciones a través de la triangulación de los momentos del concepto, empuja a éste incesantemente hacia un futuro impredecible. En la Segunda Parte intentaremos mostrar este mismo movimiento creativo en el despliegue de las formas económicas de DK.

En el juicio la auténtica división del concepto en universal y particular, su continuo desfasaje respecto a sí mismo, se expresa en la diferencia entre sujeto y predicado. El juicio constituye así "die wahrhafte *Besonderheit* des Begriffs" (*Enz*. §166 nota) *("la auténtica* particularidad *del concepto")*. El juicio enfrenta y contrapone los momentos del concepto,

explicita su discordia consigo mismo, y de esa manera hace resaltar la unidad como referencia inmanente, aunque todavía inmediata, entre ellos: la cópula.

Hegel evoca la etimología de la palabra juicio, *Urteil*, la cual en alemán se compone del prefijo *Ur-*, originario, y la raíz *-teil*, parte. Juicio sería así "das *ursprüngliche Teilung* des *Begriffes*" (LB 63) *("la* partición originaria *del* concepto*")*. En esa partición radica la nueva determinación hegeliana de la esencia del juicio. Ahora bien, si la partición es originaria, entonces no hay que entender el paso del concepto al juicio como si se diera primeramente algo compacto, simple, indiferenciado, idéntico a sí, que luego es roto, quebrado, dividido, por una acción exterior. En cuanto juicio, el concepto quiebra su propia hendidura interna afirmando su diferencia. *El juicio es la diferencia de lo que en sí mismo difiere de sí*. La cópula es ahora esa partición de las diferencias del concepto, lo que las hace circular y las conecta unas con otras. En ello consiste el discurrir del propio discurso filosófico, hecho fundamentalmente de juicios, es decir, de particiones en las que el concepto se deshace, pero al mismo tiempo entreteje sus diferencias.

Hegel reserva el verbo *dirimieren* traído del latín y su correspondiente sustantivación *Diremtion* para expresar el desquiciamiento del concepto, su quiebre o partición originaria. "Weil er [der Begriff G.C.] die absolute Negativität ist, so dirimiert er sich und setzt als das *Negative* oder als das *Andere* seiner selbst" (LB 31) *("Debido a que él [el concepto G.C.] es la negatividad absoluta, se dirime entonces y se pone como lo* negativo *o como lo* otro *de sí mismo")*. "Das Urteil ist die Diremtion des Begriffs durch sich selbst" (60) *("El juicio es el dirimir del concepto a través de sí mismo")*. Solo en la LB utiliza Hegel este verbo.

A partir de esta nueva determinación de la esencia del juicio, Hegel critica el modo tradicional de definir al juicio como "*Verbindung zweier Begriffe*" (61) *("*vinculación de dos conceptos*")*. Esta definición no sólo es deficiente porque en un juicio disyuntivo, por ejemplo, hay más de dos términos vinculados, sino principalmente porque no son conceptos, en su sentido propio, los que se relacionan sino sólo representaciones subjetivas. La cópula, por tanto, expresada en la palabra 'vinculación', queda relegada a una función completamente extrínseca sin referencia a la unidad originaria del concepto. De esta manera, sujeto y predicado son considerados como subsistentes por sí, indiferentes uno a otro como también a su relación.

Un crítica semejante había dado ya Kant en su *Kritik der reinen Vernunft* (en adelante =KrV). En el §19 de la segunda edición, comienza diciendo Kant: "Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einen Urteile überhaupt geben, befriedigen können: es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen"

(KrV B140) *("Nunca he podido quedar satisfecho con la aclaración que dan los lógicos sobre un juicio en general; éste es, como dicen ellos, la representación de una relación entre dos conceptos")*. Y más abajo da Kant la nueva definición del juicio: "so finde ich, daß ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur *objektiven* Einheit der Apperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen *ist* in denselben, […]" (*ídem*) *("así encuentro que un juicio no es nada más que la manera de llevar conocimiento dados a la unidad* objetiva *de la apercepción. A esto apunta en ellos la palabra relacional* es*, [...]")*. Esta unidad trascendental de la autoconciencia es lo que para Hegel constituye la esencia del concepto (*cf.* LB 13). Sin embargo, Kant continúa sirviéndose de la definición tradicional del juicio porque, como ha explicado Heidegger (*cf.* 2009 197), no la considera falsa sino sólo insuficiente aunque correcta. Según Hegel, es a partir de Kant que la esencia del pensar comienza a transformarse, lo que implica a la vez, llevado hasta sus últimas consecuencias, una reelaboración completa de la lógica como ciencia del pensamiento objetivo.

El juicio dirime por tanto al concepto en diversas especies particulares y múltiples singularidades. En este sentido, podría surgir la pregunta por la *totalidad*, esto es, si la división *agota* la universalidad del concepto, o más bien, ésta permanece siempre abierta, incompleta, infinita. La totalidad es otra de las nociones comúnmente asociada a la dialéctica hegeliana y que el discurso marxista ortodoxo ha potenciado hasta el hartazgo. Ya en 1923 uno de los ensayos de *Geschichte und Klassenbewußtsein* comenzaba señalando:

> Nicht die Vorherrschaft der ökonomischen Motive in der Geschichtserklärung unterscheidet entscheidend den Marxismus von der bürgerlichen Wissenschaft, sondern der Gesichtspunkt der Totalität. Die Kategorie der Totalität, die allseitige, bestimmende Herrschaft des Ganzen über die Teile ist das Wesen der Methode, die Marx von Hegel übernommen und originell zur Grundlage einer ganz neuen Wissenschaft umgestaltet hat. (Lukács 1977 199)[i]

Pero ¿hasta qué punto se trata de una noción hegeliana? ¿Y qué hay que entender por 'totalidad' en Hegel? Habíamos indicado más arriba que, siguiendo la lectura propuesta por Nancy en su libro *Hegel. L'inquiétude du négatif*, Butler reniega de la noción de totalidad para pensar la dialéctica hegeliana. En dicho libro Nancy (2005 34) sostiene, por ejemplo, que "con Hegel, la filosofía no se propone representar el Todo, ni fundarlo, sino que es la tarea de abrir la totalidad de la relación para sí misma tal como se abre en cada cosa, y como se abre, cada vez, aquí y ahora". Esta totalidad abierta, fragmentada, pero viviente en cuanto relación para sí misma, es el punto de vista propiamente hegeliano.

[i] *"No es el predominio de los motivos económicos en la explicación histórica lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa, sino el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx ha adoptado de Hegel y reconfigurado de manera original para hacer la base fundamental de una ciencia completamente nueva."*

Esto se corrobora precisamente en la dialéctica del juicio. Como género el concepto se disemina en diversas especies, lo que constituye su particularización, pero no se agota nunca en ellas ya que siempre puede agregarse una especie más. Hegel menciona el caso del paragayo: “ob z.B. zu den 67 Arten von Papageien noch ein Dutzend weiter aufgefunden werden, ist für die Erschöpfung der Gattung gleichgültig” (LB 261) *("si, por ejemplo, además de las 67 especies de papagayos son aún descubiertas una docena más, para el agotamiento del concepto es indiferente")*.

Ahora bien, esta exigencia de agotamiento o división exhaustiva no proviene del concepto mismo, sino solo de su apariencia (*Schein*), es decir, del modo en que el concepto se muestra a la reflexión primeramente externa. Esta apariencia es precisamente la totalidad como acabamiento o completud, el todo cerrado y sin fisuras. “Diese Totalität erscheint, insofern die Bestimmtheit des Besonderen als bloβe *Verschiedenheit* genommen wird, als *Vollständigkeit*” (38) *("Esta totalidad aparece como* completitud*, en tanto la determinidad de lo particular es tomada como mera* diversidad*")*. Pero la diversidad es la mera multiplicidad de la representación y pertenece, por tanto, a la lógica de la esencia, no al concepto. En consecuencia, la dialéctica hegeliana no busca satisfacer esta exigencia, sino que al contrario la denuncia como una *ilusión (Täuschung)* de la reflexión.

Es justamente al tratar los tradicionales juicios de cantidad que Hegel aborda esta cuestión. La reflexión pretende alcanzar la universalidad del concepto a partir de la acumulación de singulares, pero con ello cae en la misma trampa de la mala infinitud y su juicio universal no expresa más que una generalización (*Allheit*). En las matemáticas se encuentra la misma ilusión o trueque cuando se llama infinita a una serie interminable de términos y en cambio finita a su misma expresión en una fórmula. En ambos estos casos la representación queda atrapada en la exigencia de plenitud, de alcanzar un más allá *tal como* ese más allá se le presenta cuando no lo posee. “Es ist von der schlechten Unendlichkeit und deren Täuschung schon früher die Rede gewesen Täuschung” (85) *("Ya se ha hablado de la mala infinitud y su ilusión")*.

Pero el concepto, lo universal, no es lo que la reflexión se imagina. El concepto es la máxima diferencia, es la identidad dislocada, alocada, que difiere de sí misma. Por lo tanto su no-agotamiento le es constitutivo, lo que significa que el concepto es apertura infinita, regeneración continua de sí mismo por la cual se expande y prolifera. El concepto se pliega, es un tropo, la universalidad se hace concreta, lo infinito es también actual, presente. Ahora bien, esta presencia del concepto no consiste en agotar las especies de lo universal, sino en *encontrar el principio que las genera*, su movimiento proliferante.

Este principio es el dirimirse a sí mismo del concepto en el juicio, su partición originaria, por la cual lo universal se inscribe dentro de su particularización produciéndose como especie de sí mismo. Frente a tal paradójica especie universal, todas las restantes constituyen lo particular, la otra especie del concepto enfrentada a él mismo. Sigue habiendo por tanto muchas especies, e incluso pueden añadirse otras, pero en cuanto el género se inscribe dentro de sí halla el principio generativo por el cual se produce y disemina. El pliegue infinito del concepto, condensado en la simplicidad de lo universal, se des-pliega en la diversidad de sus especies a la vez que se re-pliega en ellas como especie universal. Esta es la dinámica tropológica del concepto.

En su tesis doctoral y en escritos posteriores Butler ha hecho importantes reflexiones sobre el lenguaje en Hegel, particularmente sobre la 'proposición especulativa' que se encuentra en el Prólogo a la PhG (*cf.* Abellón 2018 41). Aunque Hegel distinga luego en la LB (*cf.* 61) entre proposición (*Satz*) y juicio (*Urteil*), las reflexiones butlerianas siguen siendo igualmente de gran ayuda. No obstante, reservaremos para el Capítulo Cuarto el desarrollo de las distintas clases de juicios, según la organización que Hegel les confiere en su lógica. Recordemos que nuestra hipótesis al respecto es que la nueva determinación hegeliana de la esencia del juicio proporciona la clave para reconstruir la génesis del dinero. En este Capítulo basta con explicar el lugar del juicio dentro de la LB, con el fin de elaborar una teoría hegeliana de la proliferación desde una óptica butleriana.

1.2.3. La im-plicación lógica

La siguiente forma lógica que surge a partir del despliegue del concepto en el juicio es el silogismo (*Schluss*). Con tal expresión Hegel no se refiere solo a la silogística tradicional, sino a cualquier tipo de inferencia o razonamiento que extraiga una conclusión a partir de ciertas premisas. Hegel suele usar el latinismo *Syllogismos* para referirse al silogizar meramente formal como actividad propia del entendimiento. No obstante, lo que Hegel alaba en toda inferencia es la forma ternaria, compuesta de dos extremos y un término medio, ya que ella permite expresar las múltiples relaciones entre las determinidades del concepto. El silogismo es así la triplicidad desarrollada, el despliegue de la multi-plegacidad del concepto. En este sentido el silogismo es literal y conceptualmente una im-plicación lógica, y al mismo tiempo su ex-plicación.

En su forma inmediata el silogismo vincula lo singular (S) con lo universal (U) mediante la particularidad (P) como término medio, su esquema es por tanto S-P-U, que corresponde a la primera figura del silogismo formal. Las otras dos figuras se diferencian por

cuál sea la determinación conceptual que funciona como término medio para las otras dos: la segunda tiene a lo singular por mediador (esquema P-S-U) y la tercera a lo universal (esquema P-U-S). El ordenamiento de estas figuras responde al movimiento propio del concepto.

La notación hegeliana de las figuras silogísticas pretende destacar la función principal del término medio que, según las reglas escolásticas no puede formar parte de la conclusión. Según Hegel "Das Wesentliche desselben [des Schlusses G.C.] ist die *Einheit* der Extreme, die sie vereinigende *Mitte* und [der sie] haltende *Grund*" (LB 105) *("Lo esencial del mismo [del silogismo] es la* unidad *de los extremos, el* término medio *que los unifica y el* fundamento *que los sostiene")*. Las determinaciones del concepto se abrevia por su inicial: S (singular), P (particular), U (universal). Esta notación tiene cierta afinidad con la crítica de John Locke a la forma artificiosa del silogismo escolático, la cual rompe el orden natural del encadenamiento de las ideas en la búsqueda de la verdad. Según ese orden la idea intermedia que conecta otras dos debería situarse también en el medio, por ejemplo: *homo–animal–vivens*, si se quiere demostrar que todos los hombres son seres vivientes mediante el término medio de la animalidad (*cf.* Locke 2005 680). Por otra parte, en DK y sus textos afines Marx se sirvió de esta misma notación hegeliana para expresar la circulación de mercancías mediadas por el dinero: M–D–M', circulación a la cual Marx atribuía una estructura silogística (*cf.* ZKr 164). Este fue uno de los motivos por los cuales en vida fue acusado, con razón, de hegelianismo.

La primera figura surge de "die Erfüllung des leeren *«Ist»*, der Kopula" (*Enz*. §180) ("la implementación del vacío *«es»*, de la cópula"). Debido a la estructura diádica del juicio (sujeto/predicado), en él los momentos del concepto se enfrentan y contraponen de a pares, en duplas, siendo la cópula la relación no desarrollada, exterior por ser solo interior, que los vincula a la vez que los separa. Ahora bien, la relación inmediata del juicio y a la cual retorna en todas sus divisiones o clasificaciones tiene en el sujeto a lo singular y en el predicado a lo universal. De aquí que la forma inmediata del silogismo sea también aquella en la que lo singular y lo universal son los extremos y lo particular el término medio. La exposición dialéctica del juicio consiste precisamente en romper su estructura dual a través de la circulación dionisíaca de las determinaciones conceptuales hasta que la cópula, primeramente vacía, desborde de la plenitud del concepto alcanzado así la misma dignidad y autosuficiencia que los extremos que vincula. De esta manera la cópula se convierte en término medio, primeramente en la particularidad, y el juicio traspasa al silogismo.

Las restantes figuras surgen del repliegue conceptual de la primera. Siendo lo verdaderamente tercero el silogismo es mediación infinita, su naturaleza consiste por tanto en

develar las mediaciones recíprocas entre los momentos del concepto. Sin embargo, en la primera figura solo la relación entre lo singular y lo universal está mediada, las premisas en cambio, tanto la mayor (P-U) como la menor (S-P), continúan siendo inmediatas. Esto contradice la naturaleza del silogismo que, en cuanto verdad del juicio, no admite ya relaciones inmediatas. Por consiguiente, *él mismo* exige que sus premisas sean demostradas, es decir, que se presenten como conclusiones a partir de otras premisas.

Esta misma exigencia, es decir, que las premisas del silogismo pierdan su inmediatez, es lo que Butler reclamaba en GT respecto a la naturalización de la heterosexualidad. En la conclusión de dicho libro afirma:

> If identities were no longer fixed as the premises of a political syllogism, and politics no longer understood as a set of practices derived from the alleged interests that belong to a set of ready-made subjects, a new configuration of politics would surely emerge from the ruins of the old. Cultural configurations of sex and gender might then proliferate or, rather, their present proliferation might then become articulable within the discourses that establish intelligible cultural life, confounding the very binarism of sex, and exposing its fundamental unnaturalness. (GT 189-190)

Butler reclama la desnaturalización de las premisas del silogismo político que regulan las identidades sexuales. Si tales premisas dejan de funcionar como verdades inmediatas, entonces puede surgir una nueva configuración de la política que articulara las proliferaciones sexuales y de género.

Algo similar sucede con el esquema de la primera figura del silogismo. Si para fundamentar sus premisas se usara el mismo esquema formal, entonces surge una regresión infinita. En la premisa mayor (P-U) lo particular vale como singular y en la premisa menor (S-P) como universal, por tanto ambos juicios requieren dos nuevos términos medios particulares, lo que genera cuatro nuevas premisas. Estás a su vez, siguiendo el mismo razonamiento, requieren otras ocho, luego dieciséis y así en progresión geométrica (*cf.* LB 114). Lo que tiene que cambiar entonces es, como dice Butler, la configuración misma del silogismo, es decir, la *forma* de la mediación. La premisa mayor tiene que mediarse con la singularidad y la premisa menor con la universalidad. De esta manera, cada momento del concepto es término medio para los otros dos, el silogismo se enrosca sobre sí mismo convirtiéndose en triple silogismo. De esta manera, se produce una proliferación de nuevas formas de inferencia lógica. La progresión infinita se elimina. La imagen de la verdadera infinitud es para Hegel un *círculo* (*cf.* LS 150), la línea que se enrosca sobre sí misma.

Curiosamente, Deleuze se ha servido de esta misma estructura circular para interpretar la relación que en el sistema de Spinoza tienen entre sí la sustancia, los atributos y la esencia, lo que Deleuze denomina “la tríada de la sustancia”: “la tríada es tal que cada uno de sus

términos, en tres silogismos, es apto para servir de medio en relación a los otros dos" (Deleuze 1999 23). Hegel, en cambio, es más cauteloso en la exposición de otras filosofías, se cuida de no hegelianizarlos.

Ahora bien, la proliferación de las configuraciones silogísticas no se agota en esta circularidad en la que cada término funciona sucesivamente como medio para los otros dos. Las tres primeras figuras del silogismo, en cuanto meras formas, están a su vez bajo el esquema abstracto de la primera (S-P-U), constituyendo así el silogismo formal, propio del entendimiento. A dicho silogismo Hegel lo denomina *silogismo de existencia (Schluβ des Daseins)*. Las otras dos figuras, en cuanto esquemas generales, dan también cada una otros tres silogismos. Los que están bajo el esquema de la segunda (P-S-U) son los llamados *silogismos de reflexión (Schlusse der Reflexion)*: de totalidad, inducción y analogía, y los del esquema de la tercera (P-U-S) son los *silogismos de necesidad (Schlusse der Notwendigkeit)*: categórico, hipotético y disyuntivo. En el Capítulo Quinto veremos la utilidad de esta clasificación para explicar el funcionamiento de la circulación dineraria en el tomo 1 de DK. Remarquemos ahora que en el silogismo la triangulación del concepto se vuelve una verdadera proliferación de nuevas formas lógicas. El concepto se potencia y desarrolla como tríada de tríadas de tríadas. En su repliegue silogístico el pliegue del concepto se despliega.

δ. La génesis del objeto

El silogismo es, por tanto, literal y conceptualmente una im-plicación lógica, el despliegue del plegamiento interno del concepto, su desarrollo. El silogismo es lo tercero respecto a la dualidad del juicio y la unidad del concepto como tal. Si el juicio constituye la auténtica *particularidad* del concepto, entonces el silogismo puede considerarse su auténtica singularidad, la triplicidad como tal. Ahora bien, lo singular tiene una doble significación: es tanto retorno como pérdida del concepto. En este sentido, el silogismo pareciera expresa, en principio, solo el retorno del concepto hacía sí mismo, de aquí que Hegel lo presente como la re-generación o re-instauración (*Wiederherstellung*) del concepto dentro del juicio, la unidad y verdad de ambos (*cf.* LB 104). Pero el silogismo es también la pérdida del concepto, su diseminación y difusión en multiplicidades singulares. En este segundo aspecto el silogismo indica el tránsito del concepto hacia la objetividad.

El objeto (*Objekt*) expresa una nueva forma de multiplicidad, por la cual los múltiples no solo son momentos bajo la unidad del concepto, sino existencias reales y autosuficientes en múltiples relaciones, un juego de diferencias libres. La objetividad es así aquello mismo que Deleuze exigía: "la organización propia de lo múltiple como tal" (DR 276-7). "Das Objekt hat

ebenso den Unterschied an ihm, zerfällt in sich in unbestimmte Mannigfaltigkeit (als objektive *Welt*), und jedes dieser *Vereinzelten* ist auch ein Objekt, ein in sich konkretes, vollständiges, selbständiges Dasein" (*Enz*. §193 nota) *("El objeto tiene en igual medida la diferencia en él mismo, se deshace dentro de sí en una multiplegacidad indeterminada (como* mundo *objetivo), y cada uno de estos* singularizados *es también un objeto, una existencia dentro de sí concreta, completa y autosuficiente")*.

No obstante, en este punto también reconocemos la diferencia entre Deleuze y Hegel. Ambos elaboran una teoría de la multiplicidades, pero mientras el primero busca su apoyo en una reinterpretación del cálculo diferencial, lo que Deleuze llama incluso "una dialéctica del cálculo" (DR 272), Hegel en cambio expone una teoría neoplatónica (o "barroca") del silogismo haciendo estallar la tríada desde sí misma. La apropiación deleuzeana del cálculo está, sin embargo, muy próxima a la interpretación dialéctica que realiza Hegel del mismo en la LS, si bien el coeficiente diferencial no tiene, al menos explícitamente, una importancia destacada para la LB. En este sentido, la filosofía deleuzeana, y principalmente su dialéctica, podría entenderse como una variedad del hegelianismo.

En el entrecruzamiento entre Deleuze y Hegel podrían seguirse, al menos, dos caminos. Por un lado, podría realizarse *una lectura deleuzeana de la LB* haciendo resurgir el cálculo diferencial (siempre alabado por Hegel) en la dinámica interna de la idea. Fue Peirce (1997 212) el que indicó ya este camino al decir: "El método dialéctico de Hegel es solamente una débil y rudimentaria aplicación de los principios del cálculo a la metafísica". En este sentido, habría que evaluar hasta qué punto la dialéctica deleuzeana no sigue siendo, a pesar de sus esfuerzos, una aplicación igual de rudimentaria, de modo que, reproduciendo el juicio de Peirce, su fracaso estaría en *su excesivo hegelianismo*.

Por otro lado, también cabría hacer *una lectura hegeliana de Deleuze* reescribiendo su filosofía bajo la forma del triple silogismo, tal como él mismo hace con el sistema de Spinoza. De hecho sorprende la presencia reiterada de esquemas triádicos en la dialéctica deleuzeana. En este otro sentido, lo que habría que evaluar sería si la bacanal silogística de Hegel no es una forma más elaborada de expresión de la Diferencia que la abstracta fórmula dy/dx, a la que Deleuze parece reducirlo todo. Ya en su tesis doctoral Butler remitía a la bacanal hegeliana (*bachanalian revel*), es decir, "der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist" (PhG 46) *("el delirio báquico en el que ningún miembro escapa a la embriaguez")*, para cuestionar el rechazo deleuzeano de Hegel:

> Although Deleuze views the Hegellan dialectic as weighed down by the «spirit of gravity,» we might justifiably wonder how the bachanallian revel Hegel mentions in the preface to the Phenomenology could get under way if it were, in fact, governed by such a

> spirit. The bachanallian revel is intended to characterize the speculative thought of the Absolute as an incessant and allencompassing dialectic, the achievement of the «labor of the negative,» the «lightness» at the end of Hegel's admittedly arduous journey. Deleuze does not take into account this celebratory conclusion to the *Phenomenology*, and we can surmise that he does not think it possible within Hegel's own terms. (SD 209)

Quizás un poco injustamente, Butler (*cf*. 214) sostiene que Deleuze reifica la multiplicidad, postulándola como una premisa metafísica o incluso "ahistorical absolute" (215). Una crítica similar, pero más consistente, se encuentra en último capítulo de *Gender Trouble*, cuando Butler aborda la semiótica de Julia Kristeva y el supuesto de una multiplicidad corpórea prediscursiva (*cf*. GT 101-119). Con Hegel, en cambio, podemos evitar este tipo de reificaciones, ya que la proliferación indefinida de formas que se expone en la WdL no hipostasia sin más la multiplicidad, sino que continuamente la genera desde el propio movimiento ex-stático y tropológico del concepto.

En este sentido, la triplicidad, como ya dijimos, se revela como el núcleo generativo de lo múltiple como tal. En lo singular, esta triplicidad estaba solo explicitada pero no desarrollada aún, por ello igualmente lo múltiple se daba solo al interior del concepto. Es recién con el silogismo que la triplicidad se eleva a su máxima potencia, estallando en una multiplicidad de objetos. Para comprender mejor este tránsito a la objetividad es necesario repasar brevemente la última forma de inferencia: el silogismo disyuntivo.

La circulación o rotación de los momentos del concepto, por la cual se constituyen los distintos géneros de silogismos, disuelve finamente la estructura formal del mismo, basada precisamente en la distinción entre el término medio y sus extremos. Esta disolución se expresa, según Hegel (*cf*. LB 146ss), en el silogismo disyuntivo.

1) Premisa mayor: *A es B o C o D*. En este juicio disyuntivo, sujeto y predicado tienen el mismo contenido solo que expresado bajo distinta forma, primero como género universal *simple*: A, luego como particularización de sus especies: B o C o D.
2) Premisa menor: *Pero A es B*. Ahora el mismo término A está, no como un universal, sino como una especie particular del mismo.
3) Conclusión: *Luego, A no es C ni D*. La misma A, que en la premisa menor es un particular, en la conclusión, en cuanto niega y excluye otras especies, está afirmada como algo singular.

Por consiguiente, en las tres proposiciones se expresa la misma A que recorre sus propios momentos conceptuales, sin que, debido a ello, pueda distinguirse ya un término medio de sus extremos. En un silogismo habitual, el sujeto está concluido con otra determinación a través de una tercera que funciona como mediadora. Pero en el silogismo

disyuntivo, el sujeto solo se concluye consigo mismo a través de su propia particularización. De esta manera, se elimina la forma del silogismo y el resultado es un sujeto que se produce a sí mismo, una inmediatez como mediación que supera su propia mediación (*cf.* 149). Esta inmediatez es una nueva realización del concepto: su objetividad.

Comúnmente suele entenderse la filosofía de Hegel como una filosofía de la mediación, sin embargo, también hay que decir que, en la misma medida, es una *filosofía de la inmediatez*. Ya en el Prólogo a la PhG Hegel señalaba que el desprecio por la mediación se debe a una incomprensión de su naturaleza, la cual en cuanto "die reine Negativität" *("pura negatividad")* o "das *einfache Werden*" *("el* simple devenir*")* es al mismo tiempo "die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare" (PhG 25) *("inmediatez que está deviniendo y lo inmediato mismo")*.

Ahora bien, así como hay distintas formas de mediación y de negatividad, hay también "mehrere Formen der Unmittelbarkeit" (LB 153) *("muchas formas inmediatez")*. En un breve y no exhaustivo recorrido por las determinaciones lógicas, Hegel menciona como formas de inmediatez (a) al puro ser del comienzo, (b) la existencia (*Dasein*), (c) el existir (*Existenz*) que surge del fundamento, (d) la sustancia con la que culmina la exposición previa al concepto, y finalmente (e) la objetividad. En este sentido, el objeto (*Objekt*) es la inmediatez que el concepto alcanza mediante la superación de sí mismo, lo no-conceptual o no-idéntico logrado a través de la fuerza del concepto. Como sostiene Adorno (1966 19) en *Negative Dialektik*: "daß der Begriff den Begriff […] übersteigen und dadurch ans Begriffslose heranreichen könne, ist der Philosophie unabdingbar" *("que el concepto pueda sobrepasar al concepto […] y a través de ello alcanzar lo carente de concepto, es imprescindible para la filosofía")*.

En consecuencia, la inmediatez del objeto se distingue de las demás formas por el hecho de asumir dentro de sí la totalidad del concepto, el pliegue infinito del mismo desplegado por el juicio y el repliegue del silogismo. Es por ello que, en cuanto autonomización de los momentos del concepto, un *único* objeto no podría expresar la riqueza infinita del mismo. Su realización implica, por tanto, una diseminación y fragmentación igualmente infinitas. La inmediatez del objeto es así una multiplicidad objetiva.

> Das Objekt ist daher zunächst insofern *unbestimmt*, als es keinen bestimmten Gegensatz an ihm hat; […]. Insofern der *Begriff wesentlich bestimmt ist*, hat es die Bestimmtheit als eine zwar vollständige, übrigens aber unbestimmte, d.i. *verhältnislose Mannigfaltigkeit* an ihm, […]. Jener ganz unbestimmte Unterschied ist daher nur, daß es *mehrere* Objekte gibt, […]. (LB 158)[i]

[i] *"El objeto está por lo pronto* indeterminado *en cuanto no tiene en él ninguna oposición determinada; […]. En tanto el* concepto está esencialmente determinado*, el objeto tiene la determinidad en él como una* multiplegacidad*, por cierto completa, pero además indeterminada, e.d.* carente de relación*, […]. Por consiguiente, aquella diferencia enteramente indeterminada consiste solo en que hay* muchos *objetos […]."*

El concepto, por tanto, no solo se desarrolla o despliega, sino que por su misma dinámica tropológica se deshace y pierde a sí mismo. Este es el mismo movimiento que Butler describe en el género. El género *se hace*, es una producción y reproducción continuas, pero al mismo tiempo, en su hacer *se deshace*, deviene otro que sí mismo. “Gender undoes the «I» who is supposed to be or bear its gender, and that undoing is part of the very meaning and comprehensibility of that «I»” (UG 16). La evidente afinidad entre el concepto hegeliano y el género según la teoría de Butler constituye una vía para interpretar también la WdL como una teoría de la proliferación o lógica de las multiplicidades.

Por otra parte, al comenzar la exposición de la objetividad encontramos la siguiente declaración: “Die Definition: *»das Absolute ist das Objekt«*, ist am bestimmtesten in der *Leibnizischen Monade* enthalten” (*Enz*. §194 nota) *("La definición:* «lo absoluto es el objeto», *está contenida de la manera más determinada en la* mónada leibniciana*")*. En la WdL, Hegel sitúa el punto de vista de la filosofía de Leibniz en el corazón mismo de la lógica subjetiva. No es casual que tanto Hegel como Deleuze busquen en Leibniz una de las fuentes principales para elaborar una teoría de las multiplicidades. Las mónadas son las sustancias simples que, aún carentes de partes, *envuelven* una multitud en su unidad (*cf.* Leibniz 1982 609). Este envolvimiento remite, para Hegel, al movimiento propio del concepto.

No obstante, Hegel le reprocha a Leibniz que mediante su armonía preestablecida se ahorre también el trabajo del concepto: “Die Wechselwirkung der Substanzen in eine *vorbestimmte Harmonie* hinauszuschieben, heiβt weiter nichts, als sie zu einer *Voraussetzung* machen, d.i. zu etwas, das dem Begriffe entzogen wird” (LB 161) *("Arrojar el efecto recíproco de las sustancias a una* armonía predeterminada *no significa otra cosa más que convertirlo en una* presuposición, *es decir, en algo que es sustraído al concepto")*. Tal como ya sostenía Butler contra Kristeva y el mismo Deleuze, *la multiplicidad no puede ser un presupuesto metafísico*, sea que la considere armónica o disarmónicamente organizada. En este sentido, lo que Hegel reclama es una génesis *real* de la multiplicidad, la cual se encuentra en el movimiento ek-stático y tropológico del concepto.

Capítulo Tercero.
Dialéctica sin amarras

En el Capítulo precedente hemos reconstruido, siguiendo una interpretación butleriana, algunos aspectos de la primera sección de la LB, esto es: los tres momentos del concepto como tal (universal, particular y singular), el juicio, el silogismo y por último el tránsito hacia el objeto. Liberados de la figura hegemónica de la contradicción como motor de la dialéctica, pudimos desarrollar algunos elementos centrales para una teoría hegeliana de la proliferación, los cuales nos permitirán dilucidar la trama lógica del tomo 1 de DK, sobre todo su potencial subversivo y emancipador.

En el presente Capítulo elaboraremos *una nueva noción de dialéctica* que incluya los resultados que hasta ahora se han obtenido. Para tal fin, nos basaremos en la distinción que establece Hegel entre los tres "*Momente jedes Logisch-Reellen*, das ist jedes Begriffes, oder jedes Wahren überhaupt" (*Enz*. §79 nota) *("*momentos de todo lo lógico-real, *es decir de todo concepto, o de todo lo verdadero en general")*. Como anticipamos en la Introducción, estos momentos que son el abstracto, el dialéctico y el especulativo, y juntos configuran el *método* de la filosofía hegeliana.

Resulta muy difícil hablar directamente de este método, ya que recién se explicita como tal en el último capítulo de la WdL, dedicado a la Idea absoluta; de aquí que toda la obra podría considerarse una exposición del método. En esto Hegel se muestra anti-cartesiano, el método no es una forma externa que un sujeto de conocimiento le imponga externa y previamente a la materia, sino que surge del movimiento del contenido mismo. Por ello, "Die Philosophie, indem sie Wissenschaft sein soll, kann […] hierzu ihre Methode nicht von einer untergeordneten Wissenschaft, wie die Mathematik ist, borgen" (LS 6) *("la filosofía, en tanto debe ser ciencia, no puede […] tomar prestado su método de una ciencia subordinada, como es la matemática")*. Hegel rompe así con una larga tradición filosófica, muy influyente en la filosofía moderna, que tiene a las matemáticas como ciencia modélica. Basta con considerar la *Ética* de Spinoza, escrita según modo geométrico, o las obras de Chistian Wolff. Incluso David Hume se dejaba seducir por ese impulso al pretender trasladar el método de Newton a la filosofía práctica. El subtítulo de su obra filosófica principal *A Treatise of Human Nature* devela ya este propósito: *Being an Attempt to introduce the experimental Method of*

Reasoning into Moral Subjects. De forma similar, en el Prólogo a la según edición de la KrV, Kant exigía que para convertir la metafísica en ciencia había que *imitar* la revolución hecha en la matemática y la física (*cf*. KrV BXVI). Pero ni las matemáticas ni cualquier otra ciencia particular puede proporcionar a la filosofía el modelo de cientificidad, primeramente porque es la filosofía la que se encarga de pensar qué es la propia ciencia y en qué reside su carácter científico.

En consecuencia, la WdL no tiene más que un presupuesto subjetivo: el camino de la conciencia, expuesto en la PhG, desde la certeza sensorial hasta la unidad del saber absoluto, en el cual se disuelve la oposición entre la propia conciencia y su objeto. “Die Logik, als die Wissenschaft des reinen Denkens, oder überhaupt als die reine Wissenschaft, hat zu ihrem Elemente diese Einheit des Subjektiven und Objektiven, welche abolutes Wissen ist, und zu der der Geist als zu einer aboluten Wahrheit sich erhoben hat” (DS 29) *("La lógica, como la ciencia del pensar puro o, en general, como la ciencia pura, tiene como elemento suyo esta unidad de lo subjetivo y objetivo que es el saber absoluto, y hacia el cual, como hacia su verdad absoluta, se ha elevado el espíritu")*. La WdL se sitúa, por tanto, en un terreno en el cual la representación ya no es lo dominante, porque la conciencia se ha disuelto en el movimiento del puro pensar. “Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewuβtseins voraus” (LS 33) *("La ciencia pura presupone la liberación respecto a la oposición de la conciencia")*.

Curiosamente, de manera muy similar, en el primer curso en el *Collège de France* Foucault (2012 236) afirmaba: “El conocimiento liberado de toda relación sujeto-objeto es el saber”. La arqueología del saber no es, por tanto, un análisis de la conciencia o del conocimiento humano, sino que supone ya el mismo punto de vista del que parte la lógica hegeliana. ¿Será entonces dialéctico el método arqueológico de Foucault? Vimos que Butler misma ya nos había advertido que en Foucault subsiste una dialéctica (*cf*. SD 225), y el propio Deleuze elabora una dialéctica en DR.

Sin embargo, un detalle importante que cabe ya señalar es que, en contra lo que pudiera esperarse desde el adoctrinamiento marxista tradicional, *Hegel nunca caracteriza su método de dialéctico* (*cf.* Duque 1998 589), tal como hará después Marx (*cf.* DK 709) en el famoso Epílogo a DK_2. La dialéctica, para Hegel, configura solo el *segundo* de los tres momentos del método. De aquí que pueda decirse que el método hegeliano no es dialéctico, o más bien que no es *solo* dialéctico. Hegel habla, en cambio, de “die Momente der spekulative Methode” (*Enz*. §238) *("los momentos del método especulativo")*. El método es, por tanto, especulativo. Luego veremos porqué esta denominación es la más adecuada. A pesar de ello, seguiremos

hablando de dialéctica hegeliana, porque se trata siempre de *procesos* o *flujos*, no de partes superpuestas o ensambladas. En este sentido, nuestra hipótesis es que cuando la dialéctica, en cuanto segundo momento del método, suelta las amarras que la ligaban a un sujeto firme, a la teleología, al fantasma de la totalidad, a la oposición y contradicción, *se disuelve a sí misma* convirtiéndose en auténtica especulación. No hay que esperar así a los pos-hegelianos o anti-hegelianos para superar la dialéctica, ya el propio Hegel muestra sus limitaciones y la necesidad de traspasar a un nuevo momento.

Como sucedía respecto al concepto (*Begriff*), es difícil hablar de un solo momento del método sin mencionar los otros dos. Aún así, intentaremos precisar los rasgos distintivos de cada uno, teniendo en cuenta las consideraciones recién apuntadas.

3.1. Las oposiciones del entendimiento

Al primer momento Hegel lo denomina "α) *die abstrakte* oder *verständige*" (*Enz*. §79) *("α)* el abstracto *o* propio del entendimiento*")*. En el escueto §80 de la *Enz.*, este momento viene caracterizado de la siguiente manera: "Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend" *("El pensar en cuanto* entendimiento *permanece estancado en la determinidad fija y en la diferenciabilidad de las mismas unas frente a otras; un tal abstracto [así] delimitado vale para el pensar como siendo y subsistiendo por sí")*. Este momento consiste, por tanto, en mantener fijas y en exclusión recíproca las determinaciones del pensar, de manera cada término se considera como algo autónomo, que no necesita de los otros para constituirse como tal.

Según Hegel la metafísica tradicional está atrapada en este momento abstracto, y en eso reside su dogmatismo. "Diese Metaphysik wurde *Dogmatismus*, weil sie nach der Natur der endlichen Bestimmungen annehmen mußte, daß von *zwei entgegengesetzten Behauptungen*, […] die eine *wahr*, die andere aber *falsch* sein müsse" (*Enz*. §32) *("Esta metafísica devino* dogmatismo*, porque según la naturaleza de las determinaciones finitas tuvo que admitir que de* dos afirmaciones contrapuestas*, […] una tenía que ser* verdadera*, pero la otra* falsa*")*. De esta manera, el entendimiento fija sus determinaciones mediante "absolute Gegensätze" (§35 nota) *("oposiciones absolutas")*: libertad o necesidad, finito o infinito, esencia o apariencia, bien o mal, placer o dolor, universal o particular, mecánico u orgánico, femenino o masculino, real o imaginario etc. etc. Se infiere de aquí que para Hegel la metafísica tradicional viene caracterizada por estas dicotomías o dualismos irreconciliables. De manera muy similar, también Derrida (1986 15) hablaba del "sistema de oposiciones metafísicas".

Si bien como pensador que inaugura el mundo contemporáneo Hegel es crítico de las oposiciones de la metafísica, y en cierto sentido puede decirse que toda su filosofía consiste en disolver las dicotomías abriendo un pensamiento rizomático que las atraviese, Hegel comienza también reconociendo su carácter inevitable y hasta necesario. *Pensamos contraponiendo*, fijando las determinidades en exclusión recíproca. Necesitamos, en un primer momento, fijar, abstraer, determinar un contenido, trazar límites, por más que luego el auténtico pensar consista precisamente en disolver todo lo que el entendimiento ha construido. Porque no es posible, como pretendería un pensar ingenuo, situarse de un solo golpe, por una intuición mística o en un arrebato religioso, en un terreno virgen *sin* oposiciones. Y esto por la simple razón de que *oponerse a las oposiciones* es continuar reproduciéndolas por ese mismo gesto que pretende evadirlas. Si se comprende este aspecto, solo queda el camino indicado por Hegel: convertir las oposiciones en el primer momento de todo lo lógico-real, para desmantelarlas luego *desde dentro*, mediante la crítica inmanente de las mismas.

Deleuze, que ya más de una vez hemos comprobado su infinita afinidad con Hegel, expresa también esto mismo que estamos sosteniendo.

> El lenguaje está profundamente trabajado por los dualismos, las dicotomías, las divisiones por 2, los cálculos binarios: masculino-femenino, singular-plural, sintagma nominal-sintagma verbal. […] Hay que hablar como todo el mundo, hay que pasar por los dualismos, 1-2, e inclusive, 1-2-3. No se puede decir que el lenguaje deforme una realidad preexistente o de cualquier otra naturaleza. Lo primero es el lenguaje, él es el que ha inventado el dualismo. […] Debemos pasar por los dualismos porque están en el lenguaje y es imposible evitarlos, pero hay que luchar contra el lenguaje […] siempre es posible deshacer los dualismos desde dentro. (Deleuze y Parnet 1980 40 y 41)

Ahora bien, según cierta versión sobre el método hegeliano (difundida también dentro del marxismo tradicional), hay que distinguir y separar al entendimiento abstracto, primer momento del método, de la razón (*Vernunft*), la cual comprendería el movimiento vivo de la realidad, venciendo las abstracciones del entendimiento al establecer relaciones contradictorias entre ellas. De hecho, a los dos siguientes momento del método: el dialéctico y el especulativo, Hegel los engloba bajo la noción amplia de razón, el primero constituyendo la razón negativa, el segundo la razón positiva. Esta separación entre entendimiento y razón se encuentra en la KrV, y puede remontarse incluso hasta el símil de la línea en el Libro VI de la *República*, donde Platón distingue entre la διάνοια y el νοῦς.

Sin embargo, Hegel ha combatido también reiteradas veces esta contraposición habitual. Ya la propia *oposición* entre entendimiento y razón nos hace sospechar de su verdad, porque entonces no habríamos salido del dogmatismo de la metafísica. En este sentido, no debería sorprender que Hegel valore enormemente la actividad propia del entendimiento: “Es ist aber

ferner als die unendliche Kraft des Verstandes zu achten, das Konkrete in die abstrakten Bestimmtheiten zu trennen und die Tiefe des Unterschieds zu fassen, welche allein zugleich die Macht ist, die ihren Übergang bewirkt" (LB 44) *("Hay que estimar como fuerza infinita del entendimiento el acto de separar lo concreto en las determinidades abstractas y de captar la profundidad de la diferencia, profundidad que al mismo tiempo es únicamente el poder que efectúa el traspaso de las mismas")*. También en el Prólogo a la PhG se encuentra una apreciación similar: "Die Tätigkeit des Scheidens ist die Kraft und Arbeit des *Verstandes*, der verwundersamsten und größten oder vielmehr der absoluten Macht." (PhG 36) *("La actividad del separar es la fuerza y el trabajo del* entendimiento*, el más grande y maravilloso de los poderes, o más bien, el poder absoluto")*.

Si el entendimiento es una fuerza infinita o poder absoluto, entonces lo que se contraponga a él disolviendo sus productos no puede provenir, en parte, más que de él mismo. En otras palabras, lo que vence la abstracción y la fijeza de las determinaciones es la misma potencia que las produjo. Si llamamos razón a esta profundización y vuelta sobre sí de la fuerza infinita, entonces hay que decir que la razón no es más que *el entendimiento bien entendido*, su propia autoreflexión o repliegue. En este sentido, continúa diciendo Hegel:

> Indem daher der Verstand die unendliche Kraft darstellt, welche das Allgemeine bestimmt oder umgekehrt dem an und für sich Haltungslosen der Bestimmtheit durch die Form der Allgemeinheit das fixe Bestehen erteilt, so ist es nun nicht Schuld des Verstandes, wenn nicht weitergegangen wird. Es ist eine subjektive *Ohnmacht der Vernunft*, welche diese Bestimmtheiten so gelten läßt und sie nicht durch die jener abstrakten Allgemeinheit entgegengesetzte dialektische Kraft, d. h. durch die eigentümliche Natur, nämlich durch den Begriff jener Bestimmtheiten, zur Einheit zurückzuführen vermag. (LB 44-45)[i]

La razón *dialéctica* consiste entonces en rebatir la fuerza misma del entendimiento, volviéndola contra sus propias abstracciones. En este sentido, podríamos decir que un pensar dialéctico *entiende* más que el propio entendimiento, en cuanto despliega el poder absoluto contenido en él. Por tanto, si no se puede avanzar a partir de los dualismos del entendimiento, no es culpa de éste mismo sino de la impotencia que no sabe extraer de esa fuerza que produjo las abstracciones la contra-fuerza dialéctica que las derriba y fluidifica. De aquí que concluya Hegel: "Es ist daher in jeder Rücksicht zu verwerfen, Verstand und Vernunft so, wie gewöhnlich geschieht, zu trennen." (*ídem*) *("Por consiguiente, hay que rechazar en todo respecto el separar entendimiento y razón, tal como acontece habitualmente")*. El

[i] *"Por consiguiente, dado que el entendimiento exhibe la fuerza infinita, la cual determina lo universal o, viceversa, confiere, a través de la forma de la universalidad, el subsistir fijo a lo que en sí y por sí es inestable en la determinidad, no es ahora culpa del entendimiento, si no se avanza más lejos. Es una subjetiva* impotencia de la razón *la que deja valer así estas determinidades, y no es capaz de reconducirlas hacia la unidad, a través de la fuerza dialéctica contrapuesta a aquella universalidad abstracta, es decir, a través de su propia naturaleza, o sea a través del concepto de aquellas determinidades."*

entendimiento contiene en sí el germen de su transformación en razón, sus abstracciones son la condición para que la razón surja. En ello consiste el momento dialéctico de su fuerza infinita. Esto es lo que permite asegurar que, como dice Deleuze, siempre puedan deshacerse los dualismos *desde dentro*.

Y esta misma estrategia dialéctica es la que desarrolla la hegeliana Butler (1997b 40) al "to outline a more general theory of the performativity of political discourse". La reivindicación de términos ofensivos, como *queer* en la cultura norteamericana, consiste en generar un contra-poder a partir de la misma fuerza lingüística que da origen al insulto. "Thus, we exercise the force of language even as we seek to counter its force, caught up in a bind that no act of censorship can undo" (1).

Si, como decía Deleuze, es el lenguaje el que inventa los dualismos, desde Hegel podemos agregar que la fuerza de esa invención proviene del entendimiento, es decir, del pensar en cuanto permanece fijo en sus abstracciones. Ahora bien, la fuerza que carcome desde dentro los dualismos se genera en parte desde el propio entendimiento, es la fuerza dialéctica que pone al lenguaje contra sí mismo, enfrentando sus determinaciones aisladas. Por ello, como sostiene Butler: "within political discourse the very terms of resistance, and insurgency are spawned in part by the powers they oppose" (40). La fuerza subversiva para contrarrestar el discurso ofensivo está en ese mismo discurso, de aquí que la estrategia política consista en recontextualizar las situaciones de agravio, repetirlas contra sí misma, produciendo así nuevas significaciones insospechadas. Como sabemos desde Austin, pero también por Hegel, *la contradicción no es la única manera en que el lenguaje puede citarse contra sí mismo*. La dialéctica no se reduce a la contradicción, y esto abre al mismo tiempo distintas posibilidades impredecible. "Thus the injurious address may appear to fix or paralyze the one it hails, but it may also produce an unexpected and enabling response" (2).

En consecuencia, tampoco desde una lectura butleriana habría que separar lo que Hegel llama el entendimiento y la razón. Ya en el Prólogo a la primera edición de la WdL hacía referencia a esta supuesta oposición y enfrentamiento, haciendo confluir ambos términos en una unidad superior a la que denomina espíritu (*Geist*).

> Wie der Verstand als etwas Getrenntes von der Vernunft überhaupt, so pflegt auch die dialektische Vernunft als etwas Getrenntes von der positiven Vernunft genommen zu werden. Aber in ihrer Wahrheit ist die Vernunft *Geist*, der höher als beides, verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand ist. (LS 6-7)[i]

[i] *"Tal como el entendimiento suele ser tomado por algo separado de la razón en general, también la razón dialéctica suele ser tomada por algo separado de la razón positiva. Pero en su verdad la razón es* espíritu, *que es más alto que ambos, la razón que entiende o el entendimiento que razona."*

Con esto tenemos ya los tres momentos del método desarrollado por Hegel: el entendimiento, la razón negativa o dialéctica, y la razón positiva. Pero ninguno de ellos se da sin el otro, por ello hablaba Hegel del espíritu que es la fuerza que unifica los momentos del método y los eleva a su verdad.

3.2. La negatividad de la dialéctica

Por consiguiente, la dialéctica es la razón negativa, es la contra-fuerza negativa que opera al interior de las abstracciones del entendimiento disolviendo sus dualismos o dicotomías. Ahora bien, cómo se realiza esta disolución inmanente no tiene y ni puede tener en la filosofía de Hegel una respuesta única y prefabricada. No hay una fórmula mágica ni "leyes de la dialéctica" como las que formuló Engels en el *Anti-Dühring* y después reprodujo Stalin para imponerlas como un dogma. Al contrario, para Hegel cada determinación del entendimiento tiene su propia dialéctica singular. Podemos enunciar generalidades, abstracciones, como venimos haciendo, pero *no es posible comprender el movimiento dialéctico sin sumergirse en el contenido específico*.

Podemos decir, por ejemplo, con Hegel "Dialektik aber nennen wir die höhere vernünftige Bewegung, in welche solche schlechthin getrennt Scheinende durch sich selbst, durch das, was sie sind, ineinander übergehen, die Voraussetzung sich aufhebt" (LS 99) *("llamamos dialéctica al supremo movimiento racional, dentro del cual tales términos que parecen absolutamente separados traspasan unos en otros a través de sí mismo, a través de lo que ellos son, y [así] se supera la presuposición")*. Pero nuevamente podríamos preguntar: ¿y cómo se produce este traspaso mutuo de los términos separados? La dialéctica explicita, sin duda, la referencia de cada determinación a las otras que rechaza y por las cuales, a la vez, se constituye. Pero Hegel nos advierte: "Die Art der Beziehung kann nicht weiter bestimmt sein, ohne daß zugleich die bezogenen *Seiten* weiter bestimmt würden." (97) *("La manera de la referencia no puede ser ulteriormente determinada, sin que al mismo tiempo sean determinados ulteriormente los* lados *referidos")*. No es posible, por tanto, *formalizar* la dialéctica.

En este punto la interpretación de Butler sobre Hegel es especialmente esclarecedora. Para marcar su diferencia con el programa de Žižek, pero también de Laclau, Butler sostiene:

> One difference that is doubtless apparent is that my approach to Hegel draws upon a certain set of literary and rhetorical presumptions about how meaning is generated in his text. I therefore oppose the effort to construe Hegel in formal terms or, indeed, to render him compatible with a Kantian formalism, which is something Žižek has done on occasion. Any effort to reduce Hegel's own text to a formal schematism will become

> subject to the very same critique that Hegel has offered of all such formalisms, and subject to the same founderings. (Butler 2000b 25)

Teniendo en cuenta esta cuestión fundamental, aún podemos señalar otras cuestiones sobre la dialéctica que permitan su compresión. Y en primer lugar, su historia. Siguiendo a Diógenes Laercio, Hegel remite a Platón como el padre de la dialéctica (*cf.* LB 291). De hecho en la *República* nos encontramos por primera vez con la expresión que siglos después utilizará Marx: "método dialéctico [διαλεκτικὴ μέθοδος]" (Platón 2005a 473; *Rep.* 533c). No obstante, es el *Parménides* el diálogo que Hegel pondera como "das größte Kunstwerk der alten *Dialektik*" (PhG 66) *("la más grande obra de arte de la* dialéctica *antigua")*, y en esto reconocemos nuevamente la influencia del neoplatonismo y sobre todo de Proclo (*cf.* 2011 62-3). Sin embargo, Hegel también cuestiona la dialéctica de Platón porque interpreta que aún cuando su finalidad sea la disolución de las oposiciones del entendimiento, tal disolución no genera ningún un resultado positivo. "Auch die *Platonische* Dialektik hat selbst im *Parmenides*, und anderswo ohnehin noch direkter, teils nur die Absicht, beschränkte Behauptungen durch sich selbst aufzulösen und zu widerlegen, teils aber überhaupt das Nichts zum Resultate" (LS 40) *("También la dialéctica* platónica, *incluso en el* Parménides *y en otros lugares todavía más directamente, tiene en parte solo la intención de disolver y refutar a través sí misma afirmaciones limitadas, pero en parte tiene en general la nada como resultado")*.

Esto se corrobora, en cierto sentido, por la trayectoria histórica de la Academia, la cual bajo la dirección de Arcesilao y luego con Carnéades adquirió una perspectiva fuertemente escéptica (*cf.* Sexto Empírico 1993 125-132). El escepticismo para Hegel indica precisamente ese resultado negativo de la dialéctica. "Das Dialektische, vom Verstände für sich abgesondert genommen, macht, insbesondere in wissenschaftlichen Begriffen aufgezeigt, den *Skeptizismus* aus; er enthält die bloße Negation als Resultat des Dialektischen." (*Enz.* §81 nota) *("Lo dialéctico, tomado por el entendimiento como algo por sí aislado, especialmente cuando se lo evidencia en los conceptos científicos, constituye el* escepticismo, *éste contiene la mera negación como resultado de lo dialéctico")*.

Una posición distinta ocupa Kant en la larga historia de la dialéctica. Kant define a la dialéctica trascendental como una lógica de la ilusión o apariencia (*Schein*) y la opone a la analítica trascendental como lógica de la verdad (*cf.* KrV B85-6). El mérito que le atribuye Hegel está en que Kant presenta a la dialéctica como una actividad natural e inevitable de la razón, de modo que las contradicciones que la razón formula en su ejercicio natural tienen un carácter necesario (*cf.* LS 41). Por ello Kant la distinguía de la mera dialéctica lógica. Kant no

se propone eliminar esta apariencia ilusoria (algo imposible ya que es inherente a la razón), sino que pretende descubrir su juego para que no engañe. Sin embargo, en este último punto Hegel no tiene en gran estima el trabajo de Kant (principalmente lo referido a las antinomias cosmológicas), aunque sí valora su idea general de la dialéctica trascendental.

Pero lo que nuevamente reprocha Hegel en la dialéctica kantiana es lo mismo que le reprochaba a Platón: haberse quedado en un resultado meramente negativo. Para Kant la apariencia trascendental, aunque natural e inevitable, es producida sobre la base de principios *subjetivos* que se hace pasar por *objetivos*. Es cierto que frente a la apariencia lógica o la ilusió n de los sentidos ella puede considerarse una apariencia objetiva, pero para Kant sigue perteneciendo al ámbito subjetivo de la razón, y las afirmaciones que produce no tienen validez objetiva. En este sentido, la "zu groβe Zärtlichkeit für die Welt" (LS 256) *("excesiva ternura por el mundo")* que Hegel le atribuye a Kant radica en que las contradicciones inevitables de la razón, aunque surjan cuando ella aplica sus conceptos puros a las cosas en sí, no pertenecen a estas mismas cosas, sino sólo al mal uso que la razón hace de sus conceptos. La mancha de la contradicción es algo que el sujeto debe soportar y mantener en su propio interior para preservar inmaculado el mundo de las cosas en sí. Por ello para Hegel la filosofía kantiana "bei der abstrakt-negativen Seite des Dialektischen stehengeblieben wird" *("viene a estancarse en el lado abstracto-negativo de lo dialéctico")*, siendo su resultado que "die Vernunft sei nicht fähig, das Vernünftige zu erkennen" (LS 41) *("la razón es incapaz de conocer lo infinito")*.

En síntesis, a lo largo de su historia la dialéctica siempre ha sido considerada, según Hegel, solo desde su lado negativo. Tanto para Platón y el escepticismo como para Kant, la dialéctica nunca ha generado un resultado positivo. Y este es, para Hegel, su "Grundvorurteil" *("prejuicio fundamental")*: "daβ die Dialektik *nur ein negatives Resultat* habe" (LB 293) *("que la dialéctica tenga* solo un resultado negativo*")*. Al contrario, la clave para comprender el nuevo método de la filosofía consiste precisamente en la *positivización* de la dialéctica. "Das Einzige, *um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen* und um dessen ganz *einfache* Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, – ist die Erkenntnis des logischen Satzes, daß das Negative ebensosehr positiv ist" (LS 38) *("Lo único requerido* para ganar un avance científico *y de cuya completamente* simple *intelección hay que ocuparse, – es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es en la misma medida positivo")*. Toda la comprensión del método se encierra en ese punto: "die Dialektik hat ein *positives* Resultat" (*Enz*. §82 nota) *("la dialéctica tiene un resultado* positivo*")*. Este aspecto positivo corresponde propiamente el tercer momento del método, la razón positiva o especulación.

Pero antes de especificar ese último momento, el cual es, para Hegel, “die wichtigste, aber […] schwerste Seite” (LS 41) *("el lado más importante, pero […] más difícil")*, echemos una mirada butleriana sobre la *Negative Dialektik* de Adorno. Ya por el título de la obra podríamos inferir que, en contra de Hegel, Adorno rehabilitará la dialéctica tradicional que va de Platón a Kant. Sin embargo, al comenzar el Prólogo, en el primer párrafo, nos encontramos con una declaración realmente extraña:

> Die Formulierung Negative Dialektik verstößt gegen die Überlieferung. Dialektik will bereits bei Platon, daß durchs Denkmittel der Negation ein Positives sich herstelle; die Figur einer Negation der Negation benannte das später prägnant. Das Buch möchte Dialektik von derlei affirmativem Wesen befreien, ohne an Bestimmtheit etwas nachzulassen. Die Entfaltung seines paradoxen Titels ist eine seiner Absichten. (Adorno 1966 7)[i]

En primer lugar, por lo que acabamos de exponer más arriba, una formulación como ‘dialéctica negativa’ no atenta contra la tradición, no hay nada más fiel a la tradición que el sentido negativo de la dialéctica. Por eso el esfuerzo de Hegel consiste, precisamente, en extraer un lado positivo de la dialéctica, para que por medio de ella se pueda progresar y avanzar científicamente, es decir, según una conexión inmanente. Lo que atentaría contra la tradición sería más bien construir una *ciencia* por medio de la dialéctica, ya que la dialéctica (suponiendo que no sea un mero arte subjetivo y vanidoso) es la destrucción de toda proposición unilateral, su resultado es la nada. En este sentido, formulaciones como ‘dialéctica positiva’ o ‘dialéctica especulativa’ (expresiones que, no obstante, Hegel no usa) serían verdaderos explosivos contra la tradición.

En segundo lugar, sería infinito el mérito de Platón si al menos hubiera *pretendido* producir un resultado positivo de la dialéctica. Pero Hegel no se cansa de señalar que en Platón la dialéctica sólo tiene un sentido negativo, y de hecho, históricamente la Academia platónica devino escepticismo. Por otra parte, el esfuerzo de la WdL puede formularse diciendo que querría liberar a la dialéctica de semejante esencia negativa con la que la tradición (desde Platón a Kant) la ha identificado. Adorno, a los ojos de Hegel, seguiría atrapado en el prejuicio fundamental sobre la dialéctica.

Por último, para Hegel un título como ‘dialéctica negativa’ no es para nada paradójico sino, al contrario, una tautología y una obviedad. “Das, wodurch sich der Begriff selbst weiterleitet, ist das vorhin angegebene *Negative*, das er in sich selbst hat; dies macht das wahrhaft Dialektische aus” (LS 40) *("Aquello a través de lo cual el concepto mismo se*

[i] *"La formulación dialéctica negativa atenta contra la tradición. La dialéctica quiere, ya en Platón, que a través del medio intelectual de la negación se produzca algo positivo; la figura de una negación de la negación designó esto, más tarde, de manera concisa. El libro querría liberar a la dialéctica de semejante esencia afirmativa, sin disminuir en nada la determinidad. El despliegue de su paradójico título es uno de sus propósitos."*

conduce hacia delante es lo negativo *[…], que él tiene dentro de sí mismo; esto constituye lo verdaderamente dialéctico")*. La negatividad interna al concepto es lo que define a lo dialéctico mismo. Que la dialéctica sea negativa sería, según la terminología kantiana, un mero juicio analítico, el predicado no añade absolutamente nada nuevo al contenido del sujeto, sino que explicita su rasgo esencial. Desde esta perspectiva, lo paradójico sería, más bien, que la dialéctica tenga un resultado positivo, que pueda hablarse incluso de una 'dialéctica positiva', es decir, de un negativo que en la misma medida es positivo, o de un positivo que en la misma medida es negativo. Pero una 'dialéctica negativa' realmente no sorprende a nadie, excepto al autor que la promulgue como una novedad escandalosa.

De aquí que las interpretaciones de Butler que intentan acercar su pensamiento al de Adorno (*cf.* Stoetzler 2003 y 2005, Femenías 2013) se encuentren con una grave dificultad, ya que para Butler también la dialéctica tiene que abrirse positivamente, produciendo una multiplicidad de efectos inesperados. Por ello, desde una perspectiva política, Butler se atreve a cuestionar la limitada noción adorniana de resistencia justamente en el discurso con motivo de su recepción del Premio Adorno en septiembre de 2012. Según Butler, la propuesta de Adorno se reduce a decir 'no' frente al *statu quo*, pero tal forma de negatividad es estéril si a la vez no se abre a nuevos modos positivos de vivir. De aquí concluye que "if resistance is to bring about a new way of life, a more livable life that opposes the differential distribution of precarity, then acts of resistance will way no to one way of life at the same time that they say yes to another" (Butler 2015a 217). Una dialéctica meramente negativa, que solo dice 'no', perpetuaría ese mismo *statu quo* al que se opone.

En este sentido, también la noción foucaultiana del poder es heredera de Hegel:

> Si el poder no tuviese por función más que reprimir, si no trabajase más que según el modo de la censura, de la exclusión, de los obstáculos, de la represión, a la manera de un gran superego, si no se ejerciese más que de una forma negativa, sería muy frágil. Si es fuerte, es debido a que produce efectos positivos a nivel del deseo —esto comienza a saberse— y también a nivel del saber. El poder, lejos de estorbar al saber, lo produce. (Foucault 1980 106-7)

El poder no se ejerce solo de modo negativo, esto es, reprimiendo, sino que por su propia negatividad produce efectos positivos que son habilitantes de las distintas prácticas y del saber mismo. Si bien para Hegel el concepto se despliega a partir de su dialéctica interna, es decir, su negatividad, esta negatividad es realmente positiva, es el poder que *crea* nuevas e insospechadas formas de ser, desear y saber. "Das Allgemeine ist daher die *freie* Macht; es ist es selbst und greift über sein Anderes über; aber nicht als ein *Gewaltsames*, sondern das vielmehr in demselben ruhig und *bei sich selbst* ist" (LB 35-6) *("Lo universal es el poder* libre*; él es él mismo y se propaga sobre su otro; pero no como algo* violento*, sino que está*

más bien tranquilo dentro de su otro y junto a sí mismo*")*. Si el concepto, en cuanto poder, actuara solo de manera violenta, es decir, reprimiendo lo que se subsume bajo él, entonces sería muy frágil, pero su negatividad consiste precisamente en ser al mismo tiempo positiva, ella produce efectos positivos que, lejos de estorbar al saber, lo crean. Lo universal "*ist schöpferische Macht* als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht" (38) *("*es poder creativo *como la absoluta negatividad que se refiere a sí misma")*.

Los distintos trabajos de Butler posibilitan esta lectura dialectizante de Foucault, la cual ha sido continuada de diversas maneras, por ejemplo, desde Latinoamérica por Luciana Cadhaia (*cf.* 2017). Ella se propone "pensar a Foucault con Hegel y Schiller" (20) a partir de la noción de *dispositivo*, la cual, como ha señalado Agamben (*cf.* 2011 252), Foucault parece haber tomado del joven Hegel por vía de Hyppolite. Por ello, más desafiante que el hegelianismo bastante obvio de Foucault (irónicamente denegado por él), es el enfrentamiento con Deleuze.

En *Metamorfosis* Rosi Braidotti fórmula una serie de objeciones a Butler, y entre ellas señala la imposibilidad de articular su pensamiento con la filosofía de Deleuze:

> Butler no sólo ha rechazado abiertamente las teorías de Deleuze en su trabajo, sino que cualquiera que se haya sentido seriamente atraído o atraída por su pensamiento debe saber que no se puede establecer ninguna equiparación teórica entre ella y las filosofías rizomáticas o nómadas. (Braidotti 2005 142)

Respondiendo a este señalamiento que funciona como imperativo moral (¡no debes vincular a Butler con Deleuze!), Butler confiesa que cada año recibe ensayos y comentarios que la definen como deleuzeana (*cf.* UG 198). ¿Realmente Butler es deleuzeana? Al fin y al cabo, si como hemos mostrado Deleuze no está tan lejos de Hegel como se cree, más aún, ambos pensadores se encuentran sospechosamente próximos en demasiadas cuestiones, quizás Butler, que abiertamente se declara hegeliana, perversamente hegeliana, podría ser también una deleuzeana. No obstante, hay un aspecto que remarca Butler que le daría razón a Braidotti.

> Psychoanalysis seems centered on the problem of the lack for Deleuze, but I tend to center on the problem of negativity. One reason I have opposed Deleuze is that I find no registration of the negative in his work, and I feared that he was proposing a manic defense against negativity. (UG 198)

Efectivamente, este pareciera ser el *leimotiv* anti-hegeliano (no presente en tales términos en Foucault) que recorre todas las obras de Deleuze: su completo rechazo de la negatividad. Para Deleuze lo negativo es una ilusión transcendental que subordina la diferencia a la identidad. Es cierto que tampoco Hegel reifica sin más lo negativo, como pareciera hacer Adorno, sino que desarrolla a la vez un pensamiento positivo. La negatividad

se niega a sí misma produciendo la afirmación, lo define el momento *especulativo* o *racional-positivo* del método hegeliano. Como decíamos, para Hegel la dialéctica tiene un resultado *positivo*, esa es la continua insistencia de Hegel contra el prejuicio fundamental, su grito frente a Platón y el escepticismo antiguo, pero también frente la dialéctica kantiana. Sin embargo, Deleuze denuncia esta positividad hegeliana como "un fantasma de afirmación" (DR 97), y para conjurarlo invoca nuevamente a Nietzsche quién, según la interpretación reactiva de Deleuze, postularía una afirmación primordial, desde la cual se derivaría luego lo negativo.

Pero contrariamente a esa lectura, en las famosas tres transformaciones del espíritu (el primer discurso de Zarathustra), Nietzsche establece el santo decir 'no' del león como condición previa para el santo decir 'sí' del niño.

> Neue Werthe schaffen — das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen.
> Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen. […]
> Ja, zum Spiele des Schaffens, meine Brüder, bedarf es eines heiligen Ja-sagens. (Nietzsche 1999 30 y 31)[i]

En esto Nietzsche resulta hegeliano. La negatividad del león tiene que devorarse a sí misma para producir la afirmación. Es el león quien mediante su potencia negativa, su poder que dice 'no', descarga y aligera el paso lento del camello, posibilitando la libertad para el 'sí' creativo. *La negatividad es por tanto ligereza, baile, desenfreno*. Por ello Hegel escribe la WdL en un doble registro: por un lado, la exposición fluida de las determinaciones que en su bacanal dialéctica se disuelven unas en otras, por otro lado, las discontinuas notas donde Hegel se ocupa de la lentitud y torpeza del entendimiento que, como camello, se aferra a sus pesadas abstracciones sin captar el movimiento. Las elucubraciones deleuzeanas sobre Nietzsche siguen atrapadas en la testadurez schopenhaueriana de oponerse a Hegel, lenguaje reactivo que empaña todo DR.

Butler, en cambio, como Foucault o Nietzsche, se esfuerza en mostrar que la negatividad es afirmativa, creativa. Según Butler, Hegel extrae esta tesis de la positivización de lo negativo de su lectura de Spinoza, lo que implica, nuevamente en contra de la interpretación de Deleuze, que la negación ya está operando en el *conatus* spinozista.

> Spinoza's insistence that the desire for life can be found nascent in the emotions of despair led to the more dramatic Hegelian claim that «tarrying with the negative» can

[i] *"Crear nuevos valores — eso el león todavía no es capaz de hacerlo: pero crearse libertad para un nuevo crear — eso el poder del león es capaz de hacerlo.*
Crearse libertad y un santo No incluso frente al deber: para ello, hermanos míos, se requiere del león. […]
Sí, para el juego del crear, hermanos míos, se requiere un santo decir-Sí."

> produce a conversion of the negative into being, that something affirmative can actually come of the experiences of individual and collective devastation even in their indisputable irreversibility. (UG 236)

Ahora bien, hay que decir que tampoco Deleuze pretende eliminar sin más el 'no' de su dialéctica, pero se trataría de un 'no' positivo, el 'no' expletivo que se encuentra en el lenguaje. "Hay un no-ser y, sin embargo, no hay negativo ni negación. Hay un no-ser que no es de ningún modo el ser de lo negativo, sino el ser de lo problemático. Ese (no)-ser, ese ?-ser tiene por símbolo 0/0" (DR 305). Pero, dándole de nuevo la vuelta, ¿no es ese el 'no' propio del concepto hegeliano? Butler ha advertido que justamente en el lenguaje hegeliano la negación gramatical tiene múltiples funciones y es "a term that only undergoes semantically important shifts in meaning, but that also «acts» in essential ways in the unfolding of essential truths" (PPE xvi).

Siguiendo esta misma idea de Butler, cuando Hegel se ocupa del juicio negativo en la LB distingue tres tipos de negación. 1) el no-ser indeterminado, la nada absoluta, el puro 'no' del comienzo, que en la exposición de la cualidad se convierte en límite. Es el 'no' de la carencia y finitud. 2) el 'no' de la esfera reflexiva, lo negativo que se refiere esencialmente a un positivo, el 'no' de la contra-dicción. 3) por último el 'no' del concepto, del pliegue infinito, de las multiplicidades o proliferaciones. Sobre este último dice Hegel:

> Noch mehr aber ist in der absolut flüssigen Kontinuität des Begriffs und seiner Bestimmungen das *Nicht* unmittelbar ein Positives und die *Negation* nicht nur Bestimmtheit, sondern in die Allgemeinheit aufgenommen und mit ihr identisch gesetzt. Das Nichtallgemeine ist daher sogleich das *Besondere*. (LB 76)[i]

Por consiguiente, tanto Hegel como Deleuze elaboran una teoría positiva del 'no', que sin embargo Deleuze busca en el cálculo diferencial.

Como otros pretendidos anti-hegelianos, Deleuze cree distanciarse de Hegel solo por criticar la cantinela de la contradicción. Pero ya comprobamos que en la lógica ek-stática del concepto Hegel libera la negatividad de la contradicción, su teoría de las multiplicidades opera con un 'no' que es positivo, afirmativo, y que anticipa ya a Nietzsche e incluso a Foucault, en cuanto el concepto es también poder creativo o productivo. Desde esta lectura de la dialéctica hegeliana posibilitada por la propia Butler, podríamos pensar que ella es también deleuzeana, *pero solo en la medida que el mismo Deleuze es hegeliano*. Butler abre así nuevos orificios para sodomizar a Deleuze, reconociendo en él la silueta de Hegel. Semejante sodomización no podría realizarse sin la risa, una risa perversa, tan nietzscheana como hegeliana.

[i] *"Dentro de la continuidad absolutamente fluida del concepto y sus determinaciones, el* no *es inmediatamente un positivo y la* negación *no es más determinidad, sino que está acogida en la universalidad y asentada idéntica con ella. Por consiguiente, lo no-universal es de este modo lo* particular*."*

Desde una mirada butleriana, nos divierte mucho el esfuerzo casi infantil de Deleuze por escapar de las garras de Hegel o, más bien, de Hyppolite. Pero como dice Foucault (2005 70), nuestro recurso contra Hegel "es quizá todavía una astucia suya al término de la cual nos espera, inmóvil y en otra parte". Inmóvil y con una sonrisa, pero a la vez ya en otra parte, fluyendo ya hacia otros pensamientos, hacia otros horizontes insospechados. Hegel es nuestro por-venir del que no dejamos de rehuir, pero al que retornamos una y otra vez.

3.3. Proliferaciones

Resumamos los aspectos principales de la dialéctica que estuvimos desarrollando:

1) En primer lugar, en contra de la versión marxista difundida, la dialéctica no define a todo el método de Hegel, no hay un 'método dialéctico', sino que la dialéctica es uno de sus tres momentos, no el último y más importante, sino el *segundo.*
2) Si a la dialéctica se la separa del método considerándola en sí misma de manera aislada, se convierte en *escepticismo*. Dicho al revés, cuando el escepticismo se incorpora a la filosofía como un momento de su método se convierte en dialéctica.
3) Siendo el segundo momento, la dialéctica es esencialmente *negativa*, su finalidad es disolver las abstracciones del entendimiento a través de su propia fuerza inmanente. En este sentido, es tautológico o redundante hablar de una 'dialéctica negativa'.
4) No obstante, el mayor prejuicio contra la dialéctica es que tenga *solo* un resultado negativo. Según Hegel este prejuicio se encuentra tanto en Platón como en Kant. Para Hegel, en cambio, la dialéctica tiene también un resultado *positivo*, el cual constituye el tercer y último momento del método, lo propiamente *especulativo*.

Ahora bien, ¿en qué consiste, más específicamente, lo especulativo para Hegel? En este punto tenemos que retomar los resultados alcanzados en el Capítulo precedente, en el cual intentamos elaborar una teoría hegeliana de la proliferación. Si lo especulativo es el *tercer* momento método, solo desde el concepto se lo puede comprender de manera acabada, ya que la naturaleza del concepto reside en su triplicidad, por ello él es lo propiamente tercero. Ahora bien, ya hemos mostrado que lo tercero es lo múltiple como tal, luego *la especulación no puede consistir más que en la afirmación radical de las multiplicidades*.

Volvamos a los argumentos que habíamos esgrimido. En primer lugar, lo singular es para Hegel (*cf*. LB 56) tanto el retorno del concepto como *inmediatamente* su pérdida. Por lo tanto, como señala Butler (*cf*. PPE xxi), el momento de 'resolución' no se puede distinguir de la dispersión o diseminación. También en el Prólogo a la PhG Hegel afirmaba: "Er [der Geist G.C.] gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet"

(PhG 36) *("Él [el espíritu G.C.] conquista su verdad solo en cuanto se encuentra a sí mismo en el absoluto desgarramiento")*. Retornar y al mismo tiempo perderse, encontrarse y desgarrarse absolutamente, son momentos inseparables que constituyen la ambigüedad del movimiento ek-stático del concepto hegeliano y que impiden cualquier cierre definitivo en una idílica totalidad sin fisuras. De aquí que Butler combata también la noción tradicional de totalidad. Vimos que el concepto es inagotable en su división o partición, y que la exigencia de agotamiento proviene de su apariencia, es decir, es una ilusión generada por la reflexión inmersa todavía en las representaciones.

Por otra parte, en cuanto partición originaria del concepto, el juicio es la diferencia de lo que en sí mismo difiere de sí. Por lo tanto, no hay una unidad a la cual retornar, sino que *el origen es diferencia*. Por eso decía Butler que la diferencia en Hegel suele ser malinterpretada. La dialéctica hegeliana es ya un pensamiento de la diferencia irreductible, como sostenía Derrida (*cf.* 1986 35) en su tesis doctoral. En este sentido, tampoco hay un sujeto absoluto que de garantías ante la pérdida de sí mismo, el riesgo se vuelve así absoluto. En conexión con esto último, tampoco hay una orientación teleológica prospectiva que regule la dispersión.

Si reunimos todos estos elementos, obtenemos una *dialéctica desamarrada* que desfigura la caricatura habitual sobre la filosofía de Hegel. Pero esa caricatura se desvanece, sin más, cuando se hace el esfuerzo de *leer* los textos de Hegel, en vez de dedicarse cómodamente a escrachar su pensamiento. Actitud esta última que Marx, en su madurez, evitó a toda costa: tratar a Hegel como un perro muerto. Pseudo-comunistas como Toni Negri, no hacen más que confesar su desconocimiento de la realidad actual al ningunear a Hegel. En la filosofía contemporánea el pensamiento hegeliano ha sido rehabilitado, no solo por la teoría performativa de Butler, sino por distintas corrientes contemporáneas, como por ejemplo, los autodenominados “hegelianos de Pittsburg” dentro de la filosofía analítica (*cf.* Redding 2007). También en Latinoamérica se evidencia actualmente la presencia del pensamiento hegeliano (*cf.* Spinoza Lolas (2016), Ávalos Tenorio (2018), Pérez Soto (2013), entre otros).

Si la dialéctica hegeliana tiene, por tanto, un lado positivo, éste consistirá en la afirmación de la diferencia y la dispersión en el retorno mismo, delirio báquico que desgarra toda fijeza y vivifica lo estático y petrificado. De esta manera, la dialéctica hegeliana suelta sus amarras que la ligaban a la unidad de un sujeto o a una conclusión teleológica. Lo especulativo no resuelve el conflicto, si eso significa anularlo o equilibrarlo. Al contrario, el momento especulativo exacerba el conflicto, pero al mismo tiempo le da fluidez, pone en movimiento las formas del pensar y de la realidad volviéndolas dinámicas y productivas.

En el §82 de la *Enz.* Hegel define este momento de la siguiente manera: "Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Ubergehen enthalten ist" *("Lo* especulativo *o* racional-positivo *capta la unidad de las determinaciones en su contraposición, lo* afirmativo *que está contenido en su disolución y en su traspasar")*. Interpretado desde Butler, esto afirmativo no solo es la unidad, sino también la dispersión y diseminación, y más aún, es el poder creativo que genera nuevas formas insospechadas. En este sentido, el momento dialéctico, en cuanto subsidiario de las oposiciones del entendimiento, se mueve todavía en una lógica binaria con el fin de minar desde adentro su inconsistencia. Pero la afirmación, lo especulativo, es lo nuevo que surge *de esa disolución del binarismo*.

Por ello Hegel no habla ya, como Platón, de método dialéctico, sino de método especulativo, y tampoco dice nunca 'lógica dialéctica' (como harán tanto marxistas y el propio Foucault), sino más bien de "spekulative[n] Logik" (*Enz*. §82 nota) *("lógica especulativa")*. De esta manera, la filosofía hegeliana realiza lo que Deleuze y Guattari se proponían con el pensamiento rizomático.

> Si invocamos un dualismo es para recusar otro. Si recurrimos a un dualismo de modelos es para llegar a un proceso que recusaría cualquier modelo. Siempre se necesitan conectores cerebrales para deshacer los dualismos que no hemos querido hacer, pero por lo que necesariamente pasamos. Lograr la fórmula mágica que todos buscamos: PLURALISMO = MONISMO, pasando por todos los dualismos que son el enemigo, pero un enemigo absolutamente necesario, el mueble que continuamente desplazamos. (Deleuze y Guattari 1997 47)

El entendimiento genera los dualismos que impregnan el lenguaje, pero la dialéctica los deshace invocando, no obstante, nuevos dualismos. En cuanto crítica inmanente a las determinaciones del entendimiento, el momento dialéctico queda así atrapado sin saberlo en los dualismos que critica, conservando todavía un lado abstracto. Pero así como la dialéctica es la propia naturaleza del entendimiento vuelta sobre sí, el entendimiento bien entendido, así también lo especulativo puede considerarse la propia superación de la dialéctica misma que vence la unilateralidad de sus resultados negativos. Como el león de Zaratustra, la dialéctica posibilita un nuevo crear a través del continuo desplazamiento de los dualismos, la constante inversión de los opuestos. Lograr la fórmula mágica es el momento especulativo, la afirmación creativa, el retorno infinito (monismo) que es a la vez pérdida y dispersión (pluralismo), la tercera transformación del espíritu hegeliano-nietzscheano.

Aunque los tres momentos del método se diferencien e incluso se opongan como entendimiento y razón, lo negativo y lo positivo, la verdad es el espíritu que los unifica.

> Er [der Geist G.C.] ist das Negative, dasjenige, welches die Qualität sowohl der dialektischen Vernunft als des Verstandes ausmacht; – [1] er negiert das Einfache, so setzt er den bestimmten Unterschied des Verstandes; [2] er löst ihn ebensosehr auf, so ist er dialektisch. [3] Er hält sich aber nicht im Nichts dieses Resultates, sondern ist darin ebenso positiv und hat so das erste Einfache damit hergestellt, aber als Allgemeines, das in sich konkret ist; unter dieses wird nicht ein gegebenes Besonderes subsumiert, sondern in jenem Bestimmen und in der Auflösung desselben hat sich das Besondere schon mitbestimmt. (LS 6)[i]

El espíritu es aquí lo que recorre todos los momentos, sus tres transformaciones. En las dos primeras es negativo: como entendimiento niega lo simple y establece la diferencia, pero en cuanto dialéctico disuelve la diferencia. El entendimiento es la fuerza infinita o poder absoluto que separa lo simple en determinaciones fijas y abstractas, afirmando así su mutua indiferencia y exterioridad. El lenguaje del entendimiento es que el inventa los dualismos, el "sistema de oposiciones metafísicas" como lo llamaba Derrida (1986 15). El camello que soporta los valores heredados. Pero la razón dialéctica rebate con su propia fuerza al entendimiento, y al poner en relación sus determinaciones las disuelve. La fuerza dialéctica es el poder del león rapaz que dice 'no'. De esta manera, lo que el entendimiento construye la dialéctica lo destruye. Pero ambos son negativos, la dialéctica leonina lo es por esencia, el entendimiento camellero porque su aparente positividad es un producto de la abstracción.

No obstante, el espíritu no sólo es negativo sino también positivo o, más bien, convierte aquel negativo en positivo. El león tiene que transformarse en niño para poder crear nuevos valores, el 'no' es también un 'sí'. Este es el aspecto más difícil del método. Nihilismo activo. La dialéctica tiene por resultado la nada, pero precisamente por ello, por ser un resultado, contiene la referencia a aquello de lo cual resulta. Por ello el espíritu puede regenerar lo simple primero que el entendimiento había comenzado negando. Pero no se trata de un mero retorno, porque lo primero se enriquece a través del movimiento de su negación y ya no es un particular opuesto y subsumido en la universalidad abstracta del entendimiento, sino la particularidad disuelta y recreada por lo universal. "Drei Verwandlungen nannte ich euch des Geistes: wie der Geist zum Kameele ward, und zum Löwen das Kameel, und der Löwe zuletzt zum Kinde" (Nietzsche 1999 31) *("Tres transformaciones del espíritu os he mencionado: cómo el espíritu devino en camello, y en león el camello, y el león, por último, en niño")*.

Las metáforas de Nietzsche, ese alemán que declaró que todos los alemanes son hegelianos aunque nunca hubiese existido un Hegel, pueden servir de ayuda para comprender

[i] *"Él [el espíritu G.C.] es lo negativo, tanto aquello que constituye la cualidad de la razón dialéctica como del entendimiento; – [1] niega lo simple, y así sienta la diferencia determinada del entendimiento; [2] el espíritu igualmente la disuelve y es, así, dialéctico. [3] Pero no se detiene en la nada de este resultado, sino que en ello igualmente es positivo, regenerando así, por tanto, lo simple primero, pero como universal; bajo éste no es subsumido un particular dado, sino que en aquel determinar y en su disolución el particular ya se ha co-determinado."*

los momentos del método en la filosofía hegeliana. Pero la clave central la proporciona la interpretación de Butler sobre Hegel, sobre todo desde finales de la década del 90, cuando cambia algunos aspectos importantes de la misma que disuelven las diferencias que anteriormente había establecido entre Hegel y Foucault.

En los Capítulos siguientes abordaremos la teoría del valor que Marx expone al comenzar el tomo 1 de DK. Una cuestión clave es: ¿podríamos afirmar que el último Marx es realmente hegeliano? Teniendo en cuenta las consideraciones de la dialéctica hegeliana que elaboramos en esta Primera Parte, la cuestión puede formularse de esta otra manera: ¿podríamos *salvar* el "método dialéctico" de Marx de las garras de la teleología, el tropo de la totalidad, la hipostatización de la contradicción, y tantos otros tópicos con los que el marxismo tradicional interpretaba sus obras?

SEGUNDA PARTE:
LA TEORÍA DEL VALOR Y SU DESPLIEGUE

En esta Segunda Parte nos ocuparemos de dilucidar la primera sección de DK_2, a partir de la interpretación, desarrollada en la Primera Parte, de la LB como teoría de la proliferación. De esta manera, emprendemos el estudio butleriano de DK reconstruyendo su teoría del valor, de la cual depende toda la crítica a la economía política. Esto nos permitirá luego, en la Tercera Parte, la última, realizar una evaluación crítica de la obra y así fortalecer la afinidad que Butler reconoce tener con el marxismo, que es el objetivo general de esta investigación.

Sin duda la primera sección de DK_2 es la más controvertida y discutida de la obra. El propio Marx la consideraba la parte más difícil, reconociendo a la vez que “”kokettirte” (DK_2 709) *("coqueteó")* con el modo de expresión propio de Hegel. En dicha sección se analizan dialécticamente las tres formas económicas que dan surgimiento en la segunda sección a la noción de *capital*, que obviamente es el tema fundamental que da título a toda la obra. Podríamos preguntarnos entonces por qué DK no comienza directamente con el capital, o bien, qué función cumple esa primera sección preliminar. Siguiendo a Hegel, Marx ya nos advertía en el Prólogo que “aller Anfang ist schwer” (DK_2 65) *("todo comienzo es difícil")*.

Distintas interpretaciones se han propuestos para aclarar este punto. Fredric Jameson (2013a 25-6), por ejemplo, considera a la primera sección como un pequeño tratado autónomo, en analogía a *Das Rheingold* de Wagner que sirve de apertura a la tetralogía operística *Der Ring des Nibelungen*. De hecho, como señala Enrique Dussel (1990 177-8), Marx reescribió al final de sus cuatro redacciones de DK los contenidos correspondientes a esta sección, los cuales ya habían sido expuestos en ZKr. Incluso la división originaria del tomo 1 de DK era en seis capítulos, y Marx se refería como introducción a lo que después pasó a ser el capítulo primero de DK_1, con lo que en su primera edición la obra quedó finalmente compuesta en seis capítulos (en DK_2 esos capítulos pasan a ser secciones).

Desde otra perspectiva, Bolívar Echeverría (1986 50ss) sostiene que son las dos primeras secciones de DK_2 las que conforman un primer bloque, el cual se ocuparía de un “examen de la apariencia” frente al resto del tomo 1 y todo el libro 2 de DK como “exploración de la esencia”. No obstante, Echeverría prefiere darle al primer capítulo de DK_2 esa autonomía que para Jameson tiene la primera sección (los tres primeros capítulos). “En su versión definitiva, el capítulo I constituye por sí solo todo un pequeño tratado; es un texto con

muy alto grado de independencia, que expone de manera exhaustiva una argumentación casi por completo autosuficiente" (73). Pero ni siquiera podemos estar seguros de que el tomo 1 de DK sea el definitivo, y que, por tanto, no se modificara luego de que Marx hubiera publicado el resto de la obra. Al contrario, es muy probable que revisara todo el material cambiando algunos puntos específicos, si no sus lineamientos generales. En este sentido, sería precipitado atribuir una autonomía a cualquier capítulo o sección de DK. La apariencia de la misma no hace más que delatar el carácter todavía precario de los trabajos de Marx.

Abordaremos en detalle esta problemática sobre el comienzo recién en la Tercera Parte, en el Capítulo Sexto, ya que corresponde al momento de la evaluación crítica del tomo 1 de DK. No obstante, podemos anticipar brevemente la perspectiva butleriana al respecto, ya que como hegeliana Butler también se ocupó de una cuestión similar en su interpretación de la PhG. Por una parte, Butler considera que el deseo es el tema principal de dicha obra. "Desire forms the experiential basis for the project of the *Phenomenology* at large" (SD 45). Sin embargo, dicha obra se inicia con la certeza sensorial como la figura más simple de la conciencia. El deseo, en cambio, es recién la cuarta figura y la que define a la autoconciencia en el capítulo IV de la obra. "Es [das Selbstbewuβtsein G.C.] ist *Begierde* überhaupt" (PhG 139) *("Ella [la autoconciencia G.C.] es sin más* deseo*")*. ¿Por qué la PhG no comienza entonces por el deseo? ¿Qué función cumple sus tres primeros capítulos? Butler plantea la cuestión en los siguientes términos:

> Hegel's explicit discussion of desire begins in the section, «The Truth of Self-Certainty,» which initiates the transition between consciousness and self-consciousness. The appearance of desire at this juncture is curious, for if the progress of the *Phenomenology* is impelled by desire, why does desire emerge as an explicit theme only in the fourth chapter of the text? Indeed, what does it mean that desire «appears» at a given stage in the *Phenomenology* at all? (SD 24)

Se trata de un problema análogo al del comienzo de DK. ¿Por qué no empezar directamente por el capital? O bien, siendo que el dinero es para Marx "die erste Erscheinungsform des Kapitals" (DK_2 165) *("la primera forma de aparición del capital")*, ¿por qué no arrancar por el dinero? De hecho, eso es lo que hacía Marx en los *Grundrisse*. Sin embargo, desde ZKr se establece a la mercancía como la forma elemental de la riqueza de las sociedades capitalistas, su análisis por tanto constituye el comienzo. Pero ¿cómo ha llegado Marx a establecer la mercancía como comienzo?

La respuesta de Butler sobre el problema general del comienzo nos deja una importante enseñanza hegeliana. "Desire *appears*, but the moment of appearance is not necessarily the initial moment of its efficacy. In a sense, nothing comes into existence *ex nihilo* for Hegel; everything comes into explicit form from a potential or implicit state" (SD 24). Nada llega a

existir *ex nihilo* para Hegel porque se trata siempre de procesos, de devenires, de flujos y reflujos en una apertura infinita sin teleología. Y esto mismo vale también, al parecer, para Marx. Por tanto DK no puede arrancar sin más por el capital, ni tampoco por el dinero. No obstante, esta consideración no explica aún por qué DK inicia efectivamente por el análisis de la mercancía. Tendremos que posponer esa discusión para la última parte, luego de haber reconstruido la dialéctica de la teoría del valor según el movimiento de proliferación del concepto hegeliano.

En nuestra Introducción enunciamos ya la hipótesis principal que guía esa reconstrucción. Las tres primeras formas económicas de DK: la mercancía, la forma de valor y la circulación simple, tienen por forma lógica respectivamente al concepto, el juicio y el silogismo, según su exposición en la LB. Esta correspondencia está validada en parte por el propio Marx quien en ZKr (*cf.* 164) sostiene que M-D-M, el intercambio mercantil mediado por el dinero, se reduce a un silogismo. Sin embargo, llegamos a dicha hipótesis luego de comprobar que, desde una perspectiva butleriana, es la LB la que permite desarrollar una dialéctica fallida, sin amarras, abierta a las posibilidades que la excede, que es precisamente aquello en lo que Butler se muestra interesada (*cf.* UG 198). Por consiguiente, si según el propio Marx Hegel ha sido el primero en presentar las formas generales del movimiento de la dialéctica (*cf.* DK_2 709), un estudio butleriano de DK tiene que poder descifrar el movimiento proliferante del concepto hegeliano en la teoría del valor, y puntualmente en su forma económica más simple y elemental: la mercancía. Por lo tanto, la mercancía tiene que concebirse como un concepto hegeliano. Solo de esa manera la exposición de DK consistirá en una proliferación de formas económicas que tanto las destruye como las crea, en un movimiento sin teleología ni posibilidad de retorno a una unidad originaria.

En la última parte de esta investigación evaluaremos hasta qué punto la dialéctica de DK sigue el movimiento proliferante del concepto hegeliano, si está a la altura, por así decirlo, de la lógica hegeliana, o bien constituye en retroceso frente a la misma. Ese será el criterio butleriano con el que mediremos los aportes y limitaciones de DK. Pero antes de realizar esa tarea tendremos que reconstruir la teoría del valor desde la LB sin poner a discusión todavía estas cuestiones más profundas sobre las diferencias entre las dialécticas de Hegel y de Marx.

Algunas aclaraciones más antes de emprender esa tarea. En primer lugar, no hay que considerar al concepto, al juicio y al silogismo, como operaciones mentales del sujeto finito, menos aún como productos del ser humano, sino como *formas lógicas de la realidad misma*. Como explicamos en la Introducción, la WdL es una obra anti-humanista, lo mismo que DK.

Mucho antes que Nietzsche, es Hegel quien nos despierta del “sueño antropológico” de Kant (*cf.* Foucault 2017 353). Por ello el diagnóstico foucaultiano sobre el siglo XIX es en parte errado. La solidaridad entre humanismo y pensamiento dialéctico surge una década después de la muerte de Hegel, entre sus discípulos, y se consolida como tal en el llamado período antropológico de Ludwig Feuerbach. Y si bien el joven Marx estuvo influenciado por el humanismo de *Das Wesen des Christentums*, gracias a la lectura de la WdL en 1857 Marx se despierta también del sueño antropológico feuerbachiano. La WdL ya ha superado la oposición sujeto/objeto a través de la exposición de la conciencia en la PhG.

Aunque ya hemos señalado este aspecto, debemos insistir de nuevo en ello para comprender el punto de vista de la WdL. Respecto al juicio, por ejemplo, Hegel afirma: “Das Urteil wird gewöhnlich in *subjektivem* Sinn genommen, als eine *Operation* und Form, die bloß im *selbstbewußten* Denken vorkomme. Dieser Unterschied ist aber im Logischen noch nicht vorhanden, das Urteil ist ganz allgemein zu nehmen, *alle Dinge sind ein Urteil*” (*Enz.* §167) *("El juicio se toma habitualmente en sentido* subjetivo *como una* operación *y forma que ocurre meramente dentro del pensar* autoconsciente. *Pero esta diferencia todavía no se presenta en lo lógico, y hay que tomar al juicio de manera completamente universal,* todas las cosas son un juicio*").* Esta indicación vale también para el concepto y más aún para el silogismo. En la WdL la distinción habitual entre subjetivo y objetivo se haya disuelta, porque no hay una cosa en sí que se sustraiga al conocimiento, ni la subjetividad tiene por tanto una antropología como fundamento del saber.

El segundo punto que debe tenerse en cuenta es la importancia dada por Marx a la *forma*. Este es un aspecto fundamental que suele pasarse por alto. En principio DK es un análisis crítico de las distintas formas económicas del sistema capitalista. Marx deja de lado la materia sensible en la que se hallan sumergidas estas formas para focalizarse, al igual que Hegel, en el *movimiento interno* de las mismas. En diferentes lugar de DK Marx señala este aspecto central. Por ejemplo, al comenzar la tercera forma de la teoría del valor, la circulación simple, dice Marx: “Hält man an diesem stofflichen Moment, dem Austausch von Waare mit Gold, allein fest, so übersieht man grade, was man sehn soll, nämlich was sich mit der Form zuträgt” (DK_2 130) *("Si nos aferramos únicamente a ese momento material, al intercambio de mercancía por oro, se pasa por alto precisamente lo que debiéramos ver, esto es, lo que sucede con la forma")*. También al iniciar la segunda sección dice: “Sehn wir ab vom stofflichen Inhalt der Waarencirkulation, vom Austausch der verschiednen Gebrauchswerthe, und betrachten wir nur die ökonomischen Formen, die dieser Proceß erzeugt, so finden wir als sein letztes Produkt das Geld” (165) *("Si prescindimos del contenido material de la*

circulación mercantil, del intercambio de los diversos valores de uso, y examinamos las formas económicas que ese proceso genera, encontraremos al dinero como su producto último"). O bien, basta recordar que el fetichismo de las mercancías, su carácter místico y enigmático, surge de la *forma* mercantil misma (*cf.* 103).

Por consiguiente, una exposición dialéctica de la economía política, es decir, que sea a la vez su crítica inmanente, sólo puede lograrse colocándose en *el punto de vista de la forma*. De aquí que según Marx la dificultad para comprender la génesis del dinero radique también en que la forma de valor es "sehr inhaltlos" (65) *("harto carente de contenido")*. Ahora bien, no por ello se trata de meras formas vacías, tal como se acostumbra a considerar en la lógica tradicional a las formas lógicas, sino que la dialéctica intrínseca a las mismas es el contenido genuino que se expone en DK. Marx no contrapone sin más la forma a la materia, sino que habla de un contenido o momento material. Lo material o la estofa (*Stoff*) es siempre externa a la forma y por eso puede abstraerse, pero el contenido es inseparable de la forma en la cual se halla precisamente contenido. Esta distinción le permite a Marx trazar una analogía entre su crítica a los economistas clásicos y la crítica de Hegel a los lógicos tradicionales. En una nota la pie del primer capítulo de DK_1, al exponer las formas de valor, Marx afirma: "Es ist kaum verwunderlich, daß die Oekonomen, ganz unter dem Einfluß stofflicher Interessen, den Formgehalt des relativen Werthausdrucks übersehn haben, wenn vor *Hegel* die Logiker von Profession sogar den Forminhalt der Urtheils- und Schlußparadigmen übersahen" (DK_1 32) *("Casi no sorprende que los economistas, estando por completo bajo el influjo de intereses materiales, hayan pasado por alto el contenido formal de la expresión relativa de valor, cuando antes de* Hegel *hasta los lógicos de profesión pasaban por alto el contenido formal de los paradigmas del juicio y del silogismo")*.

En este pasaje, Marx vuelve inseparable a la forma del contenido al habla de un contenido (*Inhalt* o *Gehalt*) formal, es decir, de la forma como contenido genuino. Pero a su vez distingue este contenido de los intereses materiales en el sentido de *Stoff*. Hay que separar por tanto el contenido material y contenido formal, prescindir del primero para ocuparse solo del segundo. Esta misma operación es la que que hizo el propio Hegel en la WdL con el fin de transformar la lógica en ciencia. En este sentido, Isaak Illich Rubin (1974 170) tenía razón cuando afirmaba que "en lo que respecta a la relación entre contenido y forma, Marx adoptó el punto de vista de Hegel, y no el de Kant".

Según Kant (*cf.* KrV B74-79) la lógica carece de contenido ya que hace abstracción de toda materia sensible. Hegel, en cambio, convierte a las propias formas lógicas en el contenido genuino de la lógica. Al igual que hará Marx después, Hegel denomina como lo

material o la estofa (*Stoff*) a la materia sensible que Kant reclama para el conocimiento, distinguiéndola del contenido (*Inhalt* o *Gehalt*). Ciertamente, la lógica tiene que hacer abstracción de lo material para aislar de ese modo las formas del pensamiento y los distintos esquemas argumentales. Sin embargo, lo que no advierten los lógicos tradicionales es que estas mismas formas lógicas, separadas de todo material, son el verdadero contenido que tiene que ser articulado y relacionado, deduciendo unas formas a partir de otras. De aquí que Hegel concluya: "Nach dem also, was eine Materie genannt zu werden pflegt, brauchte nicht weit gesucht zu werden; es ist nicht Schuld des Gegenstandes der Logik, wenn sie gehaltlos sein soll, sondern allein der Art, wie derselbe gefaßt wird" (LS 31) *("Según esto, por tanto, no se requería buscar lejos lo que suele ser llamado una materia; cuando se dice que la lógica es carente de contenido, no es culpa del asunto de la misma, sino solo del modo como ese asunto es captado")*.

Así, por ejemplo, los manuales de lógica simplemente enumeraban de manera empírica las distintas clases de juicios: de cualidad, de cantidad, etc. En cambio, la lógica hegeliana capta esa mismas formas como el contenido mismo que hay que exponer de manera científica, mostrando cómo cada clase de juicio surge de las otras, incluso cómo la forma misma del juicio se convierte en otra forma, se transforma en silogismo. Solo mediante ese *cambio de perspectiva* la lógica podrá ser considerada como una ciencia en sentido estricto.

La crítica de Marx a los economistas clásicos es de alguna manera semejante. Al igual que los lógicos anteriores a Hegel, los economistas se ocupaban de meras formas vacías porque estaban, inversamente, sumergidos en los intereses materiales (en el sentido de *Stoff*), considerando que sólo en dichos intereses podían tener aquellas formas económicas algún servicio o valor. De esta manera, pasaban por alto el propio contenido de las formas mismas en su mutua conexión o interrelación. Pero, según Marx, son las propias formas económicas, en y para sí, el único asunto de un tratado de economía política que pretenda ser científico. De esta manera, Marx realiza un cambio de perspectiva sobre las formas económicas mismas semejante al realizado por Hegel para transformar la lógica en ciencia. En resumen, de lo que se ocupa la ciencia, es su exposición dialéctica, es del contenido formal, es decir, del movimiento de la forma misma, su vida interna.

Esto implica que el concepto de forma que utiliza Marx en DK debe pensarse en relación con la lógica hegeliana y no, como sostiene por ejemplo Jorge Veraza, desde Aristóteles. Según Veraza (2007 120): "Marx retoma de Aristóteles el concepto de forma no como un mero modo de hablar sino con todo el peso conceptual que desde entonces ha tenido en el pensamiento científico filosófico". A esta influencia de Aristóteles, Veraza la remonta

hasta la tesis doctoral de Marx, y pretende sostener con ello, siguiendo la obsesión de todo marxismo reactivo, que Marx ya desde sus tempranos años superó a Hegel.

> Es en la tesis doctoral de Marx, preparada entre 1839 y 1841, donde éste supera a Hegel sin Feuerbach, antes de establecer alianza con Feuerbach, y sin Schelling, sino precisamente a través de Aristóteles y sobre todo de Epicuro. Es decir que Marx nunca fue feuerbachiano sino que se alía con Feuerbach desde posiciones propias previamente configuradas en su tesis doctoral de 1839-1841. (214)

Ni siquiera se reflexiona sobre lo que podría significar algo así como ‘superar’ a un autor, y menos aún a Hegel. Por otra parte, que haya que buscar en Aristóteles o Epicuro la pretendida superación de Hegel, es una prueba contundente de que el marxismo a dado origen a las tesis más disparatadas en su aburguesada terquedad por separar a Marx de Hegel.

Si bien es cierto que en su madurez Marx estima enormemente “das Genie des Aristoteles” (DK_2 92) *("el genio de Aristóteles")*, no se debe olvidar que es el propio Hegel quien rescata el pensamiento especulativo del Estagirita, incluyendo aquél concepto tradicional de forma. Hans-Georg Gadamer, a cuyos seminarios la joven Butler asistió durante su estadía en Alemania antes de emprender sus estudios de posgrado, observa lo siguiente al respecto: “er [Hegel G.C.] sucht dem aus der aristotelischen Metaphysik stammenden Begriff der »Form« seine ursprünglich gegenständliche Bestimmung zurückgeben” (Gadamer 1987 71) ("él [Hegel G.C.] intenta devolver su determinación originariamente objetual al concepto de «forma», que procede de la metafísica aristotélica"). Por lo tanto, lo que tendría Marx de aristotélico se debe, una vez más, a su dependencia con el pensamiento de su maestro Hegel. En vez de refutarlo, el supuesto aristotelismo de Marx confirma nuevamente su hegelianismo.

Por otro lado, resulta también llamativo que Marx haga mención justamente del juicio y el silogismo cuando está exponiendo la teoría del valor. A más de 150 años de la primera publicación del tomo 1 de DK, a ningún marxista reconocido se le ha ocurrido buscar en la LB la clave para interpretar la dialéctica de las primeras formas económicas. Y eso que el aforismo de Lenin (*cf.* 1987 172) que exige leer y estudiar a fondo la WdL para entender DK y sobre todo la teoría del valor, se encuentra justamente en el comentario al capítulo de la LB dedicado al silogismo. La causa de esta ceguera quizás se deba a la excesiva importancia dada dentro del marxismo tradicional a la contradicción como figura central de la dialéctica. De aquí que aquellos marxistas que seguían el mandato de Lenin y se sumergían en la WdL, priorizaban su segunda parte, la LW, ya que allí Hegel aborda la contradicción. En este sentido, el juicio de Néstor Kohan (2003 137) según el cual “la doctrina de la esencia […] es la que a nosotros nos interesa porque es la que utiliza Marx en *El capital*”, es sintomático y representativo de toda una línea de interpretación de DK en su relación con la WdL. Incluso

Althusser, en su vana obsesión por distanciar a Marx de Hegel, sigue atrapado en esa figura predilecta y fetichizada por los marxistas durante más de un siglo: la gran contradicción.

Nosotros, en cambio, desde una perspectiva butleriana, rompemos con ese hábito inveterado reemplazando la contradicción por la *proliferación*, recuperando así la importancia a la LB para comprender la dialéctica del tomo 1 de DK_2 y sobre todo la de su primera sección. El olvido de esta parte de la WdL y más aún de las propias alusiones de Marx en DK al contenido de la misma, pertenece a lo que acertadamente Butler (1998 42) llama la "selective amnesia of the history of Marxism itself".

Luego de estas indicaciones generales, pasamos a continuación a reconstruir la dialéctica de la teoría del valor desde la LB como teoría de la proliferación. Esta segunda parte de la tesis está compuesta por tres capítulos, cada uno dedicado a una de las tres formas económicas en su respectiva correspondencia con el concepto, el juicio y el silogismo. Los títulos de los dos primeros contienen nociones centrales del pensamiento de Butler: el *quiasmo* y la *retórica*, las cuales permitirán dilucidar la dialéctica de la mercancía y la de las formas de valor. En último capítulo lleva por título: especulación dineraria, una expresión que utiliza Marx y que luego precisaremos, pero que alude al tercer momento del método hegeliano. De esta manera, Hegel y Marx se entrelazan desde Butler, en un juego tan creativo y apasionante, como desconocido para la mayoría de los marxistas.

Capítulo Tercero.
El quiasmo de la mercancía

Constituye un lugar común afirmar que DK se inicia con el análisis de la mercancía en cuanto forma elemental del sistema capitalista. La característica principal de la mercancía es, para Marx, que encierra en sí una dualidad, una contraposición: la del *valor de uso* (*Gebrachswert*) y el *valor de cambio* (*Tauschwert*), o más propiamente dicho: la del *valor de uso* y el *valor*. En la segunda edición del tomo 1 de DK, Marx distingue entre valor y valor de cambio, este último es la forma de aparición del valor, con lo cual equivale a la segunda forma económica. No obstante, para ajustarse a la terminología de la época Marx usa a veces ambas expresiones como sinónimos (*cf*. DK_2 92).

Marx se sirve de esta distinción de los economistas clásicos (que se remonta incluso a Aristóteles), pero va a determinarla de una manera mucho más precisa, convirtiéndola a su vez en el motor de todo el desarrollo del sistema económico. Si la mercancía es el comienzo de la exposición, ello significa que el punto de partida es una *escisión originaria* entre dos dimensiones inseparables. El comienzo no sería, por ende, un simple punto abstracto, sino que contendría una diferencia. El origen es ya diferencia. Marx nombra esta diferencia de distintas maneras. Por ejemplo, en el título del primer apartado habla de factores (*Faktoren*) de la mercancía (*cf*. DK_2 69). Al iniciar el segundo apartado dice: “Ursprünglich erschien uns die Waare als ein Zweischlächtiges, Gebrauchswerth und Tauschwerth” (75) *("Originariamente la mercancía se nos apareció como algo bifacético, valor de uso y valor de cambio")*. Al comenzar el primer capítulo de ZKr (*cf*. 107) habla de un doble punto de vista (*doppelter Gesichtspunkt*) de la mercancía.

La mercancía encierra, por tanto, en sí misma una polaridad, pero no como si uniera exteriormente dos piezas o partes distintas, sino que la misma mercancía tiene dos caras o lados, ella se compone de dos factores y puede, por tanto, considerarse desde dos puntos de vista. Esta diferencia es inherente y constitutiva de la *forma* mercantil. El Apéndice sobre la forma de valor que Marx agrega a DK_1 se abre diciendo: “Die Analyse der Waare hat gezeigt, daß sie ein *Doppeltes* ist, Gebrauchswerth *und* Werth. Damit ein Ding daher *Waarenform* besitze, muß es *Doppelform* besitzen, die Form eines Gebrauchswerths und die Form des Werths” (DK_1 626) *("El análisis de la mercancía ha mostrado que es* algo doble, *valor de uso* y *valor. Por consiguiente, para que una cosa posea la* forma mercantil, *tiene que poseer una*

forma doble, *la forma de un valor de uso y la forma del valor")*. Insistamos en esta cuestión. No es que la mercancía reúna externamente dos elementos diferentes, sino que *la forma es ella misma dual*, muestra un doble rostro. Se trata entonces de una dualidad de lo mismo, o de lo mismo como diferencia. La mercancía, termina diciendo Marx en el Apéndice, es "*Einheit der Gegensätze Gebrauchswerth und Tauschwerth*" (649) *("*unidad de los opuestos valor de uso y valor de cambio*")*. Sobre esta unidad dual o dualidad unitaria se organiza una serie de oposiciones tradicionales como cualidad/cantidad, natural/social, cuerpo/alma.

Desde la perspectiva de la LB, esta naturaleza *bifacética* de la mercancía parecería no concordar con la *triplicidad* de los momentos del concepto. Esta cuestión es fundamental ya que es ese carácter triádico el que permite dar cuenta de la multiplicidad o proliferación. Si la mercancía no tiene una forma triple, no puede se equiparada al concepto hegeliano, ni será por tanto posible reconstruir DK como una proliferación de formas económicas. Ciertamente Hegel ha mostrado en su lógica que toda dualidad supone un tercero, que una oposición es ya en sí misma una triangulación, lo cual significa que toda determinidad lógica, ya sea del ser o de la esencia, tienen su verdad en el concepto (*Begriff*). No obstante, la cuestión es si la mercancía ha alcanzado ya explícitamente esta forma triple del concepto.

¿Cuál es el tercer término en relación al cual se constituye la oposición entre valor de uso y valor? Esta pregunta es la análoga a la que formula Butler en su lectura crítica del psicoanálisis de Jessica Benjamin: "What is the third term in relation to which the dyad is constituted?" (UG 134-5). El tercero no puede reducirse sin más a la relación, ni ser tampoco la simple unidad armoniosa entre los polos contrapuestos. El tercero, tanto para Butler como para Hegel, tanto para Deleuze como para Peirce, es la multiplicidad: 1, 2, infinito. ¿Se encuentra en DK un pensamiento de lo múltiple como tal? ¿Es Marx un teórico de la proliferación como comprobamos que lo era su maestro Hegel? Para responder esta cuestión, veamos primeramente en qué consisten los dos factores de la mercancía.

3.1. Cuerpos que importan

El valor de uso es inmediatamente una simple *cosa útil* (*nützliches Ding*). Como tal presenta tres características:

a. En su forma inmediata, la mercancía es un objeto exterior que tiene una *existencia sensible*. "Dieses Dasein der Waare als Gebrauchswerth und ihre natürliche handgreifliche Existenz fallen zusammen" (ZKr 107) *("Esta existencia de la mercancía como valor de uso coincide con su existir natural tangible")*. Por ello para Marx el valor de uso constituye el *cuerpo* de las mercancías (*Warenkörper*): hierro, trigo, diamante,

algodón, vidrio, papel, etc. Frente a este aspecto, el otro factor de la mercancía, el valor, es el alma de las mercancías, el "Wertseele" (DK_2 84) *("alma del valor")*.

b. Como cosa útil, la mercancía puede a su vez considerarse según un doble punto de vista: según la cualidad o la cantidad (*cf.* 70). Como cualidad es un conjunto de muchas propiedades, las cuales permiten diversos empleos. La utilidad de una cosa hace de ella un valor de uso. Como cantidad, cada mercancía se presenta en un cierto número según una *medida social*, por ejemplo: dos metros de tela, un kilo de azúcar, una docena de huevos, diez toneladas de hierro, etc.

c. A través de sus propiedades naturales la mercancía satisface las necesidades humanas, ya sean éstas necesidades materiales o espirituales, o como dice Marx, ya se originen "dem Mangen oder der Phantasie" (*ídem*) *("en el estómago o en la fantasía")*. El valor de uso se convierte de este modo en un medio de vida (*Lebensmittel*).

Sin embargo, un objeto podría cumplir estas tres características sin ser aún una mercancía. Para ello se requiere, además, que sea un *producto del trabajo humano* según relaciones específicas. Marx todavía consideraba que algunos objetos de nuestro planeta podían ser valores de uso sin ser mercancías, aunque sus ejemplos puedan parecernos un poco idílicos: "Luft, jungfräulicher Boden, natürliche Wiesen, wildwachsendes Holz u.s.w." (74) *("aire, suelo virgen, praderas naturales, bosques silvestres, etc.")*. Hoy en día, sería difícil encontrar un lugar que el ser humano no haya modificado directa o indirectamente por medio de sus distintas actividades. Incluso el aire está viciado. Si arranco una manzana de un árbol, éste debería pertenecer a un bosque virgen y desolado para que su fruto no sea mercancía; pero ya una simple recolección que discrimine los más sanos y maduros, implicaría un desgaste de energía humana y, por tanto, no sería ya un valor de uso *puro*. Sólo la manzana de Eva en el paraíso mitológico podría constituir un ejemplo satisfactorio.

Por lo tanto, los valores de uso, en cuanto constituyen el cuerpo de la mercancía, son "Verbindungen von zwei Elementen, Naturstoff und Arbeit" (76) *("combinaciones de dos elementos: material natural y trabajo")*. Mediante el trabajo los seres humanos modifican la forma de los materiales (*Stoffe*) que consumen, transforman la naturaleza para satisfacer sus propias necesidades. Pero por esta actividad humana, los valores de uso no dejan de ser cosas útiles, es decir, objetos sensibles (a) que mediante sus propiedades naturales (b) satisfacen necesidades humanas (c). El trabajo permite modificar dichas propiedades para que se correspondan mejor con tales necesidades. A este trabajo orientado a un fin que produce o crea nuevos valores de usos, Marx lo llama *trabajo útil* (*cf.* 75).

El valor de uso tiene, por tanto, una doble fuente. Marx recurre a viejas metáforas, para nada inocentes, que asocian lo masculino al trabajo, la actividad, lo social, y lo femenino a la tierra, la pasividad, lo natural. “Die Arbeit ist sein Vater, wie William Petty sagt, und die Erde seine Mutter” (77) *("El trabajo es el padre de la riqueza material, tal como dice William Petty, y la tierra su madre")*. No sorprende que desde esta perspectiva se priorice al trabajo en detrimento de la naturaleza, lo masculino por sobre lo femenino, llegando incluso a prescindir del elemento secundario o subordinado. Tal fue lo ocurrido en el Programa de Gotha que en 1875 da nacimiento al *Sozialistische Arbeiterpartei Deutschlands*. El primer punto del Programa establecía únicamente al trabajo como la fuente de toda riqueza y cultura, es decir, solo se hacía valer el lado masculino o paternal según la metáfora de Petty. Como señala Alfred Schmidt (1977 101-2) en su clásico libro sobre el concepto de naturaleza en Marx: “La idea de que el trabajo es la única fuente de la riqueza pertenece a la apariencia ideológica que caracteriza a la esfera de la circulación en su conjunto”.

Ahora bien, en la conocida crítica a dicho Programa, Marx no solo repone con igual derecho a la naturaleza como fuente de los valores de uso, sino que incluso invierte la jerarquía tradicional al recordar que el trabajo “nur die Äusserung einer Naturkraft ist, der menschlichen Arbeitskraft” (MEGA I/25 9) *("solo es la exteriorización de una fuerza natural, de la fuerza humana de trabajo")*. Por lo tanto, es en general la naturaleza la fuente de la riqueza y la cultura.

Con esto se produce el primer quiasmo de la mercancía, es decir, el primer entrecruzamiento. En cuanto no habría valor de uso puro, la *naturaleza es trabajo*, está mediada por la actividad humana. Pero a la inversa, en cuanto el trabajo es fuerza natural, el t*rabajo es naturaleza*. Las dos fuentes de los valores de uso se implican así recíprocamente, cada lado encuentra en sí mismo a su otro. Lo que causa desconcierto, es que Marx repita sin comentario alguno el juicio de Petty que asigna la dualidad de género a ambas fuentes.

Pero el quiasmo podría aún hacerse más inmanente. Como señala Butler en la Introducción a BM, el feminismo que contrapone sexo y género como lo natural a lo cultural o social, sigue arrastrando la idea de una naturaleza pasiva que espera la inscripción social para hacerse inteligible. “This misses the point that nature has a history, and not merely a social one, but, also, that sex is positioned ambiguously in relation to that concept and its history. The concept of «sex» is itself troubled terrain” (BM xiv). En este sentido, ya la naturaleza misma tendría muchos de los rasgos generales que se suelen atribuir al trabajo, la fuente masculina o paternal de la riqueza material. La naturaleza tiene su propia historia y

actividad, y no es por tanto una mera superficie pasiva sobre la cual se inscribe la actividad humana.

Por otra parte, no todo producto del trabajo es todavía mercancía. La creciente diversidad de valores de uso produce correlativamente una cantidad de trabajos útiles disímiles entre sí, lo que conduce finalmente a una *división social del trabajo*. Pero, aunque ella sea condición para la producción de mercancías, el trabajo puede estar dividido socialmente sin que su resultado sean mercancías. Marx da el ejemplo de una comunidad índica antigua, pero también el de una fábrica en la que se dividen las tareas entre los obreros y no por ello los productos se intercambian (en el interior de la fábrica) como mercancías. De aquí que otra condición que deben cumplir los objetos útiles para ser mercancías, siempre bajo el punto de vista del valor de uso, es que sean "Produkte selbständiger und von einander unabhängiger Privatarbeiten" (DK_2 75) *("productos de trabajos privados autosuficientes, recíprocamente independientes")*. Los productores deben enfrentarse como productores privados para que sus objetos adquieran finalmente la *forma* mercantil.

Hasta el momento tenemos entonces que una mercancía en cuanto valor de uso es, en primer lugar, una cosa útil, es decir, un objeto sensible con propiedades naturales que satisface las necesidades humanas. Pero, a su vez, los valores de uso ha sido creados parcialmente por el trabajo útil del ser humano según una división social del trabajo, la cual supone productores privados recíprocamente independientes. Sin embargo, a los valores de uso se les adjudica también una función económica especial sin la cual no serían uno de los dos factores de la mercancía. Esa función es la de ser "die stoffliche Basis" (ZKr 108) *("la base material")* o "die stofflichen Träger" (DK_2 70) *("los portadores materiales")* del otro factor de la mercancía: el valor de cambio.

De esta manera, el valor de uso *como tal* cae fuera de la economía política. En primer lugar, no expresa ninguna relación de producción social. "Man schmeckt dem Weizen nicht an, wer ihn gebaut hat, russischer Leibeigner, französischer Parzellenbauer, oder englischer Kapitalist" (ZKr 108) *("No se saborea en el trigo quién lo ha cultivado, siervo ruso, campesino parcelario francés o capitalista inglés")*. De aquí que los valores de uso constituyan el contenido *material* de la riqueza, independientemente de la organización social de que se trate. En segundo lugar, un valor de uso sólo se hace efectivo cuando se lo consume, pertenece por tanto a la esfera propia del *consumo*, la cual no entra en el análisis de la economía política más que en relación con la esfera de la producción. Marx da el ejemplo del diamante: "Wo er als Gebrauchswerth dient, ästhetisch oder mechanisch, am Busen der Lorette oder in der Hand des Glasschleifers, ist er Diamant und nicht Waare" (*ídem*) *("donde*

sirva como valor de uso, estética o mecánicamente, en la garganta de una dama o en la mano del tallista, es diamante y no mercancía").

Este es el motivo por el cual Marx siempre comienza el análisis de la mercancía por el valor de uso, ya que es la base sobre la cual se erige el valor. Por consiguiente, pareciera que al interior de la mercancía se establece una relación de subordinación: el valor de uso es mero soporte material sobre el cual se inscriben los valores de cambio. Encontramos aquí un eco de la relación entre el esclavo y el amo, o bien el tema ético tradicional sobre el dominio del cuerpo y sus pasiones para alcanzar la tranquilidad del alma. El cuerpo mercantil, el valor de uso, se somete como fiel servido a su amo, el alma del valor. De esta manera, la dualidad y jerarquía que se da al interior del valor de uso de la mercancía entre lo natural y lo social, junto a toda la serie de oposiciones solidarias que la acompañan (incluida la de lo femenino y masculino), vuelve a reproducirse en la dualidad supuestamente más originaria que caracteriza a la mercancía misma, es decir, entre el propio valor de uso y el valor. Y así como en el Programa de Gotha se dejaba de lado la naturaleza para considerar solo el trabajo como fuente de la riqueza y la cultura, así también ciertos economistas marxistas han dejado de lado el valor de uso para considerar solo el valor de cambio.

En este sentido, la interpretación de los *Grundrisse* por parte de Roman Rosdolsky ha abierto el debate sobre el valor de uso en la segunda mitad del siglo XX. Rosdolsky (2004 101) comienza señalando que “entre los economistas de la escuela marxista se ha vuelto tradición prescindir del valor de uso en la economía”. El autor menciona como ejemplo a dos economistas: uno alemán, Rudolf Hilferding, otro estadounidense, Paul M. Sweezy. Este último, en su obra *Teoría del desarrollo capitalista* de 1942, sostiene que “Marx excluía el valor de uso —o como ahora se lo llamaría, la «utilidad»— de la esfera de la investigación de la economía política, en virtud de que no da cuerpo directamente a una relación social” (Sweezy 1973 36).

Pero Rosdolsky también remitía a la crítica contenida en los *Grundrisse* a David Ricardo, el cual habría hecho abstracción total del valor de uso. Pero no sorprende que el valor de uso, siendo el cuerpo de las mercancías, haya sido despreciado por los economistas clásicos. En el Prólogo a BM Butler nos recuerda que también los filósofos “invariably miss the body or, worse, write against it” (BM viii). En este sentido, siguiendo a Butler podemos considerar que la corporalidad de la mercancía, tanto en la economía clásica pero también dentro de cierta tradición marxista, se ha configurado como lo *abyecto* (*Verwerfung*) de la economía política, aquello que se expulsa de la misma para constituir su exterior constitutivo: mero soporte material sobre el cual se erige triunfante el alma del valor.

Frente a tal descuido, Rosdolsky remite al pasaje de ZKr donde Marx solo excluye el valor de uso en cuanto no configura una determinación formal. Con ello nos topamos nuevamente con la importancia hegeliana dada por Marx a la forma como contenido genuino. El pasaje dice: “der Gebrauchswerthals Gebrauchswerth, liegt jenseits des Betrachtungskreises der politischen Oekonomie. In ihren Kreis fällt er nur, wo er selbst Formbestimmung” (ZKr 108) *("el valor de uso como valor de uso reside más allá del círculo de observación de la economía política. Cae dentro de su círculo solo donde él mismo es determinación formal")*. Los economistas suelen considerar que el valor de uso es un simple material frente la forma del valor, por ello pueden hacer abstracción de él. Ciertamente también para Marx hay que comportarse de esa manera frente a ciertos aspectos del valor de uso. Pero en otros se convierte él mismo en contenido formal, y por tanto, en asunto de la economía política.

Rosdolsky recupera también las *Randglossen zu Adolph Wagners «Lehrbuch der politischen Ökonomie»* (en adelante =RGW), considerado el último texto de Marx sobre economía. El tratado del economista alemán Adolph Wagner (1835-1917) es el primer en incorporar una reseña crítica del tomo 1 de DK, intentando a la vez ubicar esa obra dentro de las discusiones de la academia alemana. Las RGW fueron escritas entre 1879-1880 y publicadas recién 1932 en el volumen 19 de la MEW. Allí Marx destaca la importancia que le ha dado al valor de uso en su crítica a la economía política, mencionando una serie de ejemplos. Un punto central según Rosdolsky es que la creación de plusvalor depende del propio valor de uso de una mercancía especial: la fuerza de trabajo. De esta manera, tal valor de uso se convierte en “la premisa del proceso de producción capitalista y de la relación capitalista misma” (Rosdolsky 2007 113).

Otro ejemplo que señala Marx es que en la forma de valor una mercancía expresa su valor en el valor de uso de otra mercancía. Y esto se vuelve crucial para el dinero, donde las propiedades específicas del valor de uso son las que determinan qué mercancía puede funcionar como equivalente general. De estos y otros ejemplos Marx concluye: “bei mir der Gebrauchswert eine ganz anders wichtige Rolle spielt als in der bisherigen Ökonomie” (RGW 371) *("para mí el valor de uso juega un rol importante, completamente distinto al que ha tenido en la economía hasta ahora")*.

A partir de esas indicaciones Rosdolsky rastrea en los *Grundrisse* distintos momentos en los que el valor de uso se vuelve *formalmente* determinante. De esa manera, abrió líneas de investigación que fueron continuadas de diferentes maneras por otros intérpretes como, por ejemplo, Antonio Negri (2001). En América Latina cabe destacar los trabajos de Bolívar

Echeverría, el cual, según Jaime Ortega Reyna (2012 28), "fue quien más aportó en una teorización sobre el valor de uso, a partir de una lectura novedosa de la obra de Marx".

Desde una perspectiva butleriana, podríamos incluir las distintas reivindicaciones marxistas del valor de uso dentro del movimiento más general que Butler define como "return to the notion of matter" (BM xviii). Los valores de uso serían así los *cuerpos que importan* de la economía política, cuerpos que es necesario hacer inteligibles para desestabilizar el orden económico mismo. No obstante, en este punto es donde interviene más fundamentalmente la noción butleriana de *quiasmo*, ya que no se trata sin más de colocar la materialidad de los cuerpos como el nuevo eje sobre el cual todo lo demás debe girar, sino de recurrir a esa noción para cuestionar desde dentro los binarismos y las oposiciones del entendimiento.

Por una parte, para Butler no hay una remisión a un cuerpo puro, no mediado por el lenguaje. Pero a la inversa, para evitar caer en el "radical linguistic constructivism" (xv) Butler sostiene que la propia actividad del lenguaje requiere de un acto corporal que lo desborda y que el lenguaje no puede asir.

> Language and materiality are fully embedded in each other, chiasmic in their interdependency, but never fully collapsed into one another, i.e., reduced to one another, and yet neither fully ever exceeds the other. Always already implicated in each other, always already exceeding one another, language and materiality are never fully identical nor fully different. (38)

De esta manera, ambos polos, materia y lenguaje remiten uno al otro, en un juego que no reconoce ninguna unidad armoniosa, sino que en su incesante inquietud produce efectos inesperados, la "performative surprise" (GT xxvi), en otras palabras: *proliferaciones* que abren la posibilidad de la subversión. ¿Podríamos trasladar esta misma comprensión entre materia y lenguaje a la dualidad interna de la mercancía? ¿Qué implicaciones tendría para la reinvidicación del valor de uso en la tradición marxista contemporánea?

Marx habla del valor de uso como el cuerpo mercantil y del valor como un alma o también, como luego veremos, un fantasma (*Gespenst*). Sin embargo, al pasar a la forma de valor, las mercancías adquieren finalmente, a través de su comparación con el dinero, un *precio*, que es su nombre o etiqueta por la cual se comunican entre sí. "Bestimmte Goldquanta funktioniren in der That nur noch als Namen für bestimmte Quanta Arbeitszeit" (ZKr 143) *("Determinadas cantidades dinerarias solo funcionan ya, de hecho, como nombres para determinadas cantidades de tiempo de trabajo")*. "Der Preis ist der Geldname der in der Waare vergegenständlichten Arbeit" (DK_2 127) *("El precio es el nombre dinerario del trabajo objetualizado en la mercancía")*. Se constituye así un silencioso lenguaje mercantil, que es incluso más universal que el de la música. "Die Waare ist an und für sich über jede religiöse,

politische, nationale und sprachliche Schranke erhaben. Ihre allgemeine Sprache ist der Preis und ihr Gemeinwesen ist das Geld" (ZKr 213) *("En y para sí la mercancía está por encima de toda barrera religiosa, política, nacional y lingüística. Su lenguaje universal es el precio y su comunidad es el dinero")*. Si el valor de uso expresa la materialidad de la mercancía, el valor de cambio sería su lenguaje.

> Könnten die Waaren sprechen, so würden sie sagen, unser Gebrauchswerth mag den Menschen interessiren. Er kömmt uns nicht als Dingen zu. Was uns aber dinglich zukömmt, ist unser Werth. Unser eigner Verkehr als Waarendinge beweist das. Wir beziehn uns nur als Tauschwerthe auf einander. (DK_2 112)[i]

En una lectura butleriana de DK, sin duda la oposición interna a la mercancía entre valor de uso y valor tendría que interpretarse como un quiasmo similar al que atraviesa y constituye la relación entre materia y lenguaje. Pero esto implica que se deben evitar tanto la posición economicista, que prioriza el valor o la ley del valor despreciando el cuerpo mercantil, como también posiciones como las de Antonio Negri, quien mediante sus acostumbradas contraposiciones abstractas parece querer invertir simplemente la jerarquía tradicional, entronizando el valor de uso como la expresión de la potencia transformadora de la clase obrera. En su interpretación de los *Grundrisse* afirma:

> ¡Hace falta ser realmente ignorante o proceder absolutamente con mala fe para reducir el «valor de uso» (en el sentido marxiano) a un residuo o a un apéndice del desarrollo capitalista! Aquí el valor de uso no es nada más que la radicalidad de la oposición obrera, la potencialidad subjetiva y abstracta de toda la riqueza, la fuente de toda posibilidad humana. (Negri 2001 86)

Este tipo de discursos no hace más que aislar los polos en tensión para contraponerlos y absolutizarlos sin posibilidad que de su compenetración interna, de su dialéctica fallida, surja algo nuevo e inesperado. "*Por un lado, el valor de cambio se autonomiza en el dinero y en el capital; por otro, el valor de uso se autonomiza como clase obrera"* (89). Este es el típico trabajo de lo que Hegel entendimiento (*Verstand*), la fuerza infinita que separa las determinaciones del pensar configurando los dualismos que recorren el lenguaje y que la dialéctica se encarga de disolver desde dentro, abriendo finalmente puntos de fuga, multiplicidades, allí donde la dialéctica falla y se hace positiva, especulativa.

Negri, en cambio, se mantiene aferrado a la oposición, al dualismo, y en tal sentido, por más concreto que pretenda ser su plateo, no abandona las abstracciones de la metafísica dogmática. Paradójicamente, con su postura se viene abajo toda la importancia dada por Marx al valor de uso, ya que ella prueba justamente que el valor de cambio no se autonomiza

i *"Si las mercancías pudieran hablar, ellas dirían: puede que nuestro valor de uso les interese a los humanos. Él no nos concierne en cuanto cosas. Lo que, sin embargo, nos concierne como cosas es nuestro valor. Nuestro propio tráfico como cosas mercantiles lo demuestra. Nosotras nos relacionamos unas a otras únicamente como valores de cambio."*

plenamente, que tal autonomización es ilusoria, producto del fetichismo mercantil y la apariencia ideológica de la circulación. Pero inversamente, la autonomización del valor de uso tampoco es real. *La autonomía plena de ambos polos de la mercancía es una ficción metafísica*. Por ello la clave se encuentra en la inseparabilidad del valor de uso y el valor. No se trata simplemente de una reconciliación pacífica, sino de un defasaje continuo, una *escisión originaria* que en su movimiento ek-stático crea posibilidades que desfondan el propio binarismo.

Por otra parte, Negri tiene razón al considerar que en el paso desde los *Grundrisse* a DK, en donde el comienzo se hace por la mercancía en vez de por el dinero, Marx se vuelve *más hegeliano*, "se trata de un método más idealista, más hegeliano, a pesar de las intenciones y las declaraciones en contrario" (53). Efectivamente, lo que aporta la forma mercantil es la unidad en la diferencia y la diferencia en la unidad, dicho en términos butlerianos, próximos al pensamiento de Hegel, lo que aporta DK es el *quiasmo* constitutivo de la economía política a partir del cual se puede exponer la crítica de la misma. Por consiguiente, con las sucesivas redacciones de DK parece que Marx se vuelve, igual que Butler, *perversamente hegeliano*.

3.2. El motor del capitalismo

Pasemos ahora a considerar a la mercancía desde el otro punto de vista, como *valores de cambio*. La primacía de este segundo factor ha sido una constante no solo entre economistas clásicos como Ricardo, no solo entre los propios economistas marxistas de principios del siglo pasado como Hilferding y Sweezy, sino que también se proyecta en distintas interpretaciones contemporáneas. Dussel (2005 220), por ejemplo, hace del valor el punto de partida de DK. "Desde los *Grundrisse* puede verse cómo Marx pasó del dinero como «comienzo» (*Anfang*) –contra Proudhon o Marimon– a colocar al valor como el «comienzo» absoluto del discurso crítico". Y también Fernández Liria junto a Allegre Zahonero (2019 277), siguiendo a la escuela althusseriana, consideran al valor como el punto de partida.

Efectivamente, Marx también le da al valor de cambio un lugar central, pero como el "treibendes Motiv" (DK_2 169) *("motivo impulsor")* de la circulación capitalista D-M-D'. "Nur soweit der Kapitalist personificirtes Kapital ist, […] sind auch nicht Gebrauchswerth und Genuß, sondern Tauschwerth und dessen Vermehrung sein treibendes Motiv" (543) *("En tanto el capitalista es capital personificado, […] su motivo impulsor no es el valor de uso y el disfrute, sino el valor de cambio y su acrecentamiento")*. Este acrecentamiento, la valorización del valor, es lo que define propiamente al capital. De esta manera, *el valor es el motor del capitalismo*. Sin embargo, antes de considerarlo bajo esa categoría económica más

desarrollada, hay que estudiar el valor de cambio en la forma primigenia en que se presenta como factor de la mercancía contrapuesto al valor de uso, su sustento material.

3.2.1. El genio de Aristóteles

De modo inmediato, el valor aparece como una *proporción cuantitativa* que facilita el intercambio entre objetos cualitativamente diferentes. En cuanto simple *alma* de la mercancía, el valor no tiene una manifestación propia, por ello Marx necesita recurrir a la relación entre *dos* mercancías, para descubrir el valor oculto en *una* mercancía. Pero con esto se pasa ya del valor al valor de cambio, es decir, a la forma de aparición del valor, la cual constituye la segunda forma económica de la teoría del valor. El rodeo parece inevitable y expresa la mutua dependencia entre la forma mercantil y la forma de valor, cuya exposición Marx reúne en un mismo capítulo. De hecho, en el Prólogo al tomo 1 de DK, Marx parece considerar que ambas constituyen el comienzo. “Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die Waarenform des Arbeitsprodukts oder die Werthform der Waare die ökonomische Zellenform” (DK_2 66) *("Para la sociedad burguesa, sin embargo, es la forma mercantil de los productos laborales o la forma de valor de la mercancía la forma celular económica")*. Sin embargo, Marx también exige abordar de manera independiente ambas formas. “Unahhängig von ihrem Austauschverhältniß oder von der *Form*, worin sie als *Tausch*-Werthe *erscheinen*, sind die Waaren daher zunächst als *Werthe* schlechthin zu betrachten” (DK_1 19) *("Independientemente de su relación de intercambio o de la* forma *en la cual* aparecen *como valores*-de cambio*, hay por consiguiente, que considerar a las mercancías por lo pronto como* valores *simplemente")*. ¿Qué es entonces el valor?

La estrategia de Marx es recurrir por un momento al intercambio mercantil, pero solo para extraer de allí la esencia del valor. Ya desde Aristóteles, el intercambio de mercancías plantea un viejo dilema: o bien existe una unidad cualitativa que fundamenta los intercambios y en ese caso habría que averiguar en qué consistiría dicha unidad, o bien los intercambios sólo se rigen por el arbitrio de los seres humanos de modo que se reduce a una relación convencional sin ninguna unidad de fondo. Es un hecho que las proporciones cuantitativas entre mercancías se modifican constantemente según las épocas y en los distintos lugares, pero ¿hay una sustancia común o bien es pura convención social?

En ZKr Marx da dos ejemplos para plantear esta cuestión. El primero dice: “So mögen 1 Band Properz und 8 Unzen Schnupfstaback derselbe Tauschwerth sein, trotz der disparaten Gebrauchswerthe von Taback und Elegie” (ZKr 108) *("Así un volumen de Propercio y ocho onzas de rapé pueden ser del mismo valor de cambio, a pesar de lo disparatado de los valores*

de uso del tabaco y de la elegía"). Propercio fue un poeta lírico latino que vivió en el siglo I a.C. y escribió muchas elegías. El rapé es un tipo especial de tabaco, como el capelo (el utilizado en los cigarrillos). Hay muchos tipos de tabaco que se diferencian por el proceso de elaboración, el rapé, por ejemplo, es tabaco en polvo, más grueso y más oscuro que el ordinario y elaborado con hojas cortadas algún tiempo después de madurar. Pero ¿qué tiene que ver el tabaco con una poesía lírica? Es un disparate relacionarlos. Sin embargo, mediante una equiparación cuantitativa se igualan y pueden intercambiarse, 1 libro de Propercio = 8 onzas de rapé. Éste es el fenómeno que hay que explicar. En el mercado todo se iguala según proporciones cuantitativas, ¿es simplemente arbitrario o hay algo que lo fundamenta?

El segundo ejemplo es igual de insólito. “Der Tauschwerth eines Palastes kann in bestimmter Anzahl von Stiefelwichsbüchsen ausgedrückt werden. Londoner Stiefel-wichsfabrikanten haben umgekehrt den Tauschwerth ihrer multiplicirten Büchsen in Palästen ausgedrückt” (*ídem*) *("El valor de cambio de un palacio puede ser expresado en un monto determinado de latas de betún. Los fabricantes de betún de Londres, inversamente, han expresado en palacios el valor de cambio de sus multiplicadas latas")*. Un palacio y muchas latas de betún, ¿qué pueden tener en común? Éste es el misterio que hay que resolver. En el intercambio de equivalentes el modo de existencia natural de cada cosa es completamente indiferente, tampoco puede justificarse por las necesidades de quienes realizan el intercambio. Todas las mercancías son equivalentes entre sí en una cierta cantidad determinada. ¿Cómo explicar esta igualdad? ¿Es una simple convención o se sostiene en un fundamento que posibilita las relaciones?

Según Marx, “das Genie des Aristoteles” (DK_2 92) *("el genio de Aristóteles")* planteó ya las *condiciones* para la solución de este problema, sin embargo, por su calidad de griego antiguo, no pudo resolverlo correctamente. Marx hace un análisis puntilloso de un pasaje de la *Ética nicomáquea* donde Aristóteles trata de la moneda al discutir la definición pitagórica de la justicia como reciprocidad. Lo primero que señala Marx es que Aristóteles se da cuenta que el intercambio entre dos productos supone una *proporción cuantitativa*, lo que implica a su vez que exista una *igualdad de esencias* entre ambos bienes. Dice Aristóteles (1985 249):

> Sea A un arquitecto, B un zapatero, C una casa y D un par de sandalias. El arquitecto debe recibir del zapatero lo que éste hace y compartir con él su propia obra; si, pues existe en primer lugar la igualdad proporcional, y después se produce la reciprocidad, se tendrá el resultado dicho. (*Et. Nic.* 1133a 10-15)

Esta proporción implica también que se igualen los trabajos mismos, un detalle que Marx no señala pero que está en concordancia con su pensamiento.

> En preciso, pues, que entre el arquitecto y el zapatero haya la misma relación que hay entre una cantidad de zapatos y una casa o tal alimento. Pues, de otro modo, no habría cambio ni asociación. Pero esta proporción no sería posible, si los bienes no son, de alguna manera, iguales. (*ídem*) (1133a 20-25)

Sin embargo, Aristóteles no logra encontrar ese algo común a todos los productos que los volvería conmensurables y que está expresado en la moneda. Por lo tanto, debido a que la moneda igualmente existe y los intercambios entre cosas heterogéneas se efectúan a diario, de aquí concluye Aristóteles que la unidad común es simplemente una convención. Reproduzcamos el análisis de Marx que se entrelaza con citas de Aristóteles:

> »Der Austausch«, sagt er, »kann nicht sein ohne die Gleichheit, die Gleichheit aber nicht ohne die Kommensurabilität« (»οὔτ' ίσότης μή ούσης συμμετρίας«). Hier aber stutzt er und giebt die weitere Analyse der Werthform auf. »Es ist aber in Wahrheit unmöglich (»τη μεν ουν άληθεία αδύνατον«), daß so verschiedenartige Dinge kommensurabel«, d. h. qualitativ gleich seien. Diese Gleichsetzung kann nur etwas der wahren Natur der Dinge Fremdes sein, also nur »Nothbehelf für das praktische Bedürfniß«. (DK_2 91, *cf.* Aristóteles 1985 251, *Et. Nic.* 1133b 15-20)[i]

Por un lado, Aristóteles sostiene que el intercambio implica igualdad y la igualdad implica conmensurabilidad. Ahora bien, según su filosofía sólo podrían ser conmensurables las cosas que pertenecen al mismo género. ¿Cuál es este género común que vuelve a los productos cualitativamente iguales? Aristóteles no encuentra la respuesta, y por ello sale al paso con la necesidad práctica, la cual exige que de cualquier manera se efectúen los intercambios, lo que implica una conmensurabilidad por convención entre cosas heterogéneas.

> Es menester, por tanto, que todo se mida por una sola cosa, como se dijo antes. En realidad, esta cosa es la necesidad que todo lo mantiene unido; porque si los hombres no necesitaran nada o no lo necesitaran por igual, no habría cambio o no tal cambio. Pero la moneda ha venido a ser como una especie de sustituto de la necesidad en virtud de una convención, y por eso se llama así, porque no es por naturaleza sino por ley, y está en nuestras manos cambiarla o inutilizarla. (Aristóteles 1985 250, *Et. Nic.* 1133a 25-30)

En consecuencia, Aristóteles reconoce que debería existir ese algo común a todos los productos, pero al mismo tiempo se convence que es imposible que exista. En ZKr Marx cita también parte de estos mismos pasajes de la *Ética nicomáquea*, pero en el segundo capítulo, al sostener que es una “bloβer Schein des Cirkulationsprocesses” (ZKr 142) *("mera apariencia del proceso circulatorio")* considerar que el dinero es lo que hace conmensurables a las mercancías, tal como cree Aristóteles, cuando en verdad es la sustancia común a las mercancías lo que convierte al oro en dinero. Para Aristóteles (*cf.* 1994 166, *Met.* 1004a 5) lo

---

i *"«El intercambio», dice Aristóteles, «no podría darse sin la igualdad, pero la igualdad sin la conmensurabilidad» («οὔτ᾽ ἰσότης μὴ οὔσης συμμετρίας»). Sin embargo, aquí se queda perplejo y desiste del análisis ulterior de la forma de valor. «Pero en verdad es imposible» («τῇ μὲν οἶν ἀληδείᾳ ἀδυνατον») «que cosas de especies tan diversas sean conmensurables», es decir, cualitativamente iguales. Esta igualación solo puede ser algo extraño a la verdadera naturaleza de las cosas, y por consiguiente solo un «arbitrio para la necesidad práctica»."*

común a todas las cosas es el *ser*, es decir, el hecho de que *son*, pero el ser no es un género, por lo tanto, no puede funcionar como fundamento de la conmensurabilidad. ¿Cuál es esa sustancia común que Aristóteles no vislumbró?

Para encontrarla, Marx retoma el razonamiento aristotélico al que considera mucho más profundo que el de los economistas modernos que sólo ven relaciones cuantitativas. En primer lugar, cualquier ecuación entre dos mercancías en la que cierta cantidad de una es igualada a cierta cantidad de otra, implica *algo común* entre cosas distintas, es decir que ambas mercancías son iguales a *una tercera cosa* que no es ni una ni otra. Por lo tanto, como valores de cambio las mercancías son reductibles a algo común susceptible de más y de menos.

Marx da un ejemplo geométrico para explicar esta reducción (*cf.* DK_2 71). En el método de triangulación de los polígonos utilizado para averiguar la superficie de los mismos y compararlas, el polígono se descompone en triángulos que son a su vez reducidos a una expresión totalmente distinta de su figura visible: base*altura/2. De la misma manera, las mercancías deben reducirse a algo totalmente diferente de su existencia sensible. Por ello dice Marx que "Dieß Gemeinsame kann nicht eine geometrische, physische, chemische oder sonstige natürliche Eigenschaft der Waaren sein" (*ídem*) *("este algo común no puede ser una propiedad de las mercancías que sea geométrica, física, química o de otra índole natural")*. Todas estas propiedades conforman el valor de uso, es decir, el cuerpo de las mercancías, que es aquello que permite diferenciarlas cualitativamente. Se debe, por tanto, *abstraer* los valores de usos para considerar a las mercancías desde el punto de vista del valor. Ahora bien, si se deja de lado el valor de uso, es decir, su carácter inmediato de ser una cosa útil, se esfuman todas las propiedades sensibles y la única propiedad que queda es, dice Marx, la de ser *productos del trabajo humano*. Ésta sería la sustancia común a todas las mercancías, ser un resultado del trabajo del ser humano al elaborar y transformar la naturaleza.

Ahora bien, esta abstracción se realiza en dos pasos. En primer lugar, habíamos dicho que el valor de uso se compone de dos elementos: la materia natural y el trabajo. La materia proporciona las propiedades del objeto y le da existencia sensible, el trabajo sólo transforma la materia para crear nuevas propiedades. Si ahora abstraemos estas propiedades de cada mercancía sólo nos queda el trabajo. Todas las mercancías tienen en común el hecho de incorporar la actividad humana. No obstante, cada mercancía es resultado de un trabajo útil específico, según un sistema de división social del trabajo. La actividad del carpintero, el zapatero, el albañil, el hilandero, etc. etc., son distintas cualitativamente unas de otras. Por lo tanto, las diferencias de cualidad que perdíamos al abstraer las propiedades sensibles vuelven a aparecer (o en verdad se mantienen) en sus respectivos trabajos útiles. En consecuencia,

para que la abstracción del valor de uso sea completa y puedan finalmente compararse las mercancías según una misma cualidad, hay que abstraer también el carácter útil de los trabajos representados en ellas.

El resultado final es entonces lo que Marx llama “abstrakt menschliche Arbeit” (72) *("trabajo abstractamente humano")*, en oposición al trabajo concreto que produce valores de uso. Se trata de “eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit, d. h. der Verausgabung menschlicher Arbeitskraft ohne Rücksicht auf die Form ihrer Verausgabung” (*ídem*) *("una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado, es decir, desgaste de fuerza de trabajo humano sin consideración de la forma de su desgaste")*. El resultado es, entonces, la propiedad universal del trabajo humano, desgaste de cerebro, músculos, nervios, etc, en general desgaste de fuerza humana sin considerar un fin determinado. Este “Residuum” *("residuo")*, dice también Marx, es una “gespenstige Gegenständlichkeit” (*ídem*) *("objetualidad fantasmal")*, un fantasma o espíritu, el *fantasma del valor* de una mercancía contrapuesto al *cuerpo* como valor de uso. El valor de una mercancía se obtiene, por lo tanto, cuando en ella se hace abstracción del valor de uso. Pero, inversamente, el valor de uso sólo interviene en cuanto sirve como soporte material del valor. La abstracción, por tanto, no vuela en el aire. Tampoco es un simple producto *subjetivo* de la mente humana. Al contrario, es una abstracción *real, objetiva*, de carácter puramente *social*. Ambos aspectos, valor de uso y valor, cuerpo y espíritu, son inseparables, lados o factores que hacen de la mercancía algo *bifacético*.

La reducción de las mercancías a trabajo humano abstracto constituye la *unidad cualitativa* que permite compararlas según diferencias *cuantitativas*. Esta unidad, el algo común a toda mercancía, es lo que Marx llama la “Wertsubstanz” (69) *("sustancia del valor")*. Todas las mercancías “als Krystalle dieser ihnen gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Substanz” (72) *("en cuanto cristalizaciones de su sustancia social común")* son valores. “Ein Gebrauchswerth oder Gut hat also nur einen Werth, weil abstrakt menschliche Arbeit in ihm vergegenständlicht oder materialisirt ist” (*ídem*) *("Un valor de uso o un bien, por tanto, sólo tiene valor porque en él está objetualivado o materializado trabajo abstractamente humano")*. Esto resuelve el enigma del intercambio, el hecho de que cosas absolutamente heterogéneas puedan igualarse mediante una ecuación.

Por consiguiente, la respuesta de Marx consiste en darle un fundamento, una base común, a los términos relacionados. De esta manera, *continúa* los razonamientos del propio Aristóteles. El intercambio implica igualdad, y la igualdad, conmensurabilidad, pero ésta no puede darse sin un género común a las cosas intercambiables, por tanto, este género debe existir: es el trabajo humano. Pero para que el trabajo sea la sustancia común a las mercancías,

debe diferenciarse el trabajo *abstracto* que produce valor, del trabajo *concreto* que produce valor de uso. Marx considera que ha sido el primero en exponer críticamente esta distinción que torna *bifacética* la naturaleza del trabajo en correspondencia con la propia naturaleza dual de la mercancía. Este "doppelcharakter" *("carácter doble")* del trabajo es además el "Punkt der Springpunkt ist, um den sich das Verständniß der politischen Oekonomie dreht" (75) *("puntapié inicial en torno al cual gira la comprensión de la economía política")*.

Ahora bien, según Marx, Aristóteles abandonó su investigación del valor por una limitación de la sociedad griega en su conjunto. Exactamente dice Marx: "Das Genie des Aristoteles glänzt grade darin, daß er im Werthausdruck der Waaren ein Gleichheitsverhältniß entdeckt. Nur die historische Schranke der Gesellschaft, worin er lebte, verhindert ihn herauszufinden, worin denn »in Wahrheit« dieß Gleichheitsverhältniß besteht" (92) *("El genio de Aristóteles resplandece precisamente por descubrir en la expresión del valor de las mercancías una relación de igualdad. Sólo la limitación histórica de la sociedad en la cual vivía le impidió averiguar en qué consistía «en verdad» esa relación de igualdad")*. Para Marx esta limitación se debe a que la sociedad de la Grecia Antigua se fundaba en el trabajo esclavo y, por tanto, en una desigualdad entre los seres humanos que pasaba por ser natural. Por ello "Das Geheimniß des Werthausdrucks, […] kann nur entziffert werden, sobald der Begriff der menschlichen Gleichheit bereits die Festigkeit eines Volksvorurtheils besitzt" (*ídem*) *("el secreto de la expresión de valor, […] sólo puede ser descifrado, tan pronto el concepto de la igualdad humana posea la firmeza de un prejuicio popular")*.

De esta manera, hay para Marx una *necesidad histórica* de transformar la economía política, de la cual podríamos decir, sin exagerar, que para Marx poco ha avanzado desde los tiempos de Aristóteles. Pero no hay que deducir de este presunto aristotelismo de Marx una oposición a Hegel, sino al contrario, como decíamos al comienzo de este Capítulo, el acercamiento de Marx a Aristóteles proporciona más bien un nuevo argumento para demostrar su verdadero *hegelianismo*. No solo la *Enz.* termina con el texto en griego de un pasaje del Libro Lambda de la *Metafísica*, sino que toda la filosofía hegeliana del espíritu es un resurgimiento y continuación del pensamiento de Aristóteles.

> Die Bücher des *Aristoteles über die Seele* mit seinen Abhandlungen über besondere Seiten und Zustände derselben sind deswegen noch immer das vorzüglichste oder einzige Werk von spekulativem Interesse über diesen Gegenstand. Der wesentliche Zweck einer Philosophie des Geistes kann nur der sein, den Begriff in die Erkenntnis des Geistes wieder einzuführen, damit auch den Sinn jener aristotelischen Bücher wieder aufzuschlieβen. (*Enz.* §378)[i]

i *"Los libros de* Aristóteles sobre el alma*, con sus tratados sobre lados y estados particulares de la misma, siguen siendo todavía, debido a ello, la obra más excelente o única con interés especulativo sobre este asunto. La finalidad esencial de una filosofía del espíritu solamente puede ser la de introducir de nuevo el*

Si para Kant la lógica no avanzó un paso desde Aristóteles pero tampoco retrocedió (*cf.* KrV BVIII), Hegel extiende este juicio a toda la filosofía del espíritu, la cual incluye como momento suyo la economía política. Luego, Marx en cuanto hegeliano tiene también que "abrir de nuevo" el sentido de las reflexiones aristotélicas sobre la economía. Da realmente mucha risa que los marxistas crean que remitiendo a Aristóteles van a evadir el espectro de Hegel que ronda toda la obra de Marx.

3.2.2. La primacía del tiempo

Como decíamos más arriba, Marx necesitó recurrir a la relación entre dos mercancías para encontrar el valor contenido en una mercancía como algo común a ambos términos de la ecuación. No obstante, es necesario considerar el valor en sí mismo, previo a su expresión en otra mercancía. Una vez descubierto el trabajo abstracto como la sustancia del valor, el próximo problema consiste en establecer una medida para determinar su *magnitud*. Al ser consideradas como valores las mercancías pierden sus diferencias cualitativas (ya que se hace abstracción del valor de uso) y sólo son susceptibles de diferencias cuantitativas, cristalizaciones (objetivaciones, materializaciones) de la misma sustancia común. Ahora bien, ¿cómo cuantificar la fuerza de trabajo abstracta? ¿Cómo medir el desgaste productivo de cerebro, músculo, nervios, etc., en general? Es evidente que cada mercancía posee un *quantum* de trabajo abstracto, pero ¿cómo determinarlo?

La explicación más contundente la expone Marx en la ZKr. Primero comienza planteando el problema: "Es fragt sich, wie diese Quanta messen? Oder es fragt sich vielmehr, welches das quantitative Dasein jener Arbeit selbst ist, da die Größenunterschiede der Waaren als Tauschwerthe nur Größenunterschiede der in ihnen vergegenständlichten Arbeit sind" (ZKr 109) *("Nos preguntamos ¿cómo medir estas cantidades? O más bien nos preguntamos cuál es la existencia cuantitativa de ese trabajo mismo, dado que las diferencias de magnitud de las mercancías en cuanto valores de cambio solo son diferencias de magnitud del trabajo objetualizado en ellas").* Se trata de averiguar cómo existe el trabajo cuantitativamente, cuál es la existencia de un *quantum* de trabajo. Esta existencia cuantitativa es inseparable de la sustancia de valor, ya que esta sustancia no existe como una cualidad pura que flota en el aire, sino que siempre está objetualizada, materializada en mercancías. El alma del valor es inseparable del cuerpo de la mercancía. Un fantasma es real cuando se materializa, cuando aparece, es decir, en cuanto aparición espectral o manifestación.

---

concepto en el conocimiento del espíritu y con ello también abrir de nuevo el sentido de aquellos libros aristotélicos."

La estrategia de Marx consiste en establecer una analogía: “Wie das quantitative Dasein der Bewegung die Zeit ist, so ist das quantitative Dasein der Arbeit die *Arbeitszeit*” (*ídem*) *("Tal como la existencia cuantitativa del movimiento es el tiempo, así la existencia cuantitativa del trabajo es el* tiempo de trabajo*").* Lo que sostiene este razonamiento es la suposición de que *el trabajo es (un tipo de) movimiento*, es decir, físicamente el trabajo es un desgaste de fuerza motriz humana, es movimiento del cuerpo. Por tanto, así como hay un tiempo de trabajo habría también un ‘movimiento de trabajo’. De aquí que la pregunta por la existencia cuantitativa del trabajo se infiera de la existencia cuantitativa del movimiento.

Ahora bien, en este punto tan importante hay un error crucial en la argumentación de Marx, ya que la cantidad de movimiento no es el tiempo, sino el tiempo *y el espacio*, los cuales definen la *velocidad* de un cuerpo. Por lo tanto, de la analogía propuesta por Marx debiera inferirse que la existencia cuantitativa del movimiento no sería el tiempo simplemente, sino la relación espacio-temporal. Sin embargo, para determinar el *quantum* de trabajo, Marx da primacía a un solo polo, al tiempo, despreciando la determinación espacial. En este aspecto parece que Marx no ha aprendido la lección de su “gran maestro” Hegel.

Al comenzar la filosofía de la naturaleza, Hegel expone la dialéctica del movimiento. El espacio y el tiempo son *cantidad pura*, por ello la naturaleza no empieza por la cualidad (como la WdL) sino por la cantidad (*cf. Enz.* §254). Pero el espacio tiene su verdad en el tiempo, ya que la *negatividad* del punto espacial es el tiempo (*cf.* §257). La identidad puesta del espacio y el tiempo es primeramente el *lugar*, el “*rämliches Jetzt*” (§261) *("*ahora espacial*")* o punto temporalizado, que en su indiferencia y negación de sí es *otro* lugar. Este desplazamiento espacio-temporal, el tiempo espacializado y el espacio temporalizando es propiamente lo que Hegel concibe como movimiento, el cual da existencia a la materia.

> Dies *Vergehen* und *Sich-wiedererzeugen* des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als *Ort*, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar *zeitlich* gesetzt wird, ist die *Bewegung*. — Dies Werden ist aber selbst ebensosehr das in sich Zusammenfallen seines Widerspruchs, die *unmittelbar identische daseiende* Einheit beider, die *Materie*. (*ídem*)[i]

Mediante su olvido del espacio, Marx no solo se aleja de Hegel, sino que incluso, paradójicamente, se vuelve *más idealista*. Para Kant el tiempo corresponde al sentido *interno*, por la cual la mente se intuye a sí misma y por ello el tiempo define al movimiento de la conciencia, una conciencia, por cierto, sin cuerpo. “Alles, was zu den innern Bestimmungen

---

i *"Este* perecer *y* regenerar-se *del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio, de modo que el tiempo está asentado espacialmente como* lugar*, pero igualmente, esta espacialidad indiferente está asentada temporalmente de manera inmediata es el* movimiento*. — Este devenir, sin embargo, es también en la misma medida la coincidencia de su contradicción, la unidad* inmediatamente idéntica y existente *de espacio y tiempo, la* materia*."*

gehört, in Verhältnissen in Zeit vorgestellt wird" (KrV B37) *("Todo lo que pertenece a las determinaciones internas es representado en relaciones de tiempo")*. El espacio, en cambio, en cuanto sentido *externo*, representa para Kant lo que está fuera de la conciencia y pertenece, por tanto, solo al objeto fenoménico. El tiempo es lo propiamente subjetivo, interno, idealista, el espacio lo propiamente objetivo, externo, materialista.

De esta manera, el olvido de la espacialidad sigue la misma línea que el olvido del valor de uso en la economía clásica. Ambos aspectos remiten al cuerpo, a la corporalidad de las mercancías y de la propia fuerza de trabajo. En DK sigue operando aún esa larga tradición filosófica que, como dice Butler, invariablemente pasa por alto el cuerpo (*cf.* BM viii).

No obstante, el espacio toma ciertamente su represalia en la propia teoría de Marx. A diferencia del plusvalor absoluto que sólo *prolonga* cuantitativamente la jornada laboral, es decir, produce un aumento en el *tiempo* de trabajo, el concepto de plusvalor relativo introduce una modificación interna o distribución de la relación entre el trabajo necesario y el plustrabajo, manteniendo constante la jornada laboral. Este cambio cualitativo está condicionado primeramente por una concentración *espacial* del trabajo, por ejemplo, en la cooperación simple. "Die Form der Arbeit Vieler, die in demselben Produktionsproceß oder in verschiednen, aber zusammenhängenden Produktionsprocessen, planmäßig neben und mit einander arbeiten, heißt Kooperation" (DK_2 323) *("La forma del trabajo de muchos que en el mismo proceso de producción o en procesos de producción distintos pero conectados, trabajan planificadamente unos junto a otros y en equipo, se denomina cooperación")*.

Es evidente que el trabajo combinado es superior a la suma del trabajo de cada individuo aislado. Marx da muchos ejemplos, incluyendo las colosales obras de los antiguos asiáticos (la muralla china), egipcios (las pirámides), etruscos, etc. Los distintos obreros concentrados *espacial* y *temporalmente* (en la fábrica, por ejemplo, o en el taller de manufactura) generan una fuerza productiva *social* que excede el cálculo que sólo considera la *variable temporal*, tal como hace el propio Marx. Por eso considera que ese excedente se desarrolla gratuitamente y que el capitalista que emplea a los trabajadores individualmente se aprovecha de ello (*cf.* DK_2 330). Pero la *variable espacial* estaba ya ocultamente incluida desde el comienzo, al definir la existencia cuantitativa del trabajo precisamente a partir del *movimiento*. Pero como idealista, Marx escamotea allí el espacio y privilegia el tiempo, sin que se mencione, ni siquiera en una nota, la cuestión de la espacialidad.

Por otra parte, la valorización del tiempo en detrimento del espacio, la cual recorre filosofías como las de Kant, Heidegger o Bergson, curiosamente también se halla presente en los textos de Butler de la década del 90. A pesar del retorno a la materialidad y a los cuerpos

que importan, Butler continúa privilegiando el tiempo, la repetición, el habla. Tal como subraya Cinzia Arruzza (2015 33), "this insistence on temporality" es algo que "Butler shares in common with other queer theorists". Tal insistencia es particularmente notoria en el reproche que Butler dirige a Foucault en una nota de la introducción a BM. Según Butler, Foucault utiliza conceptos que "presume a temporal domain not explicitly theorized". Al priorizar la genealogía en contra de "a philosophical account of temporality", Foucault descuida "the specific social formation and figuration of temporality" (BM 188). En este sentido, Butler recurre a la noción derridiana de iterabilidad e incluso a la teoría social de Bourdieu para desarrollar esos aspectos temporales que la genealogía foucaultiana presupone.

Ciertamente, ya desde *Naissance de la clinique* y posteriormente al estudiar las cárceles Foucault llama la atención sobre la importancia de la dimensión espacial, la cual ha sido despreciada por cierta tradición filosófica que daba excesiva preponderancia al tiempo.

> Sería necesario hacer una crítica de esta descalificación del espacio que reina desde hace varias generaciones. ¿Comenzó con Bergson o con anterioridad? El espacio es lo que estaba muerto, fijado, lo no dialéctico, lo inmóvil. Por el contrario, el tiempo era rico, fecundo, vivo, dialéctico. (Foucault 1999a 320)

Desde una perspectiva muy diferente, también el filósofo norteamericano Willard Van Orman Quine señalaba esta prioridad del tiempo, pero no ya en la filosofía, sino operando en el lenguaje cotidiano. "Our ordinary language shows a tiresome bias in its treatment of time. Relations of date are exalted grammatically as relations of position, weight, and color are not" (Quine 2013 154), todo ello produce complicaciones innecesarias y "demands lip service to time even when time is farthest from our thoughts" (155). Para romper con esa tendencia Quine propone realizar un tratamiento espacial al tiempo, solucionando así muchos problemas filosóficos como el del río de Heráclito o las paradojas de Zenón (*cf.* 155-6).

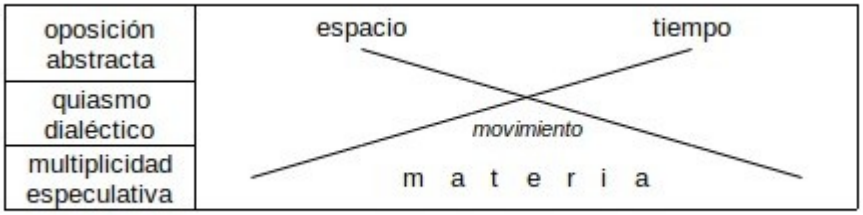
Sin embargo, para Hegel no se trata de invertir sin más los privilegios, sino de disolver las oposiciones. Por lo tanto, la espacialización del tiempo implica a la vez una temporalización del espacio. La filosofía hegeliana es, en este sentido, una filosofía del movimiento y la materia, es decir, de la relación espacio-temporal y su concreción en la materia. Desde esta perspectiva, es acertado el reclamo de Butler de teorizar los conceptos temporales de la genealogía foucaultiana, si con ello se intenta complementar dialécticamente al espacio con un enfoque temporal. Esto se vuelve más claro cuando avanzamos hacia las obras de Butler posteriores a la década del 90, en las cuales hay un mayor énfasis en la espacialidad, sin por ello menospreciar la temporalidad. Al ocuparse de la situación de los presos de guerra en la Bahía de Guantánamo (*cf.* Butler 2009 55-62), la propuesta pacifista de Mahatma Gandhi, las huelgas de hambre, las manifestaciones en las calles, la ocupación de

las plazas públicas, la toma de las universidades como forma de reclamo, etc. etc., Butler recupera la importancia del espacio para pensar la alianza política de los cuerpos, lo que en *Notes Toward a Performative Theory of Assembly* define la *performatividad asamblearia*. No es causal que este giro hacia la dimensión espacial como complemento de sus análisis temporales, coincida con su declaración de seguir siendo, perversamente, una hegeliana.

Al contrario, pareciera que el maniqueísmo de Foucault, exacerbado luego en Antonio Negri, no hace más que reproducir el dualismo entre espacio y tiempo bajo su figura invertida. Según afirma Foucault, el espacio es lo no dialéctico, el tiempo en cambio es dialéctico. Sin embargo, desde la perspectiva hegeliana que Butler continúa desarrollando, lo no dialéctico sería la contraposición absoluta entre el espacio y el tiempo. Tal contraposición, que mantiene fijas las determinaciones, es obra del entendimiento, el primer momento del método especulativo. Lo dialéctico, en cambio, consiste en la mutua compenetración de ambos polos, el quiasmo del espacio-tiempo, la espacialización del tiempo y la temporalización del espacio, o como dice el propio Hegel el "*Vergehen* und *Sich-wiedererzeugen* des Raums in Zeit und der Zeit in Raum" (Enz. §261) *("*perecer *y* regenerar-se *del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio")*. Por lo tanto, el espacio es también dialéctico, y el tiempo no dialéctico. Ambos polos son en general lo dialéctico y lo no dialéctico, según el momento del método que se considere.

Ahora bien, también lo dialéctico es para Hegel solo un momento que se supera, o como afirma Butler, la dialéctica falla, sale mal, y son precisamente esos fallos lo que abren nuevas posibilidades que exceden a la dialéctica misma. Según interpretamos en el Capítulo anterior, estos excesos de la dialéctica corresponden al tercer momento del método hegeliano, el momento positivo o especulativo. En la dialéctica del espacio-tiempo, ese momento corresponde al surgimiento de la materia. *La materia es proliferación*, es tanto la unidad inmediata de espacio y tiempo como su dispersión, y en tal sentido es para Hegel singularidad (*cf. Enz.* §262). Frente al idealismo de Marx que en la determinación de la magnitud del valor prioriza el tiempo en detrimento del espacio, ¿no sería Hegel el auténtico materialista?

El siguiente esquema resume los tres momentos del método hegeliano en el comienzo de la filosofía de la naturaleza:



Si Marx hubiera tenido en cuenta la exposición de Hegel sobre el espacio y el tiempo, seguramente habría incluido la espacialidad dentro de la existencia cuantitativa del trabajo. Sin embargo, Marx sólo considera el tiempo para determinar el *quantum* de trabajo. Continuemos, no obstante, con su razonamiento. Luego de establecer la analogía entre el trabajo y el movimiento, Marx concluye:

> Die Verschiedenheit ihrer eignen Dauer ist der einzige Unterschied, dessen sie fähig ist, ihre Qualität als gegeben vorausgesetzt. Als Arbeitszeit erhält sie ihren Maßstab an den natürlichen Zeitmaßen, Stunde, Tag, Woche u. s. w. Arbeitszeit ist das lebendige Dasein der Arbeit, gleichgültig gegen ihre Form, ihren Inhalt, ihre Individualität; es ist ihr lebendiges Dasein als quantitatives, zugleich mit seinem immanenten Maße. (ZKr 109-110)[i]

La sustancia del valor, el trabajo abstracto, considerado como una pura cualidad es algo muerto y ficcional, mera elucubración de la mente humana. Sólo cuando está *encarnado* en el cuerpo de la mercancía como un *quantum* de valor, con una magnitud determinada de esa sustancia común, posee vitalidad. Ahora bien, el tiempo es lo que vivifica la sustancia del valor, por ello dice Marx que el tiempo de trabajo es *la existencia viviente* del mismo. A su vez, la medición del trabajo por el tiempo no es un patrón ajeno a dicha sustancia del valor, sino su *medida inmanente*.

En el tomo 1 de DK (en ambas ediciones), Marx se limita a afirmar categóricamente estos resultados: “Die Quantität der Arbeit selbst mißt sich an ihrer Zeitdauer und die Arbeitszeit besitzt wieder ihren Maßstab an bestimmten Zeittheilen, wie Stunde, Tag u.s.w.” (DK_2 72) *("La cantidad del trabajo mismo se mide por su duración temporal y, a su vez, el tiempo de trabajo posee su patrón de medida en determinadas fracciones temporales, como hora, día, etc.")*. Debido a que Marx no vuelve a reflexionar sobre esta cuestión, tal como había hecho años anteriores en ZKr, se borra todo indicio de la variable espacial.

Ahora bien, en una mercancía el tiempo de trabajo requerido para su producción no se halla en su propio fluir vivificante, la mercancía contiene dicho tiempo, pero está detenido, adormecido, es tiempo pretérito y, por lo tanto, *tiempo muerto*. Por ello aunque la sustancia de valor tenga su vida en el tiempo de trabajo, en la mercancía esta vida está cristalizada, congelada, endurecida en la materialidad del cuerpo mercantil. Las palabras de Foucault, como sucede en general, son más atinadas si se refirieren solo al idealismo de Marx, pero equivocadas se incluyen a Hegel. Para Marx el tiempo es lo vivo; al contrario, el espacio llenado por la acumulación de cuerpos mercantiles es lo muerto.

---

i *"La diversidad de su propia duración es la única diferencia de la cual el trabajo es capaz, presuponiendo como dada su cualidad. Como tiempo de trabajo, el trabajo recibe su patrón de medida en las medidas de tiempo naturales, horas, días, semanas, etc. El tiempo de trabajo es la existencia viviente del trabajo, indiferente a su forma, su contenido, su individualidad; ella es su existencia viviente en cuanto cuantitativa y al mismo tiempo con su medida inmanente."*

Marx se sirve de esas metáforas biológicas para explicar el modo en que la mercancía, en cuanto valor, encierra tiempo de trabajo. “Als Tauschwerth sind alle Waaren nur bestimmte Maße *festgeronnener Arbeitszeit*” (ZKr 110) *("Como valores de cambio todas las mercancías son medidas determinadas de* tiempo de trabajo coagulado*")*. En DK_2 (*cf.* 73) Marx cita entre comillas esa misma oración, si bien sustituye la expresión ‘valores de cambio’ por ‘valores’ simplemente, lo que da cuenta de que tal distinción no estaba aún fijada. La metáfora biológica se encuentra en el verbo adjetivado *festgerinnen* (y no *festrinnen*). La raíz de este verbo, *gerinnen* significa, para el caso de la sangre, ‘coagularse’, y para la leche ‘cuajarse’. *Gerinnung* es, a su vez, un término técnico de medicina que significa ‘coagulación’. Lo que Marx está trasmitiendo es que la sangre, en cuanto símbolo del movimiento de la fuerza humana de trabajo, de la vitalidad inherente al cuerpo humano en el transcurso de su jornada laboral, se coagula en el producto finalmente terminado.

En los capítulos 5 y 6 de DK_2, Marx retoma estas metáforas en relación a la vida y la muerte, y vuelve a utilizar la expresión “festgeronnener Arbeitzeit” (DK_2 203) *("tiempo de trabajo coagulado")*. En la elaboración de un producto a partir de otros productos ya elaborados (que contienen por tanto tiempo de trabajo coagulado), el trabajador vuelve a fluidificar el tiempo cristalizado, lo vivifica o descoagula, para infundirles nueva vida y volverlo a coagular en un nuevo producto más elaborado. “Als solche zweckgemäße produktive Thätigkeit, Spinnen, Weben, Schmieden, erweckt die Arbeit durch ihren bloßen Kontakt die Produktionsmittel von den Todten, begeistet sie zu Faktoren des Arbeitsprocesses und verbindet sich mit ihnen zu Produkten” (212, *cf.* 197) (*"En cuanto tal actividad productiva orientada a un fin, hilar, tejer, forjar, el trabajo, a través de su mero contacto, resucita de entre los muertos a los medios de producción, los vivifica como factores del proceso laboral y se combina con ellos para formar productos"*). Esta resurección es lo que permite hablar, unas páginas más adelante, de transmigración de almas.

> Indem die produktive Arbeit Produktionsmittel in Bildungselemente eines neuen Produkts verwandelt, geht mit deren Werth eine Seelenwandrung vor. Er geht aus dem verzehrten Leib in den neu gestalteten Leib über. Aber diese Seelenwandrung ereignet sich gleichsam hinter dem Rükken der wirklichen Arbeit. (217)[i]

Volvemos así a corroborar que el valor de una mercancía es un espectro, un fantasma, es decir, un ser vivo que está adormecido (semi-muerto o ‘muerto-vivo’), fantasma que el trabajo trae de nuevo a la vida, elaborando su cuerpo, igual que el Dr. Frankeinstein, a partir de la

i *"En tanto el trabajo productivo transmuta los medios de producción en elementos formativo de un nuevo producto, con el valor de ellos ocurre una migración de almas. El valor traspasa del cuerpo consumido al nuevo cuerpo formado. Pero esta migración de almas acontece, en cierto modo, detrás de las espaldas del trabajo efectivo."*

combinación de otros cuerpos. Mediante este proceso el alma del valor también se cultiva y desarrolla.

El trabajo es, por tanto, la sustancia del valor (*Wertsubstanz*), y el tiempo de trabajo es la medida inmanente de la magnitud de valor (*Wertgröβe*). Ahora bien, Marx establece dos características imprescindibles que debe poseer el tiempo trabajo para poder determinar su magnitud. En primer lugar, deber ser el tiempo de trabajo *necesario* para la producción de la mercancía, es decir, el tiempo que un trabajador requiere para producirlo si tuviera que abocarse a ello exclusivamente. Pero esta necesidad es de tipo *social*, por lo tanto, en segundo lugar, no se trata del tiempo que a cada ser humano individual le llevaría producir un objeto específico, sino el que *cualquier* humano requeriría en la misma situación. De no ser así, podría suceder que "je fauler oder ungeschickter ein Mann, desto werthvoller seine Waare, weil er desto mehr Zeit zu ihrer Verfertigung braucht" (72-3) *("cuanto más perezoso o torpe fuera un varón tanto más valiosa sería su mercancía, porque tanto más tiempo requeriría para su fabricación")*. Reaparece aquí, justamente al considerar el carácter social del tiempo de trabajo, un prejuicio de género, ya que se supone que al varón (*Mann*), y no al ser humano (*Mensch*), es a quién le corresponde primeramente la actividad laboral, el trabajo productivo fuera del hogar.

Por otra parte, para precisar estas dos características del tiempo de trabajo, su necesidad y socialidad, se deben cumplir cuatro condiciones:

1- Tiene que ser el tiempo de trabajo *promedio*. El trabajo abstracto es indiferente a las particularidades de cada ser humano, vale como una y la misma fuerza en general. Por ello, el tiempo se determina por su nivel medio, corresponde al trabajo del humano *medio*, no al de éste o aquél, sino al de *todos*, que es al mismo tiempo el de *ninguno*.

2- A su vez, se suponen *condiciones normales* de producción, según las variaciones climáticas, el desarrollo de la ciencia y la tecnología, etc. Estas condiciones normales son nuevamente un promedio, es la norma general. Si sucede, por ejemplo, que una sola fábrica incorpora una máquina que disminuye el tiempo de trabajo, el valor se mantendrá hasta que esa máquina no sea accesible para la mayoría. Igualmente, si un día por ciertas circunstancias los obreros necesitaron más tiempo para producir los mismos productos que en el día anterior, el valor de la mercancía no aumentará. Toda fluctuación contingente es eliminada para considerar el valor de la mercancía.

3- Se trata también de "Verausgabung einfacher Arbeitskraft, die im Durchschnitt jeder gewöhnliche Mensch, ohne besondere Entwicklung, in seinem leiblichen Organismus besitzt" (77) *("desgaste de fuerza de trabajo simple, la cual en promedio todo ser*

humano común, sin un desarrollo particular, posee en su organismo corporal"). El trabajo complejo, es decir que requiere mayor intensidad (el llamado trabajo forzado), se reduce por regla a un múltiplo del trabajo simple.

4- Por último, lo que impregna a todas las anteriores condiciones es el carácter *histórico* y *cultural* que hace de la determinación del promedio, de la normalidad y de lo que se entiende por trabajo simple, un *resultado histórico* sujeto a continuos cambios según el desarrollo de cada sociedad. "Die *einfache Durchschnittsarbeit* selbst wechselt zwar in verschiednen Ländern und Kulturepochen ihren Character, ist aber in einer vorhandnen Gesellschaft gegeben" (77-8) *("El* trabajo simple en promedio *varía su carácter, por cierto, en los diversos países y épocas culturales, sin embargo está dado para una sociedad en curso")*.

Todas estas condiciones están contenidas en la siguiente definición: "Gesellschaftlich nothwendige Arbeitszeit ist Arbeitszeit, erheischt um irgend einen Gebrauchswerth mit den vorhandenen gesellschaftlich-normalen Produktionsbedingungen und dem gesellschaftlichen Durchschnittsgrad von Geschick und Intensivität der Arbeit darzustellen" (73) *("El tiempo de trabajo socialmente necesario es el tiempo de trabajo requerido para exhibir un valor de uso cualquiera con [4 y 2] las condiciones de producción en curso y socialmente normales y con [1 y 3] el grado social promedio de destreza e intensidad del trabajo")*.

3.3. El quiasmo del concepto

3.3.1. ¿Tres factores de la mercancía?

Luego de analizar los dos factores de la mercancía, tenemos que volver a la cuestión que planteamos al comienzo del capítulo: ¿es el concepto, en el sentido hegeliano, la forma lógica de la mercancía? Habíamos encontrado una posible dificultad al respecto. Para Hegel el concepto tiene una forma ternaria, sus determinaciones son universalidad (*Allgemeinheit*), particularidad (*Besonderheit*) y singularidad (*Einzelheit*). Como explicamos en el capítulo anterior, esta triplicidad es la que permite generar las multiplicidades, rebasando así el movimiento binario y pendular de la contradicción que caracteriza a la LW. Sin embargo, Marx presenta a la mercancía como una cosa dual, compuesta precisamente por los dos factores ya analizados: valor de uso y valor. ¿Es compatible entonces la mercancía con el concepto hegeliano? ¿No tendría para ello que haber un tercer factor de la mercancía?

Estas preguntas son fundamentales, porque de su respuesta depende la comprensión del método dialéctico de DK. Si se trata de una dialéctica fallida como la de Hegel, que mediante la constante inversión de los opuestos suelta finalmente sus amarras produciendo

multiplicidades, puntos de fuga que desfondan el binarismo, entonces el comienzo de DK tiene que ser hecho por una forma económica que encierre en sí la triplicidad de los momentos del concepto hegeliano. Ahora bien, ¿es Marx un pensador de las multiplicidades, un teórico de la proliferación como su maestro Hegel?

Si la respuesta es negativa, entonces Deleuze tiene razón, al menos respecto de Marx, cuando en su temprana lectura de Nietzsche hace de la dialéctica el enemigo de la multiplicidad. “El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas; pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo. Por ello debemos tomar en serio el carácter resueltamente antidialéctico de la filosofía de Nietzsche” (Deleuze 1971 17). Si bien en DR Deleuze cambia este juicio al plantear que las ideas, es decir, las multiplicidades, son dialécticas y que, por tanto, hay una “dialéctica del cálculo” (DR 272), sin embargo podemos pensar también que cierta dialéctica ‘desnaturalizada’ se mantiene incompatible con un pensamiento de lo múltiple como tal. Por otra parte, si consideramos la dialéctica solo como un momento del método, como hace Hegel, entonces también podríamos decir que la dialéctica no puede dar cuenta de la proliferación, ya que no es propiamente del momento dialéctico, sino de su *fracaso* que surgen las multiplicidades que la exceden. En eso consiste el momento especulativo para Hegel reinterpretado desde Butler.

El resultado que obtuvimos del análisis de los dos factores de la mercancías está condensado en el título del presente capítulo: el quiasmo de la mercancía. En principio, una serie de términos opuestos se distribuyen a ambos polos de la mercancía. El valor de uso es lo corporal, natural, cualitativo, el valor de cambio lo fantasmal, social, cuantitativo. Sin embargo, un estudio más profundo mostró que estas oposiciones se entrecruzan e invierten, reencontrando en cada lado lo que se atribuía inmediatamente al otro.

Tomemos, por ejemplo, el par cualidad/cantidad. A primera vista, los valores de uso son objetos cualitativamente distintos que satisfacen distintas necesidades. Al contrario, el valor solo expresa proporciones cuantitativas. Sin embargo, las propiedades naturales que constituyen el cuerpo de una mercancía, se presentan en una cantidad determinada (tonelada de hierro, kilo de azúcar, etc.). Por lo tanto, como sostiene Marx (*cf*. DK_2 70), hay que considerar al valor de uso desde un doble punto de vista: cualitativo y cuantitativo. Respecto al valor puede decirse algo similar. A partir de la discusión con Aristóteles, Marx encuentra que los intercambios mercantiles no responden al simple arbitrio, por lo que no serían meras proporciones cuantitativas, sino que hay una sustancia común: ser productos del trabajo humano. Esta sustancia es la cualidad que vuelve homogénea a todas las mercancías.

De aquí que sea erróneo, o más bien superficial, la correspondencia que estable Dussel (*cf*. 2005 220 y 221) al identificar al valor de uso con la *sola* cualidad y al valor de cambio con la *sola* cantidad, tal como revisamos en la Introducción. En verdad, ambos factores de la mercancía se relacionan de manera quiasmática, es decir, son unidad de lo cualitativo y lo cuantitativo. Dicho hegelianamente, cada lado es una *medida*. "Im Maβe sind, abstrakt ausgedrückt, Qualität und Quantität vereinigt" (LS 364) *("Expresado abstractamente, dentro de la medida están unificadas cualidad y cantidad")*.

Un quiasmo similar ocurre con el par natural/social. De manera inmediata, el valor de uso es la forma natural (*Naturalform*) de la mercancía, el valor su forma social (*gesellchaftliche Form*). Sin embargo, las medidas que determinan la cantidad de una cosa útil (tonelada, kilo, metro, etc.), son evidentemente "gesellschaftlicher Maβe" (DK_2 70) *("medidas sociales")*, sujetas a acuerdos comunes muchas veces de carácter político. Además, en cuanto valor de uso las mercancías combinan dos elementos: la materia natural y el trabajo (*cf.* 76), y esto supone la división social del trabajo. Por lo tanto, los valores de uso son también sociales. A la inversa, el valor en sí mismo es una mera "gespenstige Gegenständlichkeit" (72) *("objetualidad fantasmal")*, que solo aparece cuando se *encarna* en el valor de uso de otra mercancías. Como decíamos más arriba, el alma del valor es inseparable del cuerpo de la mercancía. Un fantasma es real solo cuando se materializa y aparece. Por consiguiente, el valor es también natural.

La noción butleriana de quiasmo es otra manera de generar multiplicidades a partir de la constante inversión de opuestos. Para Butler una relación quiasmática no aspira a una armonía conciliadora tal como en el psicoanálisis de Jessica Benjamin, sino que muestra el defasaje constitutivo, los fallos de la dialéctica desde lo cuales se generan proliferaciones, multiplicidades más allá del juego de opuestos. Desde esta perspectiva, podemos reconocer en el quiasmo de la mercancía el momento de la singularidad del concepto. El quiasmo es tanto la unidad como inmediatamente la disolución de sus términos contrapuestos.

Desde esta perspectiva, la pregunta sería si la constante inversión de opuestos que Marx expone en su análisis de la mercancía aspira a una unidad y reconciliación, o bien a una proliferación que socava la hegemonía de la oposición binaria misma, tal como Butler atribuía a Foucault en SD (*cf.* 225). En términos hegelianos, esta pregunta coincide con la que formulamos antes, ¿es el concepto la forma lógica de la mercancía? ¿Cuál es el tercer factor de la mercancía que abre el juego de la proliferación y las multiplicidades?

3.3.2. Monstruosidades

Para poder comprender la mercancía como un concepto en sentido hegeliano, repasemos brevemente algunos de los aspectos que expusimos en la primera parte de esta investigación sobre su naturaleza ek-stática. En primer lugar, el concepto es lo *tercero* en cuanto verdad del ser y de la esencia. Esquemáticamente (*cf.* LB 28), el ser es lo primero inmediato, lo *positivo abstracto*. La esencia es lo segundo como *primera* negación del ser, el ser convertido en *apariencia*. El concepto es la *segunda* negación, la negación de la negación, que produce nuevamente la positividad del ser, pero como algo concreto en constante diseminación o proliferación. La linealidad ser-esencia-concepto se torna así en un círculo, pero el círculo a su vez está siempre descentrado, desfasado, produciendo multiplicidades. En esto consiste la negatividad afirmativa del concepto, su "*schöpferische Macht*" (39) *("poder creativo")*.

En la LS los opuestos se rechazan mutuamente, la presencia o posición de uno es la disolución del otro: ser y nada, finito e infinito, cualidad y cantidad, etc. En la LW, en cambio, cada opuesto contiene en sí mismo a su otro, pero sólo como un reflejo o apariencia más allá de la cual se encontraría su núcleo esencial: identidad y diferencia, fundamento y fundado, el todo y las partes, la fuerza y su externalización, etc. En LW, finalmente, cada momento es el todo que es el concepto mismo, la diferencia y oposición se vuelve inmanente y afirmativa. De aquí que Hegel diga: "das Fortgehen des Begriffs ist nicht mehr Übergehen noch Scheinen in Anderes, sondern *Entwickung*" (*Enz.* §161) *("El avanzar del concepto no es más un traspasar ni un aparecer en otro, sino* desarrollo*")*. El traspasar es lo propio de las determinaciones del ser, y el aparecer en otro caracteriza al movimiento reflexivo de la esencia. El concepto, en cambio, es un rollo o pliegue infinito que en su incesante movimiento de proliferación se des-pliega y multi-plica.

Esta multiplicación o multi-plegacidad (*Mannig-faltigkeit*), se produce a partir de la inseparabilidad de los momentos del concepto: universalidad, particularidad y singularidad, cada uno de los cuales contiene quiasmáticamente a los otros dos. Esta triplicidad que se enrosca sobre sí misma configura lo que habíamos llamamos, no sin cierta gracia, la 'mamushka' del concepto, su carácter tropológico, y que ahora podemos denominar también el *quiasmo del concepto*. Lo universal es la igualdad e identidad, lo común a muchos pero no como algo indeterminado, sino que al mismo tiempo contiene lo singular y lo particular (su determinidad). Lo particular es el momento de la diferencia, lo universal se escinde y se divide en sus especies, a través de las cuales el concepto se expande en una apertura infinita y ek-stática. Lo singular es tanto la unidad asentada de los dos momentos anteriores, el concepto determinado en y para sí, como a la vez la disolución del mismo, devenir

multiplicidades. Lo singular es así lo tercero como tal, la *proliferación incesante de singularidades*.

Por último, el concepto es a la vez *simple* y *concreto*. “Der Begriff ist das schlechthin *Konkrete*” (*Enz.* §164) *("El concepto es lo* concreto *sin más")*, sin embargo, también es *abstracto*, en un doble sentido: 1- en cuanto está despojado de toda materia sensible, 2- en cuanto todavía no se ha desarrollado hasta convertirse en la idea (el concepto *adecuado*). No obstante, desde su exposición genética, es decir, del ser y la esencia, el concepto asume todas las determinidades que le dieron origen y las recrea en una unidad superior. En esta concreción el concepto se presenta como algo *simple*, pero a la vez concreto. En este doble aspecto se encuentra la diferencia con el puro ser del comienzo, el cual es también simple pero completamente vacío y abstracto.

> Es ist aber gerade die Natur des Allgemeinen, ein solches Einfaches zu sein, welches durch die absolute Negativität den höchsten Unterschied und Bestimmtheit *in sich* enthält. Das Sein ist einfaches, als unmittelbares; deswegen ist es ein nur *Gemeintes* und kann man von ihm nicht sagen, was es ist; es ist daher unmittelbar eins mit seinem Anderen, dem *Nichtsein*. […] Das *Allgemeine* dagegen ist das *Einfache*, welches ebensosehr das *Reichste in sich selbst ist*, weil es der Begriff ist. (LB 34)[i]

¿Podríamos hallar estas características del concepto en la mercancía? Primeramente, pareciera que valor y valor de uso se contraponen como lo universal y lo particular. El valor es la sustancia *común* a todas las mercancías, la propiedad general no-sensible que fundamenta la posibilidad de los intercambios, “eine bloße Gallerte unterschiedsloser menschlicher Arbeit” (DK_2 72) *("una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado")*. El valor corresponde, por tanto, al momento de la universalidad. Pero frente a esa unidad cualitativa, la variedad de usos de la mercancía según sus propiedades corporales o sensibles configura el momento de la particularidad. En cuanto valores de uso, las mercancías satisfacen las necesidades humanas particulares. “Der Rock ist ein Gebrauchswerth, der ein besonderes Bedürfniß befriedigt” (75) *("La chaqueta es valor de uso que satisface una necesidad particular")*. Ahora bien, ¿cuál es el factor que corresponde al momento singular?

Podría decirse que en cuanto la mercancía reúne quiasmáticamente sus dos factores contrapuestos, y siendo éstos lo universal y lo particular, la mercancía misma es lo singular. De hecho, en el primer párrafo con el que arranca el primer capítulo de DK, se define a la mercancía *singular* (*die einzelne Ware*) como la forma elemental de las sociedades capitalistas. Sin embargo, no basta con esta sola determinación de unidad, porque para Hegel

---

i *"Pero precisamente la naturaleza de lo universal es la de ser un tal simple, el cual contiene* dentro de sí, *a través de la absoluta negatividad, la más alta diferencia y determinación. El ser es simple en cuanto ser inmediato; por eso es algo solamente* mentado, *y de él no puede decirse qué es; por lo tanto es de inmediato uno con su otro, el* no-ser. *[…]. Lo* universal, *al contrario, es lo* simple *que en igual medida es lo* más rico dentro de sí mismo, *porque es el concepto."*

lo singular es también, *de modo inmediato*, la pérdida del concepto (*cf.* LB 46 y 56), su disolución. Desde una mirada butleriana, en el capítulo anterior interpretamos esta disolución como proliferación, devenir multiplicidades. Por consiguiente, el tercer factor de la mercancía tendría que ser su carácter múltiple. En efecto, Marx presupone constantemente que hay *muchas* mercancías en juego.

Ahora bien, cuando estudiamos la WdL en la primera parte, distinguimos la multiplicidad tanto de la pluralidad del ser como de la diversidad de la esencia. En este sentido, el que haya simplemente muchas mercancías solo responde al carácter plural del ser-para-sí, una y la misma forma mercantil se reitera infinitas veces. Para que constituya una verdadera multiplicidad, un mismo objeto singular tiene que im-plicar lo universal y lo particular, la forma propiamente ternaria desde la cual se produce la multiplicidad. Es este pliegue infinito lo hace que el concepto prolifere. ¿Podríamos encontrar ese plegamiento en la forma mercantil?

En el mismo primer párrafo que da inicio a la exposición de DK, Marx habla de un "ungeheuere Waarensammlung" (DK_2 69, *cf.* ZKr 107) *("monstruoso cúmulo de mercancías")* como el modo peculiar en que aparece la riqueza de las sociedades capitalistas. Ese cúmulo es, por lo pronto, una *pluralidad* de mercancías. Pero ¿en qué radica su carácter monstruoso? Los comentaristas de DK no suelen detenerse a considerar ese adjetivo, sin embargo, allí podemos encontrar un indicio de la *multiplicidad* del concepto. No se trata de una mera expresión estilística, sino de un término técnico que remite a las "Ungeheuerlichheit des Fabriksystems" (DK_2 454) *("monstruosidades del sistema fabril")*. Lo monstruoso, por tanto, es la concentración de mercancías en la gran industria, la cual gira en torno a la maquinaria (*Maschinerie*) como su fuerza productiva sobresaliente.

> An die Stelle der einzelnen Maschine tritt hier ein mechanisches Ungeheuer, dessen Leib ganze Fabrikgebäude füllt, und dessen dämonische Kraft, erst versteckt durch die fast feierlich gemeßne Bewegung seiner Riesenglieder, im fieberhaft tollen Wirbeltanz seiner zahllosen eigentlichen Arbeitsorgane ausbricht. (DK_2 372)[i]

No se trata sin más de la máquina (*Maschine*), sino de un sistema articulado de las mismas, esto es, la maquinaria. Por consiguiente, no basta con reunir *muchas* mercancías, una pluralidad de mercancías, aún cuando sean *diversas* entre sí, tal acumulación tiene que ser cualitativamente monstruosa, es decir, fabril, *maquínica*, para expresar la riqueza capitalista. La mera pluralidad y diversidad se convierten así en una multiplicidad de órganos articulados,

i *"En lugar de la máquina singular entra aquí un monstruo mecánico, cuyo cuerpo llena completamente el edificio fabril, y cuya fuerza demoníaca, al principio oculta a través del movimiento casi solemnemente acompasado de sus gigantescos miembros, estalla en la febrilmente alocada danza huracanada de sus innumerables órganos propios de trabajo."*

una proliferación maquínica de singularidades, cuyo forma elemental es la mercancía singular. Es en este cúmulo monstruoso y en su elemento constitutivo, donde hay que buscar el tercer factor de la mercancía, su momento singular.

¿Por qué entonces no habla Marx de *tres* factores de la mercancía? En primer lugar, la determinación numérica no aquí lo fundamental. Es una tema recurrente de la filosofía hegeliana señalar la insuficiencia del número, de la magnitud finita, para expresar el pensar especulativo. Hegel remarca este punto especialmente para los momentos del concepto:

> *Allgemeinheit, Besonderheit* und *Einzelheit* sind nach dem Bisherigen die *drei* bestimmten Begriffe, wenn man sie nämlich *zählen* will. Es ist schon früher gezeigt worden, daß die Zahl eine unpassende Form ist, um Begriffsbestimmungen darein zu fassen, aber am unpassendsten vollends für Bestimmungen des Begriffs selbst; die Zahl, da sie das Eins zum Prinzip hat, macht die gezählten zu ganz abgesonderten und einander ganz gleichgültigen. (LB 46)[i]

Pero, en segundo lugar, hay otra razón más importante y que responde al contenido de DK. Así como el valor de uso, uno de los factores de la mercancía, queda *en cuanto tal* excluido del ámbito de la economía política, y solo interviene cuando constituye una *determinación formal*, así también ese auténtico 'tercer' factor de la mercancía solo entra en consideración cuando determina la forma misma, es decir, cuando es parte del propio contenido formal. Comprobamos nuevamente el lugar central que tiene para Marx *el punto de vista de la forma*.

En la forma mercantil, la primera forma económica de la teoría del valor, el momento singular solo es una determinación formal en cuanto simple *pluralidad*, por ello Marx solo alude a él en el primer párrafo y luego pasa a analizar los otros dos momentos de la mercancía. Pero en la siguiente forma económica, la forma de valor, el momento singular interviene de una manera distinta en el contenido mismo. La primera forma de aparición del valor es, precisamente, la forma singular (*einzelne*) de valor, y la segunda es la forma desplegada (*entfaltete*), en la cual se multiplican las relaciones singulares de la primera. Esta multiplicación ya no es una simple reunión de muchas mercancías, sino que la *diversidad* de las mismas configura un mundo, el mundo mercantil (*Waarenwelt*) (*cf*. DK_2 94).

Pero es recién en la tercera forma económica, la circulación simple, allí donde el momento singular de la mercancía se independiza de los otros dos factores convirtiendo a la propia forma económica en una triplicidad. Dos mercancías, una *particular* (la que se vende) y otra *singular* (la que se compra), se intercambian a través del dinero en cuanto mercancía

i "Universalidad, particularidad *y* singularidad *son, según lo precedente, los* tres *conceptos determinados, cuando ciertamente se los quiere* contar. *Ya se ha mostrado anteriormente que el número es una forma inapropiada para captar en él las determinaciones conceptuales, pero es por entero lo más inapropiado para las determinaciones del concepto mismo; el número, dado que tiene a lo uno por principio, convierte a los numerados en cosas completamente apartadas y completamente indiferentes."*

mediadora *universal*. Como ya señalamos, es el propio Marx quien reduce este intercambio a la forma del silogismo P-U-S (*cf.* ZKr 164). Pero la singularidad es tanto la unidad de los momentos de concepto, como la pérdida del mismo. Veremos en el quinto capítulo que esta pérdida es también una determinación formal de la circulación que abre la posibilidad de las crisis comerciales.

Por todo lo dicho, comprobamos que la forma lógica de la mercancía es la del concepto hegeliano. Para evitar confusiones y despreocuparnos de la determinación numérica, podemos decir que la forma de la mercancía contiene *tres momentos*, pero solo *dos factores*, de los cuales el valor de uso corresponde al momento de la particularidad y el valor al momento de la universalidad, siendo la mercancía misma, en cuanto unidad de ambos factores pero también como elemento de su acumulación monstruosa, el momento de la singularidad.

3.3.3. Duplicidad de la cosa útil

No obstante, la crítica textual podría oponerse a nuestra interpretación. En su último escrito sobre economía, las RGW a las que ya hemos hecho alusión, Marx se hace cargo de las objeciones del Adolfo Wagner, el cual consideraba que DK se desarrolla a partir de una simple abstracción arbitraria: el concepto de valor. Sin embargo, reiteradas veces Marx sostiene que su análisis *no comienza por ningún concepto*, sino por la mercancía como forma social.

> De prime abord gehe ich nicht aus von »Begriffen«, also auch nicht vom »Wertbegriff«, und habe diesen daher auch in keiner Weise »einzuteilen«. Wovon ich ausgehe, ist die einfachste gesellschaftliche Form, worin sich das Arbeitsprodukt in der jetzigen Gesellschaft darstellt, und dies ist die *»Ware«*. […] Ich teile also nicht *den* Wert in Gebrauchswert und Tauschwert als Gegensätze, worin sich das Abstrakte, »der Wert«, spaltet, sondern die *konkrete gesellschaftliche Gestalt* des Arbeitsprodukts; *»Ware«* ist einerseits Gebrauchswert und andrerseits »Wert«, nicht Tauschwert. (RGW 368-369)[i]

Pese a este rechazo a comenzar por conceptos, en los manuscritos preparatorios de DK el propio Marx intentaba derivar la dualidad de valor de uso y valor de cambio a partir de la abstracción del valor. Sin embargo, abandonó este proyecto original discernible, por ejemplo, en los *Grundrisse*. Al contrario, en DK el punto de partida y fundamento de todo el desarrollo posterior no lo constituye una abstracción, sino la mercancía como la forma social más simple. En consecuencia, Marx no parte de un concepto, como nosotros sostenemos. Se

---

i *"De prime abord, yo no parto de los «conceptos», ni por tanto del «concepto de valor», y en consecuencia tampoco lo tengo que «dividir» de ningún modo. De donde parto es de la forma social más simple en que exhibe el producto del trabajo dentro de la sociedad actual, y esto es la* «mercancía». *[...] Yo no divido, por tanto,* el *valor en valor de uso y valor de cambio, como opuestos en que se descomponga lo abstracto, el «valor», sino que divido la* figura social concreta *del producto de trabajo;* «mercancía» *es por un lado valor de uso y por otro «valor», no valor de cambio."*

debería, por ende, rechazar la interpretación que proponemos, ya que desvirtúa sus pensamientos al querer encasillarlos en los esquemas del idealismo hegeliano. Lo que pretendemos defender surge de extender el panlogicismo de Hegel a DK, en un intento de 'hegelianizar' la dialéctica marxista. Pero Marx ya superó a Hegel, etc. etc.

Escuchamos con gracia la cantinela del marxismo estéril y aburguesado, marxismo 'reactivo' (en sentido nietzscheano) como el de la vieja escuela de Althusser, o más actualmente el de los dualismos metafísicos de Antonio Negri. Sin embargo, es evidente aquí el malentendido producido por la inevitable ambigüedad de la palabra 'concepto'. Marx está criticando los procedimientos habituales de la academia alemana, los cuales consisten en partir de abstracciones mentales, de conceptos en el sentido subjetivo, lo que para Hegel son meras *representaciones* (*Vorstellungen*), para luego dividirlos y enlazarlos con otros conceptos, elaborando así todo un juego de categorías abstractas, telarañas mentales, mero palabrerío hueco.

Ya en el Prólogo de la PhG (*cf.* 35) Hegel criticaba este procedimiento que analiza una representación descomponiéndola en sus elementos más simples. También al comenzar la WdL, al explicar la división de la misma, Hegel se aparta del modo habitual de proceder. Según este modo, se parte de una representación general e indeterminada y según distintos criterios exteriores, se la divide en géneros y especies. Los géneros son así vez especies de géneros superiores, y las especies son géneros para ulteriores divisiones.

Hegel ejemplifica esto con la división de los triángulos y de los animales (*cf.* LS 45). Los triángulos se dividen, según la amplitud de sus ángulos internos, en rectángulos, acutángulos y obtusángulos. A su vez, el género «triángulo» es una especie particular de polígono convexo, y el triángulo equilátero una subespecie de acutángulo. Pero los triángulos son susceptibles de otras divisiones, por ejemplo, según la longitud de sus lados, en equilátero, isósceles o escaleno. Se comprende, entonces, que aquí el supuesto 'concepto' es algo *indeterminado* y que las distintas especies en las que se divide son determinaciones *arbitrarias* que "treten zu jenem sogenannten Begriff von auβen hinzu" (*ídem*) *("se añaden del exterior a estos llamados conceptos")*. El género no se divide ni determina *por sí mismo*, no se halla comprendido, por ejemplo, en el género animal que éste tenga que dividirse en mamíferos, aves, etc. "Solche Bestimmungen werden anderswoher, aus der empirischen Anschauung aufgenommen" (*ídem*) *("Tales determinaciones fueron tomadas de cualquier otra parte, de la intuición empírica")*, por ello siempre puede encontrarse una nueva especie, o dividirse el género según otro *criterio*, externo y arbitrario, de clasificación.

De manera similar, como la mercancía se compone de valor de uso y valor de cambio, y en ambos factores se encuentra la palabra ‘valor’, entonces podría pensarse que el género común es el concepto abstracto de valor, el cual se divide luego en las dos especies conocidas. Pero tal modo de proceder no corresponde a lo que Hegel entiende por división, y evidencia también que no opera con verdaderos conceptos, sino solo con representaciones mentales. Coherente con su maestro, Marx sostiene: “meine *analytische* Methode, die nicht von dem Menschen, sondern der ökonomisch gegebnen Gesellschaftsperiode ausgeht, mit der professoraldeutschen Begriffsanknüpfungs-Methode nichts gemein hat” (RGW 371) *("mi método* analítico*, que no parte del ser humano, sino de un período social económicamente dado, no tiene nada en común con el método de entrelazamiento de conceptos que emplean los profesores alemanes")*. Para oponerse a los métodos anti-hegelianos de la academia alemana de aquel momento, Marx caracteriza al suyo propio como analítico. Esto tampoco se aparta de Hegel, para quien el método es tan analítico como sintético (*cf. Enz.* §239).

¿Basta con esto para considerar a la mercancía como un concepto hegeliano? Evidentemente no. Sin embargo, observemos que en su polémica con Wagner, Marx también define a la mercancía como simple y a la vez concreta. “Wenn man die »Ware« – das einfachste ökonomische Konkretum – zu analysieren hat, hat man alle Beziehungen fernzuhalten, die mit dem vorliegenden Objekt der Analyse nichts zu schaffen haben.” (RGW 369) *("Cuando hay que analizar la «mercancía» –el concreto económico más simple– hay que apartar todos los respectos que nada hacen al objeto presente del análisis")*. ¿Qué es entonces la mercancía para Marx? Un *concreto-simple*. Esta simplicidad de la mercancía no radica, por tanto, en que sea algo abstracto como un mero ‘concepto’, ya que al mismo tiempo ella es concreta, inmediatamente contiene la diferencia entre valor de uso y valor y se presenta en una proliferación monstruosa. Pero precisamente por este carácter de ser *simple* y a la vez *concreta*, la mercancía es una forma social cuya exposición científica se sustenta en la forma lógica del concepto hegeliano.

Por consiguiente, lejos se encuentra Marx de considerar a la mercancía como “el «Sein» de la economía política”, tal como afirmaba Lenin (1987 310). El puro ser carece absolutamente de determinaciones, es lo inmediato indeterminado que, por ello mismo, traspasa sin mediación alguna a la nada, y es idéntico con la pura nada. La mercancía, en cambio, es un pliegue de determinaciones quiasmáticas. Ciertamente es algo simple, como el puro ser, pero a la vez es también concreto, y por ello un concepto. El llamado ‘concepto de valor’ no es más que una representación abstracta que aísla de la mercancía el momento de la universalidad y lo mantiene separado de su unidad con el valor de uso (la particularidad).

Ahora bien, si la forma lógica de la mercancía es el concepto, ¿cómo debería realizarse la división entre sus dos factores? Tanto Marx como Hegel rechazan el procedimiento escolar que se inicia por una abstracción, en este caso, por la abstracción del valor. El punto de partida de DK es la mercancía, un concreto simple. ¿Cómo se divide este concreto simple en valor de uso y valor?

Al tratar de la división general de la WdL, Hegel señala que la división tiene que ser una determinación ulterior del propio concepto, es decir, que el concepto se determina por sí mismo según su propia medida inmanente, y no según criterios ajenos o exteriores al mismo, tal como sucede con los triángulos o animales. Por ello para Hegel la división es "das *Urteil* desselben [des Begriffs G.C.]" (LS 45) *("el* juicio *del mismo [del concepto G.C.]")*. Sin embargo, en cuanto se introduce aquí la forma del juicio, la división corresponde más bien al ulterior tránsito de la mercancía a la forma de valor, es decir, a la relación entre dos mercancías. Para la primera forma económica, la división tiene, en cambio, el significado de la *particularización del concepto*. Ya nos hemos ocupado de este aspecto en los capítulos anteriores. El ek-stasis del concepto consiste en que lo universal se inscribe dentro de sí mismo como una especie universal junto a sus diversas especies particulares. Por lo tanto, el concepto se divide en él mismo y su otro. Las especies de lo universal son "a) das Allgemeine selbst und b) das Besondere" (LB 39) *("a) lo universal mismo y b) lo particular")*. Enfrentado a lo particular lo universal se vuelve él mismo un particular. Para la división general de la WdL, las especies particulares son las distintas determinaciones del ser y la esencia, la cuales configuran la lógica objetiva. Frente a ella, la lógica subjetiva o LB es la especie universal, la propia WdL como parte de sí misma.

Si desde esta perspectiva se consideran los momentos de la mercancía, podría creerse nuevamente que el valor es aquí la encarnación particular de lo universal. La universalidad del valor se divide en valor de uso (lo particular) y el valor mismo. Sin embargo, de esa manera la división es solo un palabrerío vacío, un juego con abstracciones, y no el desarrollo de la propia escisión de la mercancía. A diferencia de la forma de valor, en la que recién a través de la relación entre dos mercancías *aparece* el valor, en la forma mercantil es el valor de uso lo característico y el valor solo una "gespenstige Gegenständlichkeit" (DK_2 72) *("objetualidad fantasmal")*. Por lo tanto, para comprender la división de la mercancía, hay que considerar el desdoblamiento de su propia utilidad. Desde una perspectiva butleriana, la clave no se encuentra en la abstracción del valor, sino que en los cuerpos mercantiles, los cuerpos que importan, los valores de uso.

Como habíamos ya subrayado, en las RGW Marx destaca la importancia del valor de uso para la exposición de la economía política. Además de los ejemplos aducidos por el propio Marx, y multiplicados por Rosdolsky en su lectura de los *Grundrisse*, esta importancia también se evidencia en la determinación de los dos factores de la mercancía. Y nuevamente es el genio de Aristóteles quien marca el rumbo correcto.

Al final del primer párrafo del primer capítulo de ZKr, luego de enunciar el doble punto de vista de la mercancía, como valor de uso y valor de cambio, Marx coloca una nota al pie, la primera de toda la obra, que consiste en un pasaje, sin comentarios, de la *Política* de Aristóteles. Luego en el tomo 1 de DK (en ambas ediciones) se reproduce este mismo pasaje, pero mucho después, al desarrollar el proceso de intercambio. En el primer caso la cita está en griego, en el segundo el propio Marx la traduce. El pasaje en cuestión de la *Política*, en esa última versión alemana, dice lo siguiente:

> "Denn zweifach ist der Gebrauch jeden Guts. - Der eine ist dem Ding als solchem eigen, der andre nicht, wie einer Sandale zur Beschuhung zu dienen und austauschbar zu sein. Beides sind Gebrauchswerthe der Sandale, denn auch wer die Sandale mit dem ihm Mangelnden, z.B. der Nahrung austauscht, benutzt die Sandale als Sandale. Aber nicht in ihrer natürlichen Gebrauchsweise. Denn sie ist nicht da des Austausches wegen." (DK_2 114, *cf.* Aristóteles 1988 68, *Pol.* 1257a 2-3)[i]

Trasladando estas ideas al análisis de la mercancía, el giro dialéctico consistiría en que los dos factores de la mercancía no son especies del género 'valor', como podría creerse si se siguen los procedimientos escolares examinando solo las palabras, sino *dos modalidades de uso*. Por un parte, tenemos los valores de usos *particulares*, derivados de las distintas propiedades naturales de la mercancía. La utilidad de un objeto se multiplica así en una diversidad de usos, cada propiedad posibilita empleos diferentes que satisfacen necesidades humanas particulares. Ahora bien, cuando se concibe a la mercancía como un concepto (en sentido hegeliano), junto a esta diversidad de usos particulares se inscribe también la utilidad misma como una especie universal de uso. Este uso universal de una mercancía es su valor. Como todos los demás, este peculiar valor de uso se deriva de una propiedad de la mercancía, pero en este caso es una propiedad no-sensible y de carácter social: la de ser productos del trabajo humano. En consecuencia, no es que el valor de uso es una especie de la abstracción del valor, sino que al revés, el valor es un valor de uso particular que representa *el uso puro en general*.

---

i *"'Porque doble es el uso de cada bien. – Uno es propio de la cosa como tal, el otro no, como una sandalia para calzarse y para ser intercambiada. Ambos son valores de uso de la sandalia, ya que también quien intercambia la sandalia por algo que le falta, por ejemplo, por alimentos, utiliza la sandalia como sandalia. Pero no en su modo natural de uso. Porque ella no existe para el intercambio.'"*

En consecuencia, es el valor de uso el que se escinde en él mismo como pura utilidad universal enfrentado a él mismo como diversidad de usos particulares. Como factor de la mercancía, el valor de cambio es un tipo especial de valor de uso. Ambos factores son, por tanto, valores de usos. Esta dialéctica intrínseca a la forma mercancía, se desarrolla posteriormente en la forma de valor y se hace claramente explícita en el dinero. Respecto a esta mercancía peculiar dice Marx:

> Der Gebrauchswerth der Geldwaare verdoppelt sich. Neben ihrem besondren Gebrauchswerth als Waare, wie Gold z.B. zum Ausstopfen hohler Zähne, Rohmaterial von Luxusartikeln u.s.w. dient, erhält sie einen formalen Gebrauchswerth, der aus ihren speeifischen gesellschaftlichen Funktionen entspringt. (DK_2 118)[i]

Este *desdoblamiento* del dinero en valor de uso particular y valor de uso formal (universal), corresponde primeramente a la *particularización* del concepto mercancía en sus dos factores. En conclusión, para comprender butlerianamente la dialéctica de DK a partir de su relación con la WdL, se debe interpretar el análisis de la forma mercancía según los momentos del concepto hegeliano. El concepto de mercancía en cuanto concreto simple es así el punto de partida, la célula del sistema económico burgués, que permite al mismo tiempo su crítica inmanente.

i *"El valor de uso de la mercancía dineraria se desdobla. Al lado de su valor de uso particular en cuanto mercancía, por ejemplo, como oro sirve para rellenar dientes ahuecados, como materia prima de artículos de lujo etc., adquiere un valor de uso formal que surge de sus funciones sociales específicas."*

Capítulo Cuarto.

La retórica del valor

Al comenzar el primer capítulo de SD dedicado al deseo en la PhG, Butler aborda una cuestión preliminar que afecta a toda la filosofía hegeliana en su conjunto: la cuestión del lenguaje. Según Butler, “Hegel's sentence structure seems to defy the laws of grammar and to test the ontological imagination beyond its usual bounds” (SD 17). Siendo que el deseo es para Butler lo que impulsa el proyecto de la PhG, “its logical motor” (43), ¿qué vínculo enlaza internamente al deseo con el lenguaje?

Una pregunta similar podríamos plantear respecto a DK, justamente en torno a su segunda forma económica: la forma de valor. En el Capítulo anterior habíamos presentado al valor como el motor del capitalismo, su “treibendes Motiv” (DK_2 168) *("motivo impulsor")*. Pareciera entonces que el valor desempeña en el sistema capitalista una función análoga a la que Butler atribuye al deseo en la PhG. Al mismo tiempo, habíamos señalado también que el precio es el nombre que las mercancías adquieren, una vez que una mercancía específica comienza a funcionar como dinero. El precio constituye así el “allgemeine Sprache” (ZKr 213) *("lenguaje universal")* por el cual las mercancías se relacionan entre sí comunicando su valor. “Könnten die Waaren sprechen” (DK_2 112) *("Si las mercancías pudieran hablar")*… dirían que lo que a ellas les importa es su valor de cambio. ¿En qué se asienta este vínculo entre lenguaje y valor? ¿Podríamos encontrar en la WdL la clave para su fundamentación?

La exposición de las cuatro formas de valor es una de las partes más difícil del tomo 1 de DK. En el Prólogo a la primera edición, reproducido luego en la segunda, Marx reconocía que “mit Ausnahme des Abschnitts über die Werthform wird man daher dieß Buch nicht wegen Schwerverständlichkeit anklagen können” (DK_2 66) *("exceptuando la sección sobre la forma de valor, a este libro no se le podrá acusar de difícil comprensión")*. Para ayudar al lector con esa sección, en DK_1 Marx añadió como Apéndice un apartado dedicado a la misma, e incluso en el Prólogo a la obra recomendaba saltear ciertas páginas y leer directamente el Apéndice. En la segunda edición este Apéndice se fusiona con el texto principal formando una nueva exposición, por ello Marx elimina también los pasajes del Prólogo en donde aludía a dicho Apéndice. Esto significa que lo que en DK_2 figura como “Prólogo a la primera edición” está también editado, es decir, es la segunda edición del Prólogo a la primera edición. Pero justamente el pasaje que Marx elimina contiene el motivo por el cual la comprensión de la

forma de valor es tan difícil. Muy frecuentemente los intérpretes de DK suelen pasar por alto este importante detalle del Prólogo. El pasaje en cuestión dice:

> Anders mit der Analyse der *Werthform*. Sie ist schwerverständlich, weil die Dialektik viel schärfer ist als in der ersten Darstellung. Ich rathe daher dem nicht durchaus in dialektisches Denken eingewohnten Leser, den *Abschnitt von p. 15* (Zeile 19 von oben) *bis Ende p. 34 ganz zu überschlagen*, und statt dessen den dem Buch zugefügten Anhang: *»Die Werthform«* zu lesen. Dort wird versucht, die Sache so einfach und selbst so schulmeisterlich darzustellen, als ihre wissenschaftliche Fassung erlaubt. Nach Beendigung des Anhangs kann der Leser dann im Text wieder fortfahren mit p. *35*. (DK_1 11-12)[i]

El motivo de la dificultad de la forma de valor radica, por tanto, en que su exposición es altamente dialéctica, al punto que solo quien esté acostumbrado a un pensar dialéctico puede comprenderla. La fórmula ‘marxismo sin dialéctica’, con la que se caracteriza a ciertos pensadores del siglo pasado, parece hacerse aquí equivalente a marxismo sin Marx, o bien, ‘marxismo aburguesado’, como lo hemos llamado en otro Capítulo, ya que según Marx: “In ihrer rationellen Gestalt ist sie [die Dialektik G.C.] dem Bürgerthum und seinen doktrinären Wortführern ein Aergerniß und ein Greuel” (DK2 709) *("En su figura racional, ella [la dialéctica G.C.] es escándalo y abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinales").*

¿Se encuentra en la dialéctica el vínculo entre valor y lenguaje? La dialéctica del valor, ¿no es a la vez una dialéctica del lenguaje mercantil? En el Epílogo a DK_2, Marx afirma que para la teoría del valor “kokettirte” *("coqueteó")* con el “Ausdruckweise” *("modo de expresión")* propio de Hegel (*ídem*). Esta nueva alusión al lenguaje parece confirmar nuestra sospecha. El valor, cuando se desarrolla hasta la forma dineraria, no solo adquiere un lenguaje universal, sino que la propia exposición de la génesis del dinero se sirve del lenguaje hegeliano. Por consiguiente, en una lectura butleriana de la forma de valor, la comprensión de Butler sobre el lenguaje hegeliano se vuelve imprescindible.

Decíamos que para Butler, las oraciones de Hegel desafía la gramática habitual. Esto se debe a que no describen sin más una realidad consumada ni transmiten una verdad transparente, sino que en su enunciación pretenden expresar la experiencia por la cual se produce la verdad y la propia realidad es transformada. Esto hace que se alteren los criterios habituales de comprensión. “But if we question the presumptions of the Understanding that the prose asks us to, we will experience the incessant movement of the sentence that

---

i *"Otra cosa sucede con el análisis de la* forma de valor*. Ella es de difícil comprensión, porque la dialéctica es más aguda que en la primera exposición. Por consiguiente, al lector que de ningún modo esté habituado en el pensar dialéctico le recomiendo* saltear completamente *la* sección desde la pág. 15 *(línea 19 desde arriba)* hasta el final pág. 34, *y en vez de ello, leer el apéndice:* «La forma de valor»*, añadido al libro. Allí intento exponer el asunto de manera tan fácil e incluso tan escolarmente, que permite su edición científica. Luego de finalizar el apéndice, el lector puede proseguir de nuevo con el texto en la pág.* 35*."*

constitutes its meaning" (SD 19). Butler remite a la noción hegeliana de entendimiento, el momento abstracto del método, el cual se encarga de fijar las determinaciones produciendo los dualismos que recorren el lenguaje. De esta manera, el entendimiento separa el sujeto del predicado, distingue los sentidos de una misma palabra y los mantiene aislados, opone la forma sintáctica de la oración al contenido que enuncia, etc. Sin embargo, el movimiento dialéctico disuelve esas abstracciones del entendimiento haciendo que el lenguaje suelte sus amarras. Según Butler, este cambio en la comprensión de la oración y el lenguaje define la "Hegel's rhetoric" (*ídem*), a la cual Milton Abellón (2018 39) denomina acertadamente "retórica especulativa".

Repasemos brevemente algunos aspectos de esta retórica. En primer lugar, podemos destacar las "rhetorical inversion" (SD 18) entre sujeto y predicado, muy comunes entre quienes están habituados al pensar dialéctico. Estas inversiones expresan el *quiasmo* entre términos opuestos, cómo cada uno contiene al otro en sí mismo y se convierte en su otro. De aquí que en estos casos el verbo 'ser' no tenga la función meramente copulativa ni la de igualdad, sino que "the «is» carries the burden of «becomes», where becoming is not a unilinear but a cyclical process" (*ídem*).

Por otro lado, al tratarse de oraciones que incluyen el movimiento que las transciende, la manera en que son enunciadas se vuelve fundamental para la comprensión del contenido que transmiten. En este sentido, Butler compara al lenguaje hegeliano con un poema. "Like a line of poetry that stops us und forces us to consider that the *way* in which it is said is essential to *what* it is saying, Hegel's sentences rhetorically call attention to themselves" (*ídem*). Esto nos devuelve el pensamiento, que ya habíamos encontrado en Marx, de que *el contenido es inseparable de la propia forma*. También al nivel del lenguaje se da esta relación. Por ello Butler sostiene que "the organizing narrative structure of the *Phenomenology* narrows the distance between philosophical form and content" (20). Este es un punto fundamental para la dialéctica de todas las formas económicas en DK, y no solo para la teoría del valor.

Otro aspecto importante de la retórica especulativa es que para Hegel una oración solo se la comprende y puede llegar a producir una verdad, si se la considera en un contexto lingüístico más amplio, dentro del cual los términos adquieren recién su significado. Dentro de la filosofía contemporánea del lenguaje, esa tesis se conoce como *holismo semántico*. "Ohnehin ist die Form des Satzes oder bestimmter des Urteils ungeschickt, das Konkrete — und das Wahre ist konkret — und Spekulative auszudrücken; das Urteil ist durch seine Form einseitig und insofern falsch" (*Enz.* §31, nota) *("De todos modos, la forma de la proposición, o más determinadamente la del juicio, es inapropiada para expresar lo concreto — y lo*

verdadero es concreto — y especulativo; el juicio es por su forma unilateral y, en cuanto tal, falso"). De esta manera, Hegel rompe con una larga tradición, que se remonta a Aristóteles (*cf*. 1994 276, *Met.* 1027b 25-32), la cual hacía de la proposición y el juicio, la apofántica (αποφαντικα), el lugar de la verdad.

Ahora bien, lo que señala Butler al respecto es que esa remisión al contexto para dar cuenta del significado se hace de manera retórica, es decir, *poniendo en acto las oraciones*. Las oraciones de Hegel no solo dicen cosas sino que hacen cosas, el contexto que les da significado es una actividad, una puesta en escena. "Hegel's sentences *enact* the meanings that they convey; indeed, they show mat what «is» only is to the extent that it is *enacted*" (SD 18). Diferentes intérpretes, como Salih (*cf.* 2002 13) o Abellón (*cf*. 2015 56-58), ven en estas formulaciones el origen de la *performatividad*, mucho antes de que Butler incorpore la teoría de Austin sobre los actos de habla.

Ligado a este carácter performativo se encuentra la polisemia que se produce en la propia puesta en acto de las oraciones. "Hegel's sentences are never completed in that they never offer up «what is meant» in some final and digestible form. […] no ratiocination of possible meanings could capture all of the meanings that the sentence suggests" (SD 19). Esta incompletud constitutiva de la oración, su apertura infinita, mantiene vivo el movimiento de significación, haciendo que el significado prolifere y se disemine. Desde esta perspectiva, en su concepción del lenguaje Butler ya hace de Hegel *un pensador de la multiplicidad*. "The rhetoric initiates us into a consciousness of irreducibly multiple meanings which continuously determine each other. This multiplicity of meanings is not static, according to Hegel, but is the essence of becoming, of movement itself" (*ídem*).

Recordemos que los tres primeros capítulos de SD pertenecen originariamente a su tesis doctoral presentada en 1984, en un momento en que Butler todavía no conocía el pensamiento de Foucault ni se había dejado seducir por las teorías francesas posestructuralistas de moda, más allá de haber asistido a algunos seminarios de Derrida y Paul de Man (*cf.* PPE xiii). El cuarto capítulo de SD, en donde Butler atribuye a Foucault la liberación de las oposiciones dialécticas en pos de un pensamiento que hace proliferar los términos sin posibilidad de retorno a una unidad, es un añadido posterior para la publicación de su tesis doctoral en 1987. Pero desde la concepción del lenguaje hegeliano que Butler sostiene al comenzar el primer capítulo, podrían cuestionarse e incluso refutarse muchas de las declaraciones hechas en su último capítulo.

Si miramos la narración de la PhG desde la perspectiva de la joven Butler, las constantes inversiones entre opuestos que presenta la obra no conducirían a una reconciliación

en la unidad, sino a una proliferación de oposiciones que socava su propio binarismo, develando el juego de multiplicidades, que tanto las produce como a la vez las disuelve. En una nota al primer capítulo de SD (241) Butler dice incluso: “The stages of the *Phenomenology* can be read as frozen moments iii a necessarily fluid movement; hence, they are necessarily false, but nevertheless informative, if deconstructed into the suppressed multiplicity at their origin”. Hay por tanto una cierta tensión, no explorada aún entre los intérpretes de Butler, entre el comienzo del primer capítulo de SD y el último. Pareciera que luego de defender su tesis doctoral Butler sede por un tiempo a la lectura superficial que el posestructuralismo francés hizo de Hegel. Sin embargo, como ya señalamos desde la Introducción, hacia fines de la década del 90 hay un cambio en la lectura de Butler sobre Hegel. Ahora podríamos agregar que ese cambio implica, en gran parte, volver a ciertos argumentos esgrimidos en su primigenia tesis doctoral.

Continuando con la retórica especulativa, un último aspecto que señalamos, aunque no por ello menos importante, es la función de la *negación*. Butler destaca este punto en PPE, donde afirma que la negación es “a term that only undergoes semantically important shifts in meaning, but that also «acts» in essential ways in the unfolding of essential truths” (PPE xvi). Como señala Abellón (2018 46), “Butler se refiere no sólo a las partículas gramaticales negativas sino también y fundamentalmente a la negatividad propia del desarrollo del concepto”. Ya destacamos en el Capítulo Tercero al menos tres funciones de la negación en la WdL. En la LS la negación se presenta como carencia y finitud, es el no que elimina sin más aquello que niega. En la LW, en cambio, la negación se vuelve reflexiva, cada término lleva en sí mismo la negación que lo constituye, lo negado es así un reflejo o apariencia esencial. Finalmente, en la LB la negación es positiva y creativa, ya que expresa la proliferación del concepto, su carácter tropológico.

¿Podrían utilizarse estos distintos aspectos de la retórica especulativa de Hegel para interpretar desde una mirada butleriana la dialéctica del lenguaje mercantil en el tomo 1 de DK? ¿No coquetea Marx con la inversión de opuestos, la negación, la multiplicidad de sentidos, el holismo semántico y demás figuras retóricas al exponer las formas de valor? ¿Se trata simplemente de un coqueteo, como afirma Marx, o es que eso representa también una nueva figura de la retórica especulativa? ¿Cuál es la posición que toma el discurso de la propia Butler frente al lenguaje hegeliano? ¿También coquetea Butler con el modo de expresión de Hegel? ¿Cómo se comportan en su escritura estos pensadores hegelianos, perversamente hegelianos, frente al lenguaje de su maestro?

Respecto a Butler, distintos intérpretes han reconocido que su escritura oscura e intrincada procede en gran medida de su marcada influencia hegeliana. Para Burgos (2008 14), por ejemplo, la "inicial aplicación" de Butler "a la filosofía continental conllevó un considerable gasto de energías, en particular en la lectura de Hegel y en la de Heidegger, en cuyos complejos escritos comprobó que la dificultad del lenguaje era un camino esencial para el pensamiento filosófico". Salih es más mordaz ya que aplica a la propia Butler su caracterización del lenguaje de Hegel como, por momentos, "confused, unwieldy, unnecessarily dense" (SD 19). "«Confused, unwieldy, unnecessarily dense», is exactly how frustrated readers might describe Butler's prose, but here she suggests that this apparent obscurity and difficulty is part of the point (in fact, it is inseparable from the point)" (Salih 2002 13).

No obstante, Abellón (2018 41) ha señalado más recientemente que "muy pocos estudios se ocuparon de las consideraciones que Butler realiza sobre el lenguaje hegeliano y aquellos que sí lo hicieron comprendieron de manera insuficiente las ideas que ella expone sobre este tema". La disconformidad de Abellón se debe a que suele reducirse el tema del lenguaje hegeliano a una cuestión meramente estilística, tal como afirma la propia Salih (2002 13): "Butler describes the prose style of Hegel". Para Abellón (2018 41), en cambio, el punto central es que "el análisis de Butler sobre el problema del lenguaje hegeliano tiene por objeto de estudio la proposición especulativa (*speculative proposition*) que Hegel presenta en la "Vorrede" a la *Phänomenologie des Geistes*". Efectivamente, aunque Butler no menciona el Prólogo (*Vorrede*) a la PhG en el primer capítulo de SD, parece evidente que está comentando los pasajes en los que el propio Hegel se ocupa del lenguaje filosófico y lo que llama "den spekulativen Satz" (PhG 59) *("la proposición especulativa")*. ¿Podríamos entonces encontrar allí la clave para comprender la exposición de Marx sobre las formas de valor?

Sin embargo, en el PPE (xvi) Butler también menciona a la WdL: "The speculative sentence that Hegel outlines in the *Logic* […]". Ahora bien, siendo que esa obra de Hegel es la que mayor influencia ejerció en la redacción de DK, deberíamos dar un paso más en la orientación propuesta por Abellón y trasladarlos a la WdL para poder dilucidar, desde una perspectiva butleriana, la dialéctica de la forma de valor.

En la WdL la teoría del lenguaje oracional se desarrolla dentro de la LB, en el capítulo dedicado al juicio. Hegel denomina juicio (*Urteil*), a diferencia de proposición (*Satz*), a las oraciones en las cuales el sujeto y el predicado se relacionan según las determinaciones del concepto: universalidad, particularidad y singularidad (*cf.* LB 61, *Enz.* §167). Pero más específicamente el juicio es "das *ursprüngliche Teilung* des *Begriffs*" (LB 63) *("la* partición

originaria *del* concepto*")*. Por lo tanto es en esta nueva determinación hegeliana de la esencia del juicio donde hay que buscar la clave para reconstruir la exposición de las formas de valor que dan origen al dinero. Dicho de otra manera, la forma del valor tiene en el juicio su forma lógica. Si Butler llama retórica a la teoría hegeliana de la oración, y esta teoría, bajo la forma del juicio, es la que permite explicar la dialéctica de la forma de valor, podemos llamar a esa dialéctica: *la retórica del valor*.

De esta manera, llegamos por otro camino a la misma hipótesis que anticipamos ya en la Introducción. Solo que allí nos basábamos en una simple correspondencia entre la esfera de la subjetividad del concepto y la teoría del valor. Si bien en el capítulo anterior fundamentamos que la mercancía tiene al concepto como su forma lógica, ahora en cambio, independientemente de ese resultado, llegamos a la hipótesis de que las formas del valor se despliegan siguiendo la teoría hegeliana del juicio. La tercera forma económica de la teoría del valor, la circulación simple, también requeriría de una prueba propia respecto a su vínculo con el silogismo, sin embargo, en ese punto contamos ya con la afirmación de Marx, según la cual M-D-M se reduce a la forma lógica del silogismo P-U-S (*cf.* ZKr 164).

El presente Capítulo se divide en tres secciones. En la primera presentamos las características generales de la forma de valor en relación con la nueva determinación hegeliana de la esencia del juicio (4.1). Luego, desde una perspectiva butleriana, nos ocupamos de la reorganización hegeliana de la tabla de los juicios (4.2), para poder finalmente desde allí reconstruir la clasificación de las cuatro formas de valor (4.3). Como son también cuatro las clases de juicio, surge la pregunta de si hay también una correspondencia en este punto. Nuestra hipótesis es que, efectivamente, la misma ordenación de las cuatro formas de valor sigue la dialéctica de las clases de juicios, según su reordenación hegeliana. De esta manera, la retórica especulativa que Butler expone al comenzar el primer capítulo de SD, reformulada desde la teoría hegeliana del juicio en la LB, se extiende por las distintas formas de valor, haciendo proliferar el *concepto* de mercancía.

4.1. El juicio de las mercancías

Luego del análisis de los factores contrapuestos de la mercancía, Marx pasa a examinar, en el parágrafo 3 del primer capítulo de DK_2, la segunda forma económica: la forma de valor (*Wertform*). Su desarrollo tiene como finalidad dilucidar la génesis del *dinero*, una tarea que, según Marx, la economía burguesa ni siquiera intentó (*cf.* DK_2 81). En primer lugar, la forma de valor no consiste más que en la *forma de aparición* (*Erscheinungsform*) del valor de una mercancía a través de la relación con otra mercancía, en símbolos: M-M’. Debido a que el

valor no es una propiedad física que sea percibida sensorialmente, es imposible que una mercancía exprese su valor en ella misma, es decir, a través de su propio cuerpo. Pero, en cuanto expresión de la misma unidad social, del trabajo humano abstracto, una mercancía puede manifestar su valor en la relación social con las demás. Por lo tanto, la relación entre *dos* mercancías es la forma más simple de expresar el valor de *una* mercancía. De aquí que el valor de una mercancía sea un valor *relativo*, es decir, que está siempre en referencia a otra mercancía.

Remarquemos aquí la diferencia que inmediatamente surge entre la forma mercantil y la forma de valor. En la primera tenemos *un solo término* que encierra en sí mismo una contraposición. Por eso hablábamos de la mercancía con unidad dual o dualidad unitaria. Al contrario, en la forma de valor tenemos *dos términos* relacionados entre sí. Este *cambio de forma* (literalmente una 'metamorfosis') es fundamental para comprender la dialéctica de DK. Interpretado a partir de la LB, este paso corresponde a la transformación del concepto en juicio, como ya hemos anticipado. Pero veamos antes más detenidamente la relación que se origina entre las mercancías bajo la forma de valor.

Según Marx, las mercancías no desempeñan en la ecuación de valor el mismo papel ni están en una simple igualdad simétrica. Una mercancía, la que expresa su valor en la otra, juega el rol activo y se encuentra en la *forma relativa de valor* (*relative Wertform*); la otra mercancía, en cambio, sólo se limita a proporcionar el soporte material para la expresión del valor de la primera, juega, por tanto, el rol pasivo y representa la *forma equivalente* (*Äquivalenform*). En una relación simple de mercancías, por ejemplo, 20 varas de lienzo = 1 chaqueta, el lienzo expresa su valor en la chaqueta, pero la chaqueta, inversamente, no expresa su valor en el lienzo, sino que proporciona el material para que el valor del lienzo aparezca en él. Para expresar el valor de la chaqueta es necesario invertir la relación, es decir, que sea el lienzo quien ocupe la posición de equivalente (*cf.* DK_2 81-2). Es por ello que la expresión de valor no puede reducirse a una simple proporción en la que se equiparan determinadas cantidades de dos clases diferentes de mercancías, tal como procedía, según Marx, la economía política clásica. Toda forma de valor se compone, por tanto, de estos dos miembros: la forma relativa y la forma equivalente. Según Marx, ambas formas son "zu einander gehörige, sich wechselseitig bedingende, unzertrennliche Momente, aber zugleich einander ausschließende oder entgegengesetzte Extreme, d. h. Pole desselben Werthausdrucks" (81) *("momentos inseparables que se pertenecen uno al otro y se condicionan recíprocamente, pero al mismo tiempo extremos que se excluyen y contraponen entre sí, es decir, poloes de la misma extresión de valor").*

Podemos evidenciar ya que la forma de valor posee una estructura semejante a la del juicio, en la que la relación de identidad entre sujeto y predicado contiene a la vez la diferencia entre ellos, primeramente, como lo singular frente a lo universal. Pero si en el Capítulo anterior quedó suficientemente demostrado que la forma mercantil equivale al concepto hegeliano, entonces, el paso de esta unidad concreta a la relación entre mercancías, debe comprenderse a partir de la nueva determinación hegeliana de juicio.

La conexión general entre la dialéctica de la aparición del valor y la estructura del juicio ya ha sido reconocida por diferentes autores, por ejemplo, por Mario Robles Báez (el cual remite a su vez a trabajos de Ruy Fausto). Al comenzar su artículo titulado "La dialéctica de la forma del valor o la génesis lógica del dinero", el autor se propone, entre otros objetivos, mostrar la presencia de las categorías de la WdL en el análisis de Marx. Pero es precisamente en este sentido que resulta asombroso que, al explicar las distintas relaciones de valor, Robles Báez (*cf*. 2005 185) recurra a la clasificación de los juicios hecha por Eli De Gortari, un importante lógico marxista mexicano de finales del siglo XX. A pesar de su impronta hegeliana, Robles Báez no menciona, ni siquiera en una nota, la dialéctica hegeliana del juicio, y eso que pretendía destacar *también* las categorías de la LB usadas por Marx. Lo cierto es que no hemos encontrado trabajos sobre la forma de valor y la dialéctica del juicio *según la determinación hegeliana del mismo*. Pareciera que dentro del marxismo, en sus distintas vertientes, esta relación ha permanecido oculta por más de un siglo y medio, y solo gracias a la perversidad del hegelianismo de Butler podemos desempolvarla.

En primer lugar, el juicio, tal como lo considera Hegel, tiene una estructura *bimembre*, esto es, se compone de un sujeto y un predicado vinculados mediante la cópula 'es'. Hegel mantiene para los extremos del juicio estos nombres gramaticales. "Es ist daher passend und Bedürfnis, für die Urteilsbestimmungen diese *Namen*, *Subjekt* und *Prädikat*, zu haben" (LB 59) *("Por consiguiente, es conveniente y una necesidad, tener para las determinaciones judicativas estos* nombres, sujeto *y* predicado*")*. Sin embargo, en segundo lugar, en la relación judicativa, sujeto y predicado expresan determinaciones del concepto *diferentes* entre sí, es decir, desde un punto de vista formal, lo singular frente a lo universal, lo particular frente a lo universal, o lo singular frente a lo particular. En una proposición (*Satz*), en cambio, esta diferencia o asimetría está eliminada, por ello, a pesar de que gramaticalmente también pueda separarse en sujeto y predicado, Hegel distingue, como ya señalamos, el juicio de la proposición. Por lo mismo, tampoco una tautología constituye aún un juicio. Por otra parte, debido a que en la relación judicativa inmediata el sujeto está por una existencia inmediata y

el predicado, en cambio, expresa lo universal, la esencia o el concepto, el sujeto es sólo un nombre, lo que él es sólo está expresado en el predicado (*cf.* 59).

Pero además, en tercer lugar, a través de la cópula el juicio expresa una relación de *identidad* al afirmar que el sujeto *es* el predicado, o que lo singular *es* lo universal. No obstante, esta identidad no está todavía asentada como tal, sino incluida sólo de un modo abstracto. En este sentido, el movimiento del juicio consiste, precisamente, en *plenificar* la cópula haciendo explícita la unidad de sus extremos contrapuestos. Esto es lo que fundamenta, finalmente, la transformación del juicio en silogismo (*cf. Enz.* §171). En último lugar, según la consideración objetiva del juicio, sujeto y predicado no subsisten por sí mismo, sino que sólo por medio de su relación se determinan como tales recíprocamente, y fuera de la misma son meros nombres carentes de determinación. El sujeto sin el predicado es como la cosas en sí (*cf.* LB 63), una abstracción vacía, de la misma manera, el predicado sin el sujeto es un universal sólo en sí.

Expresado según las deficientes categorías de la LW, habría que decir que el juicio contiene una *contradicción*, por un lado expresa la identidad de sujeto y predicado, pero por otro lado ellos no deben ser idénticos, sino diferentes a la vez que inseparables, ya que sólo valen por su relación. "*Das Subjekt ist das Prädikat*, ist zunächst das, was das Urteil aussagt; aber da das Prädikat nicht das sein soll, was das Subjekt ist, so ist ein *Widerspruch* vorhanden, der sich *auflösen*, in ein Resultat *übergehen* muß" (65) *("*El sujeto es el predicado, *es lo que expresa, por lo pronto, el juicio; pero dado que el predicado no debe ser lo que es el sujeto, entonces está presente una* contradicción, *que tiene que* disolverse, traspasar *a un resultado")*. Por lo pronto (*zunächst*), es decir, a primera vista, de manera superficial, la forma del juicio es contradictoria. Sin embargo, esta formulación es insuficiente, porque ya vimos que la contradicción, como determinación reflexiva, no logra expresar el movimiento del concepto, su despliegue o desarrollo. Por ello, a continuación de la cita anterior Hegel introduce una conjunción adversativa, "pero más bien" (*vielmehr aber*), que marca un giro: "Vielmehr aber, da *an und für sich* Subjekt und Prädikat die Totalität des Begriffes sind und das Urteil die Realität des Begriffes ist, so ist seine Fortbewegung nur *Entwicklung*" (*ídem*) *("Pero más bien, dado que* en y para sí *sujeto y predicado son la totalidad del concepto y el juicio la realidad del concepto, entonces su movimiento progresivo es únicamente* desarrollo*")*. Tal como interpretamos la WdL desde una perspectiva butleriana, este desarrollo del concepto consiste en un movimiento de *proliferación*, la verdadera multiplicidad que socava el ritmo binario de lo contradictorio.

Si a partir de esta determinación hegeliana del juicio volvemos a considerar la forma de valor, podemos comprobar los cuatro aspectos recién destacamos.

1- Toda forma de valor se compone de dos términos, la forma relativa y la forma equivalente, vinculados mediante el signo de igualdad '='. La forma de valor tiene, por tanto, al igual que el juicio, una estructura bimembre.

2- Ambos polos de la expresión de valor representan papeles distintos, uno el activo, el otro el pasivo. Una mercancía es la que expresa su valor, la otra la que proporciona el material para la aparición del valor de la primera. Esta diferencia se hace evidente al invertir la relación. Por otra parte, una mercancía no puede expresar su valor a través de sí misma. La ecuación 20 varas de lienzo = 20 varas de lienzo no constituye una forma de aparición del valor del lienzo, por lo tanto, es para Marx "eine Tautologie, worin weder Werth, noch Wethgröβe ausgedrückt ist" (DK_2 100) *("tautología en la que no está expresado valor ni magnitud de valor")*. Además, así como el predicado enuncia lo que el sujeto es, así también una mercancía sólo expresa su valor en la relación con otra mercancía. Lo que una mercancía *vale* sólo está expresado en otra mercancía que hace de equivalente suyo.

3- La forma de valor es ante todo una igualdad, en ella se dice, por ejemplo, que 20 varas de lienzo *valen* (o *son iguales a*) 1 chaqueta. El desarrollo de esta identidad tiene como fin desvanecer "das Geldrätsel" (81) *("el enigma del dinero")*. No obstante, Robles Báez (2005 183-6) ha demostrado, frente a las interpretaciones desde la lógica formal, que la ecuación de valor no es una *relación de equivalencia*, ya que no cumple las propiedades de reflexividad, simetría y transitividad.

4- Por último, la forma relativa de valor y la forma equivalente, son inseparables y solo adquieren significado en su mutua relación; pero a la vez se excluyen y contraponen. La forma de valor contiene, visto de manera superficial, una *contradicción*. Así como el predicado siendo diferente al sujeto tiene que convenirle y ser idéntico con él, así también para que una mercancía sirva como expresión de valor de otra mercancía ambas tienen que ser diferentes, pero a la vez equivalentes y por ello directamente intercambiables. La forma de valor contiene tanto la igualdad entre las mercancías, como su diferencia y oposición.

Si bien estos aspectos (sobre todo los tres primeros) pertenecen ya a la nueva determinación hegeliana del juicio, lo fundamental consiste, sin embargo, en comprender al juicio a partir de la unidad originaria del concepto, y no bajo la figura de la contradicción. Para Hegel, el juicio es la determinación del concepto por sí mismo, esto significa que en el

juicio el concepto despliega sus momentos (lo universal, lo particular y lo singular) contraponiéndolos unos frente a otros. Por ello el juicio es “die nächste *Realisierung* des Begriffs” (LB 58) *("la más próxima* realización *del concepto")*. Si la segunda forma económica de la teoría del valor tiene una estructura judicativa, entonces debe comprenderse como un *desarrollo* de la propia mercancía, de modo tal que los momentos contenidos en ella, primeramente el valor de uso y el valor, se contrapongan entre sí. Efectivamente, de esa misma manera se expresa Marx:

> Der in der Waare eingehüllte innere Gegensatz von Gebrauchswerth und Werth wird also dargestellt durch einen äußeren Gegensatz, d. h. durch das Verhältniß zweier Waaren, worin die eine Waare, deren Werth ausgedrückt werden soll, unmittelbar nur als Gebrauchswerth, die andre Waare hingegen, worin Werth ausgedrückt wird, unmittelbar nur als Tauschwerth gilt. Die einfache Werthform einer Waare ist also die einfache Erscheinungsform des in ihr enthaltenen Gegensatzes von Gebrauchswerth und Werth. (DK_2 93)[i]

Esta dialéctica puede explicarse de tal manera que la forma en que se expresa el valor de una mercancía consista en la *partición originaria* (*ürsprungliche Teilung*) del concepto mismo de mercancía. Por lo tanto, la ecuación de valor no es una proposición ni una tautología, sino un juicio de la forma ‘lo singular es lo universal’. El sujeto, la forma relativa de valor, cuenta inmediatamente como valor de uso, y el predicado, la forma equivalente, como valor de cambio. En consecuencia, la forma de valor no comienza simplemente por la vinculación entre pares de mercancías, análogamente a la definición tradicional del juicio como mera vinculación de conceptos, sino que considera que una misma mercancía se divide originariamente desde sí misma, externalizando su dualidad interna entre valor de uso y valor en la contraposición con otra mercancía. En esto consiste el *juicio de las mercancías*.

Ahora bien, una vez establecido que el valor de una mercancía sólo puede aparecer mediante la relación social entre las diversas mercancías, la forma de valor se desarrolla hasta que finalmente da surgimiento al dinero. En principio, las relaciones entre mercancías pueden ser de tres clases: de uno a uno, de uno a muchos o, inversamente, de muchos a uno. Estas distinciones corresponden a las tres primeras formas de valor:

- La primera es la forma *simple o singular* de valor, dos mercancías cualquieras se relacionan en una proporción cuantitativa, una mercancía B aparece por tanto como la expresión de valor de la mercancía A, por ejemplo: *<u>20 varas de lienzo</u> = 1 chaqueta*.

---

i *"La oposición interna de valor de uso y valor, oculta en la mercancía, se exhibe por tanto a través de una oposición externa, es decir, a través de la relación entre dos mercancías, en donde la mercancía cuyo valor ha de ser expresado vale inmediatamente solo como valor de uso, en cambio la otra mercancía, en la cual se expresa valor, vale inmediatamente solo como valor de cambio. La forma simple de valor de una mercancía es, por tanto, la forma simple de aparición de la oposición de valor de uso y valor contenida en la mercancía."*

- En la segunda forma, la *total o desplegada*, una mercancía se pone en relación con muchas mercancías de modo que el equivalente de la mercancía A se expresa en una serie de mercancías B, C, D, E, etc.; por ejemplo, *20 varas de lienzo = 1 chaqueta, o = 10 libras de té, o = 40 libras de café, o = 1* quarter *de trigo, o = 2 onzas de oro, etc*.
- La tercera forma o forma *general* es la inversa a la anterior, ahora es la mercancía A la que sirve como equivalente para expresar el valor del resto de mercancías B, C, D, E, etc.; por ejemplo: *1 chaqueta, o = 10 libras de té, o = 40 libras de café, o = 1* quarter *de trigo, o = 2 onzas de oro, o = x mercancía A, etc. = 20 varas de lienzo.*

En la primera forma el equivalente es *singular*, en la segunda está como una serie de *particulares* y en la tercera se convierte en *universal* (*cf.* DK_2 99); estas tres formas, por tanto, despliegan los momentos contenidos en el concepto de la mercancía. A su vez, a cada forma corresponde una etapa distinta en el proceso de intercambio (*Austauschprozess*). En la primera el intercambio de mercancías es fortuito y ocasional, sólo se lleva al mercado el excedente de la producción. El intercambio obedece, por tanto, a la voluntad de los poseedores de mercancías. En la segunda, al contrario, el intercambio se vuelve un hábito y un proceso social regular. Bajo esta forma, la sociedad destina específicamente una parte de la producción para su venta en el mercado, por lo que se invierte la situación anterior: *el intercambio no se produce porque sobran mercancías, sino que sobran porque se intercambian*. Por último, en la tercera forma el número y la variedad creciente de mercancías hacen necesario que una *tercera mercancía*, distinta a las que se intercambian, sirva siempre como el mismo equivalente de todas las demás (*cf.* 117).

Marx agrega, sin embargo, una cuarta forma que es, precisamente, la forma dineraria (*Geldform*). Esta forma no se diferencia en nada de la tercera, sino porque una mercancía especial a conquistado, por un proceso histórico y social, el lugar privilegiado de ser la *mercancía excluida*, el equivalente general frente al cual todas las demás mercancías expresan su valor. Esta mercancía determinada es el *oro*. Por lo tanto, cuando en la forma III se remplaza el lienzo por el oro, pasamos a la forma del dinero (*cf.* 101). Esta última forma, a su vez, retorna a la primera, la relación entre dos mercancías, pero, en cuanto el equivalente es ahora el oro como mercancía dineraria, la forma relativa de cualquier otra mercancía se convierte en la forma precio (*Preisform*), por ejemplo: 20 varas de lienzo = 2 onza de oro. Por eso, así como ninguna mercancía a excepción del oro puede funcionar como dinero, inversamente, porque el dinero establece el precio de las mercancías, él mismo *carece de precio*. “Geld hat dagegen keinen Preis” (122) *("El dinero, al contrario, no tiene precio*

alguno"). Lo que no tiene precio es, precisamente, el patrón de medida que determina los precios.

Haciendo uso de metáforas biológicas, Marx considera que la forma simple es el germen (*Keim*) o la "Keimform" (93) *("forma germinal")* que, a través de una serie de metamorfosis, se convierte finalmente en dinero. "Die einfache Waarenform ist daher der Keim der Geldform" (102) *("La forma simple de valor es, por consiguiente, el germen de la forma dineraria")*. En consecuencia, Marx considera que la primera forma es *la más difícil* de analizar, ya que en ella se encuentra oculto el enigma del dinero. "Das Geheimniß aller Werthform steckt in dieser einfachen Werthform. Ihre Analyse bietet daher die eigentliche Schwierigkeit" (81) *("El misterio de toda forma de valor está metido dentro esta forma simple de valor. Su análisis, por tanto, ofrece la auténtica dificultad")*. En la primera edición del tomo 1 de DK Marx agrega la siguiente nota aclaratoria, al comenzar la forma simple: "Sie ist gewissermaßen die Zellenform oder, wie Hegel sagen würde, das *An sich des Geldes*" (DK_1 28) *("Ella es, en cierta medida, la forma celular o, como diría Hegel, el* en sí del dinero*")*.

No obstante, de manera más precisa, el movimiento general desde la forma simple a la forma dinero debe interpretarse según la nueva determinación hegeliana del juicio, tal como proponemos desde una posible lectura butleriana. La relación simple entre dos mercancías se desenvuelve y prolifera hasta convertir a la mercancía contrapuesta en equivalente general socialmente aceptado, es decir, en dinero. En palabras de Marx:

> Die historische Ausweitung und Vertiefung des Austausches entwickelt den in der Waarennatur schlummernden Gegensatz von Gebrauchswerth und Werth. Das Bedürfniß diesen Gegensatz für den Verkehr äußerlich darzustellen, treibt zu einer selbstständigen Form des Waarenwerths und ruht und rastet nicht bis sie endgültig erzielt ist durch die Verdopplung der Waare in Waare und Geld. (DK_2 116)[i]

Se comienza entonces por el *concepto* de mercancía, el cual encierra la dualidad entre valor de uso y valor. Con la forma de valor, tal oposición interna, que se encuentra dormida en la mercancía, se externaliza en la relación entre dos mercancías, hasta que, finalmente, en la forma dineraria la mercancía se halla "desdoblada" en ella misma y el dinero. Este desdoblamiento (*Verdopplung*), que ya se formula en ZKr (*cf.* 160), recuerda la división del concepto hegeliano, cuyas especies son lo universal mismo y lo particular. De hecho, comprobamos en el capítulo anterior que la división de la mercancía en valor de uso y valor sigue la lógica hegeliana de la particularización del concepto. La utilidad de una mercancía se

i *"La expansión y profundización históricas del intercambio desarrollan la oposición que duerme en la naturaleza de la mercancía entre valor de uso y valor. La necesidad de exhibir externamente esta oposición a los fines del intercambio, impulsa hacia una forma autosuficiente del valor mercantil, y no reposa ni cesa hasta que se la alcanza definitivamente a través del desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero."*

particulariza en los valores de uso y el valor (la utilidad formal). De aquí que podamos hablar incluso de un desdoblamiento interno a la forma mercancía, que luego se manifiesta en el desdoblamiento externo de la forma de valor. En este sentido, el propio Marx afirma: “die Darstellung der Waare schließt ihre Verdopplung in Waare und Geldwaare ein” (DK_2 121-2) *("La exposición de la mercancía encierra su desdoblamiento en mercancía y mercancía dineraria")*. Por lo tanto, el desdoblamiento correspondiente a la forma de valor se haya presente ya en forma mercancía a través de la contraposición interna de sus factores.

Inversamente, para Hegel, la división interna del concepto, según el momento de la particularidad, se desarrolla como tal en el juicio. “Das Urteil ist daswegen erst die wahrhafte *Besonderheit* des Begriffs” (*Enz.* §166, nota) *("El juicio es, por ello, por primera vez la verdadera* particularidad *del concepto")*. De manera similar, el verdadero desdoblamiento de la mercancía es la forma de valor. Tal desdoblamiento consiste en la partición orginaria de la mercancía, el enjuiciamiento de su concepto que lo divide en ella misma y el dinero. Así, lo que para Marx es desdoblar (*verdoppeln*) equivale en Hegel a dirimir (*dirimieren*), un verbo que, como ya señalamos en el segundo capítulo, se reserva para la exposición de la LB.

4.2. La retórica de los juicios

Ahora bien, ¿podríamos continuar explicando las distintas formas de valor según la teoría hegeliana del juicio? Así como hay cuatro formas de valor, también los juicios se clasifican tradicionalmente en cuatro grandes grupos: de cantidad, de cualidad, de relación y de modalidad. En esa ordenación son presentados por Kant en la KrV (*cf.* B95). ¿Podrían corresponderse estas clases de juicio con las formas de valor? ¿En qué orden se haría tal correspondencia? Para responde esta cuestión tenemos que profundizar, desde una perspectiva butleriana, en el desarrollo del juicio según la LB.

La reorganización hegeliana de los juicios parte sin duda de la tabla kantiana. Sin embargo, Hegel piensa el orden de los juicios a partir de la división general de su lógica. “In Beziehung auf die beiden vorhergegangenen Sphären des *Seins* und *Wesens* sind die *bestimmten Begriffe* als Urteile Reproduktionen dieser Sphären, aber in der einfachen Beziehung des Begriffs gesetzt” (*Enz.* §171, nota) *("En referencia a las dos esferas precedentes de* ser *y* esencia*, los* conceptos determinados *en cuanto juicios son reproducciones de aquellas esferas, pero asentadas dentro la referencia simple del concepto")*. Puede decirse entonces que Hegel procede de manera inversa a Kant: en vez de extraer la tabla de categorías imitando la tabla de los juicios, Hegel se basa en las determinaciones (categorías) de la WdL para clasificar dialécticamente los juicios. Desde esta

perspectiva, Hegel cambia el orden y los nombres de las cuatro clases tradicionales de juicios, como también el orden y el nombre de algunos de ellos dentro de cada clase.

En primer lugar, Kant siempre comienza su análisis de los juicios (a excepción de la Analítica de lo bello en la *Kritik der Urteilskraft*) a partir de la cantidad, y en segundo lugar, la cualidad. Este orden responde a uno de los rasgos característicos que dio nacimiento a la modernidad, a saber, que lo cuantitativo (lo matemático en sentido restringido) es la determinación fundamental del pensamiento. De esta manera, se intentaba *cuantificar* las cualidades, es decir, derivar la cualidad de la cantidad. Hegel, en cambio, reconoce la prioridad ontológica de lo cualitativo y por eso comienza la WdL por la cualidad.

La cualidad es la determinación *inmediata* del ser, ella constituye la esfera de la inmediatez del pensamiento todavía indiferenciado del ser. Al contrario, la *separación* entre un ser que permanece igual frente a sus distintas variaciones es lo que define a la cantidad. “Ein Rot, das intensiver oder schwächer ist, ist immer Rot; wenn es aber seine Qualität änderte, so hörte es auf, Rot zu sein, es würde Blau usf.” (LS 193) *("Un rojo que es más intenso o más débil, es siempre rojo; pero si cambia su cualidad, cesaría de ser rojo, devendría azul por ejemplo")*. Este más intento o más débil es la cantidad, la cual supone la permanencia de un mismo ser cualitativo. Por lo tanto, la cantidad contiene ya una relación y mediación, es así más compleja que la cualidad. Esto implica que, según el despliegue del concepto, las determinaciones cuantitativas deben *derivarse* de las cualitativas, a la vez que éstas últimas, contener de un modo oculto las primeras. Aquí reside la clave del traspaso de la cualidad a la cantidad. Si en la cualidad el ser y sus determinaciones están en una unidad inmediata e indiferenciada, o como dice Hegel “die qualitative bestimmtheit mit ihrem Sein eins ist” (70) *("la determinidad cualitativa es una con su ser")*, el paso hacia la cantidad consiste en la *escisión* y el *desdoblamiento* de esa unidad. La determinación cuantitativa ya no es una con el ser, sino diferente de él.

Por todo lo dicho se comprende que Hegel comience también la exposición de los juicios por los tradicionalmente llamados *juicios de cualidad*. Estos juicios se corresponden con la esfera completa de la LS, por ello Hegel los denomina *juicios de existencia (Urteil des Daseins)*. Debido a su simplicidad e inmediatez, la relación entre sujeto y predicado es aquí completamente extrínseca o contingente. Sin embargo, no por ello deja de existir la diferencia entre ambos. El sujeto es, primeramente, una singularidad existente que vale por sí; el predicado, en cambio, expresa una cualidad accidental del sujeto pero que no subsiste por sí fuera de la relación. Por lo tanto, el fundamento del juicio de existencia es, precisamente, la existencia del sujeto, y el movimiento está del lado del predicado. De aquí que “das Urteil des

Daseins ist auch das urteil der *Inhärenz*" (LB 67) *("el juicio de existencia sea también un juicio de* inherencia*")*. El predicado *inhiere* en el sujeto.

Desde una mirada butleriana, la retórica de estos juicios consiste en que el predicado es sólo *una* de las tantas cualidades inesenciales del sujeto; este sujeto, en cambio, que figura como lo singular, es mucho más que lo que el predicado dice de él. Se afirma, por ejemplo, 'la rosa es roja'. La rosa es lo singular y rojo su predicado universal. Pero la rosa tiene una infinidad de cualidades además de la única que señala el predicado: tiene una fragancia, se encuentra en un lugar específico, es suave al tacto pero con espinas, etc. Por lo tanto, la relación se invierte retóricamente: el sujeto es más bien un universal concreto, y la predicado destaca solo una de sus singularidades. Esto conduce a modificar el predicado para que logre expresar la riqueza presupuesta en el sujeto. Los predicados de estos juicios pertenecen principalmente a la esfera de la percepción, como el color (el ejemplo favorito de Hegel), el sabor, etc.

Según Kant los juicios de cualidad son: afirmadores (*Bejahende*), negadores (*Verneinende*), e infinitos (*Unendliche*). Hegel parece que mantiene este mismo orden, pero cambia el nombre de los dos primeros. Los juicios de existencia son: a) el juicio *positivo* (*das positive Urteil*), b) el juicio *negativo* (*Negatives Urteil*), c) el juicio *infinito* (*Unendliches Urteil*).

Ahora bien, así como la cantidad es "die Wahrheit der Quatität" (LS 359) *("la verdad de la cualidad")*, la verdad del juicio de existencia es el *juicio de reflexión (Urteil der Reflexion)*, que es como Hegel denomina a los tradicionales *juicios de cantidad*. La dialéctica de los juicios cualitativos tiene por resultado la eliminación de la subsistencia por sí del sujeto, 'lo singular es lo universal', en el sentido de *deviene*, tal como aclaraba Butler (*cf.* SD 18). Por ello los juicios de reflexión se vuelcan ahora hacia el predicado como fundamento de la relación. En consecuencia, el predicado ya no es un universal *abstracto* e indeterminado, ni una propiedad singular y contingente del sujeto como en los juicios de existencia. Al contrario, el predicado expresa ahora una *esencialidad*, es decir, una propiedad esencial al individuo. Por ello estos juicios reproducen la esfera de la esencia. Algunos ejemplos que da Hegel sobre este nuevo tipo de predicado son: la *mortalidad* del ser humano, la *caducidad* de las cosas, la *utilidad* o *nocividad* de un objeto, la *dureza* y *elasticidad* de los cuerpos, entre otros (*cf.* LB 81).

Dada esta primacía del predicado, el cual se presupone como una universalidad por sí, ya no *inhiere* en un sujeto supuestamente autónomo, sino que al revés este sujeto es *subsumido* bajo aquél. "sind die Urteile der Reflexion vielmehr *Urteile der Subsumtion*" (82)

("Los juicios de reflexión son, más bien, juicios de subsunción*").* La retórica se invierte también desde el predicado hacia el sujeto. Es éste último el que debe acomodarse a aquél aumentando gradualmente su cantidad: uno, algunos, todos. Por ello Hegel invierte el orden que les había dado Kant, a la vez que, en cuanto se corresponder con la esfera de la esencia, utiliza latinismos para nombrarlos. De esta manera, los juicios de reflexión son: a) el juicio *singular* (*das singuläre Urteil*), b) el juicio *particular* (*das partikuläre Urteil*), c) el juicio *universal* (*das universelle Urteil*).

Entre los juicios de existencia y los juicios de reflexión hay primeramente una oposición. Mientras en los primeros el sujeto es el fundamento y el predicado se modifica, en los segundos el predicado se mantiene firme y el sujeto intenta alcanzado. Los primeros reproducen la esfera del ser, los segundos la de la esencia. Unos son cualitativos, los otros cuantitativos. Sin embargo, desde un punto de vista retórico, su relación es más bien *quiasmática*. A través del movimiento del predicado el sujeto supuestamente fijo del juicio de existencia se modifica. Y lo mismo sucede con el predicado del juicio de reflexión, se transforma a través del movimiento del sujeto. La rosa tiene *más* predicados además de la rojez, el juicio de existencia supone, por tanto, la cantidad. Y la cantidad presupone también la cualidad. Estos quiasmos hacen que la relación judicativa decante finalmente en una nuevo forma: *el juicio de necesidad (Urteil der Notwendigkeit)*.

Bajo tal denominación, Hegel llama a los tradicionales *juicios de relación*, para los cuales conserva, esta única vez, la misma ordenación y los mismos nombres que en la tabla kantiana de los juicios. Por ende, los juicios de necesidad son: a) el juicio *categórico* (*das kategorische Urteil*), b) el juicio *hipotético* (*das hypothetische Urteil*), c) el juicio *disyuntivo* (*das disjuntive Urteil*).

Para estos juicios, el movimiento de la determinación no pertenece a un polo u otro, sólo al predicado (como en el juicio de existencia) o sólo al sujeto (como en el juicio de reflexión). Ambos centros de gravedad se eliminan siendo la *cópula*, en cuanto *relación* mutua de sus extremos, lo que se determina y lo determinante. Por ello "Die Kopula hat daher in ihm die Bedeutung der *Notwendigkeit*" (LB 90) *("la cópula tiene en este juicio el significado de la* necesidad*").* Hegel desarrolla la necesidad en la última sección de la LW, de aquí que los juicios de necesidad reproduzcan, al igual que los de reflexión, la esfera de la esencia.

Debido a este carácter necesario, la diferencia entre sujeto y predicado se vuelve ahora inmanente a la identidad de la cópula, y queda expresada en la diferencia entre el *género* y sus *especies*. Al comenzar el juicio categórico Hegel afirma: "Die *Gattung teilt* sich oder stößt

aixh wesentlich in *Arten* ab" (89) *("El* género se divide *o se descompone esencialmente en* especies*")*. El género se parte a sí mismo o, sirviéndonos de la etimología alemana, el género *se enjuicia*. Esto implica que los juicios de necesidad son los primeros juicios en sentido estricto, es decir, son la *partición originaria* de un género. Los juicios anteriores todavía pivotean externamente sobre el predicado o sobre el sujeto, buscando hacer pie en un fundamento. Ahora, en cambio, lo que está en la base es la *relación*.

Siguiendo la interpretación de Butler sobre el lenguaje hegeliano, la retórica de estos juicios radicaría en el juego entre la forma y el contenido. En un juicio categórico como 'la rosa es una planta', la conexión necesaria, que es el contenido lógico del juicio, se halla oculta, es decir, no está expresada por la forma judicativa: A es B. El género del predicado tiene más especies que la única que se enuncia en el sujeto. Esta contingencia se elimina, en parte, en el juicio hipotético: si A entonces B. La relación entre los extremos (antecedente y consecuente) ya no es la simple cópula 'es', sino una implicación lógica. Hegel enuncia este juicio de la siguiente manera: "*Wenn A ist, so ist B; oder das Sein des A ist nicht sein eigenes Sein, sondern das Sein eines Anderen, des B*" (90) *("*Si A es, entonces B es; o el ser de A no es su propio ser, sino el ser de otro, el ser de B*")*. En el ejemplo: si esto es una rosa, entonces es una planta, el ser de la rosa no es el suyo propio, sino el ser de su género inmanente, la planta. Finalmente, en el juicio disyuntivo la necesidad adquiere la forma que le es adecuada: A es B o C o D. El género simple del sujeto se encuentra a sí mismo en el predicado desarrollado o particularizado en sus diversas especies. De esta manera, igual que sucede en la PhG, en los juicios de necesidad progresivamente "narrows the distance between philosophical form and content" (SD 20).

Desde la visión estereotipada y casi infantil que se tiene de la dialéctica hegeliana (*cf.* Salih 2002 3), con el juicio disyuntivo se debería agotar la exposición de los juicios. La tríada: existencia, reflexión y necesidad, sería equiparable al movimiento de la tesis, la antítesis y su resolución mágica en una síntesis totalizadora. Según este esquema abstracto, en el juicio de necesidad se restauraría la positividad del juicio de existencia al ser mediado por la negación del juicio reflexivo. Sin embargo, para Hegel la triplicidad no tiene el significado de una determinación numérica. Ya hemos indicamos, en el capítulo anterior, que el número, mucho más que la contradicción (que pertenece, al menos, a la esencia), es una forma completamente inadecuada para expresar las determinaciones del concepto.

Hasta el momento, las tres clases de juicios consideradas se corresponden con la lógica objetiva, es decir, la esfera del ser y de la esencia. Hegel reserva la última clase de juicio, los tradicionales *juicios de modalidad*, a la lógica subjetiva o del concepto. Por ello estos últimos

juicios se llaman *juicios del concepto (Urteil des Begriffs)*. Se supera aquí el punto de vista de la necesidad, para entrar en el movimiento *libre* y *creativo* del concepto. Al igual que en el caso anterior, Hegel mantiene para estos juicios los mismos nombres de los juicios de modalidad, sin embargo, invierte el orden dado por Kant a los dos primeros. De esta manera, los juicios del concepto son: a) el juicio *asertórico* (*das assertorische Urteil*), b) el juicio *problemático* (*das problematische Urteil*), c) el juicio *apodíctico* (*das apodiktische Urteil*).

El quiebre que introduce esta última clase de juicios con respecto a las anteriores lleva a Hegel a considerar que sólo el juicio del concepto es "eine wahrhafte Beurteilung" (LB 97) *("un verdadero enjuiciamiento")*. Mediante estos juicios se *valora*, se *critica*, se *aprecia* o se *desestima*, en una palabra: se *juzga* verdaderamente. Por ello los predicados son ahora: *bueno*, *malo*, *hermoso*, *justo*, *verdadero*, etc. El juicio del concepto se convierte, de esta manera, en un juicio *subjetivo*. No obstante, esta subjetividad no es la que Kant atribuye a los juicios de modalidad. Según Kant, estos juicios no contribuyen en nada al contenido, sino que en ellos sólo interesa el valor de la cópula con respecto al pensar en general (*cf.* KrV B100). Al comenzar la exposición del juicio del concepto, Hegel se refiere expresamente a esta consideración kantiana de la modalidad, sin embargo, invierte la relación entre subjetivo y objetivo. Si por subjetivo se entiende la referencia de un objeto a la conciencia finita, es decir, la subjetividad de la *reflexión extrínseca*, entonces, concluye Hegel, habría que considerar a todos los juicios anteriores como subjetivos. Frente a ellos, el juicio del concepto, en cambio, es el verdadero juicio *objetivo*, ya que expresa la propia interioridad del objeto (*cf.* LB 97).

Ahora bien, lo que se evalúa o verifica mediante el juicio del concepto es la concordancia o adecuación entre la *realidad* singular y *su concepto* universal. El contenido del *predicado* es esta relación entre ambos lados del *sujeto*. Por eso el concepto está aquí, afirma Hegel, "als *ein Sollen*, dem die Realität angemessen sein kann oder auch nicht" (*ídem*) *("como* un deber ser, *al que la realidad puede o no ser adecuada")*. Sin embargo, no se trata del deber ser en el sentido de las filosofías de Kant o Fichte, es decir, de una *meta* inalcanzable más allá de la realidad. Al contrario, Hegel traslada esa tensión al *sujeto* mismo del juicio, lo que implica que el concepto no está *fuera* de la realidad, sino que es su propia potencia inmanente. Por su parte, el predicado juzga la distancia entre el ser del sujeto y su deber ser. Al decir, por ejemplo, 'esta acción es buena' o 'esta casa está mal construida', se enjuicia, se valora la tensión entre la acción singular y su valor ético universal, entre la existencia singular de esa casa y el concepto de su construcción en general.

Desde la retórica especulativa, en el juicio del concepto entra a jugar la polisemia o *multiplicidad* de significados que son para Butler expresión del devenir mismo. ¿En qué

sentido se dice que esta casa está mal construida, o que esta acción es justa? El simple juicio asertórico se convierte así en un juicio problemático. “Das Problematische geht also die Unmittelbarkeit des *Subjekts* an, welche hierdurch als *Zufälligkeit* bestimmt wird” (100) *("Lo problemático concierne, por tanto, a la inmediatez del* sujeto*, el cual está por ello determinado como* contingencia*")*. Hay que dar razones, motivos, por los cuales se juzga de tal o cual manera. El juicio se sumerge así en la singularidad y contingencia, desde la cual se producen las significaciones universales de lo bueno, bello, feo, justo, etc. De esta manera, en el juicio del concepto se evidencia por primera vez el carácter *performativo* del lenguaje, es decir, que el significado surge de su propia puesta en acto, tal como vimos que Butler interpreta las oraciones hegelianas (*cf.* SD 18). Si los juicios del concepto sin enunciados performativos, esto implica a su vez que la creatividad que Hegel atribuye al concepto puede interpretarse como performatividad. *El concepto es performativo*.

Mediante su problematicidad, el juicio del concepto reintroduce la contingencia que había sido gradualmente eliminada por la clase anterior de juicios, precisamente los de necesidad. Sin embargo, el último juicio del concepto es el juicio *apodíctico*. ¿En qué radica su apodicticidad? Los ejemplos de Hegel son: “das Haus so und so beschaffen ist *gut*, die Handlung so und so *beschaffen* ist *recht*” (LB 101) *("la casa dispuesta así y asá es* buena*, la acción* dispuesta *así y asá es* justa*")*. Esta disposición así y asá (*so und so*) de la casa o la acción son las contingencias que *hacen* que aquello que se juzga sea bueno o malo, justo, hermoso, etc. Por lo tanto, la problematicidad no se resuelve mediante el juicio apodíctico, sino que se vuelve positiva, creativa. De esta misma manera aborda también Butler la problemática (*trouble*) de género.

> Contemporary feminist debates over the meanings of gender lead time and again to a certain sense of trouble, as if the indeterminacy of gender might eventually culminate in the failure of feminism. Perhaps trouble need not carry such a negative valence. […] Hence, I concluded that trouble is inevitable and the task, how best to make it, what best way to be in it. (GT xxvii)

Si la problematicidad es irresoluble, entonces hay que cambiar la perspectiva negativa sobre ella, recrearla para poder habitar en ella. En esto consiste la *positivización* de lo negativo en la dialéctica hegeliana, el aspecto creativo del concepto, aquello que también buscaba Deleuze mediante el símbolo abstracto 0/0, “el ser de lo problemático” (DR 305).

En consecuencia, el juicio apodíctico no elimina la contingencia, como en los anteriores juicios de necesidad, sino que sobre la irreductibilidad de la misma asienta su apodicticidad. “Das Urteil hat daher an der Beschaffenheit des Subjektes seinen *Grund* und ist dadurch *apodiktisch*” (LB 102) *("El juicio tiene, por consiguiente, su* fundamento *en la disposición del*

sujeto, y es por ello apodíctico*")*. De esta manera, el juicio apodíctico instaura performativamente qué acción es buena, qué casa está bien construida, etc. Con esto, Hegel rompe una larga tradición que va, al menos, de Aristóteles a Kant, según la cual lo apodíctico coincide con lo necesario. Para Hegel, en cambio, *el juicio apodíctico no es un juicio de necesidad*.

Comúnmente, se suele reprochar que en la filosofía de Hegel no hay lugar para la contingencia, que la dialéctica encadena los distintos momentos o determinaciones según su necesidad y, por tanto, demuestra que las cosas no pueden ocurrir de otra manera. En este sentido, Ernesto Laclau (2000 61), en el debate con Butler y Žižek afirma: "The Absolute Idea as the system of all determinations is a closed totality: beyond it, no further advance is possible. The dialectical movement from one category to the next excludes all contingency". De esta manera, la contingencia se ha planteado como una objeción al sistema hegeliano, el cual pretendería explicarlo todo *sub specie aeternitatis*. Curiosamente, ese es más bien el reproche de Hegel a Spinoza, que en la proposición XXIX del libro primero de su *Ética* afirma precisamente que "*En la naturaleza de las cosas no se da nada contingente, sino que todas son determinadas por la necesidad de la naturaleza divina a existir y a obrar de cierto modo*" (Spinoza 2000 27). Sin embargo, se interpreta que también para Hegel la contingencia sería solo la forma de aparición de una necesidad sustancial, un momento no verdadero en el despliegue de lo Absoluto.

Frente a este estereotipo habitual dentro del marxismo, Dieter Henrich (1971 159), con quien Butler estudió en su juventud, sostiene en cambio que "der spekulative Idealismus Hegels zwar die Notwendigkeit des Ganzen des Seienden behauptet, […] vielmehr die einzige philosophische Theorie ist, *die den Begriff des absoluten Zufalls kennt*" *("el idealismo especulativo de Hegel, si bien afirma la necesidad de todos los seres, […] más bien es la única teoría filosófica* que conoce el concepto de la contingencia absoluta*")*. Si Hegel es, según Derrida (*cf*. 1986 35), el pensador de la *diferencia irreductible*, es decir, de la diferencia que no está subordinada a la hegemonía de la identidad, esto implica que Hegel sea también, como sostiene Henrich, el pensador de la *contingencia absoluta*.

Lo contingente es, en primer lugar, un posible que se ha vuelto real, pero que en esta determinación puede existir tanto como su contrario. Lo necesario, en cambio, es aquella realidad que no puede ser de otra manera porque se han establecido las condiciones para su existencia. Pero el giro fundamental de la interpretación de Henrich está en que tales condiciones que establecen lo necesario son, ellas mismas, contingentes. Para Henrich hay

aquí un cambio en la posición de Hegel respecto a los escritos de Jena, preparatorios para la PhG.

> Was zunächst Zufall zu sein schien, erwiese sich in Wahrheit als Notwendigkeit. Und die Analyse der Modalitätenkategorien in der *Jenenser Logik* ist auch so zu verstehen. Doch in der *Logik* von 1813 ist der Gedanke ein anderer: Die Notwendigkeit setzt sich wohl selbst die Bedingungen, *aber sie setzt sie als zufällige*. (Henrich 1971 163)[i]

Lo necesario surge, por tanto, de lo contingente. *El acto mismo por el cual lo contingente se muestra como necesario es, él mismo, un acto contingente*. De aquí que Henrich (*ídem*) concluya: "Nur wenn es ein absolut Zufälliges gibt, ist Notwendigkeit denkbar. Das bestimmte Bedingende ist in Beziehung auf das Notwendige eben deshalb absolut zufällig, weil der Zufall selbst für es notwendig ist" *("Sólo si se da lo absolutamente contingente es pensable la necesidad. En relación con lo necesario, lo condicionante determinado es absolutamente contingente precisamente por esto, porque la contingencia misma es necesaria para lo necesario")*.

Si bien Henrich se basa en la sección final de LW, el movimiento que explica es propio ya del *poder creativo* del concepto. El concepto *crea* la necesidad mediante un acto libre y contingente. Esto se evidencia en el juicio apodíctico. La radical contingencia de la singularidad enunciada en el sujeto, es reconvertida por un acto performativo de valoración o enjuiciamiento en las disposiciones así y asá que vuelven a la cosa enjuiciada buena, hermosa, etc. Un juicio es apodíctico para Hegel, no porque revele una necesidad oculta en el objeto, sino porque se asienta en la disposición contingente del mismo. Desde esta perspectiva se comprende también que la temporalidad del concepto sea irreductible a cualquier teleología, tal como Butler señala. Hegel, pensador de las multiplicidades, es también *el pensador de la contingencia radical*.

4.3. Cuadruplicidades

Si a partir de los desarrollos recién expuestos acerca de las clases de juicios volvemos a considerar la forma económica del valor, ¿podemos encontrar alguna conexión más profunda que la establecida hasta el momento? Habíamos comprobado que el desdoblamiento que da surgimiento a la forma de valor consistía en la partición originaria de la propia mercancía entendida como concepto hegeliano, y que tal desdoblamiento se desarrollaba a través de tres formas distintas de valor hasta alcanzar finalmente la forma dineraria. La pregunta que

i *"Lo que, por lo pronto, parecía ser contingencia, se mostraría en verdad como necesidad. Y así hay que entender el análisis de las categorías modales en la Lógica de Jena. Sin embargo, en la Lógica de 1813, el pensamiento es otro: la necesidad por cierto se pone ella misma las condiciones, pero las pone como contingentes."*

formulábamos era si podían ponerse en conexión, y en qué orden, las cuatro formas de valor con las cuatro clases de juicio. Para comenzar a dilucidar esta cuestión, veamos algunas primeras afinidades.

En primer lugar, en la teoría hegeliana de los juicios (como también en la tabla kantiana de los mismos) hay una distinción entre las tres primeras clases y la última. Solo los juicios del concepto son propiamente actos judicativos por los cuales se enjuicia la realidad. De manera análoga se puede sostener esta misma diferencia entre las tres primeras formas de valor y la cuarta (la forma dineraria). Al comenzar esta última forma dice Marx: “Es finden wesentliche Veränderungen statt beim Uebergang von Form I zu Form II, von Form II zu Form III. Dagegen unterscheidet Form IV sich durch nichts von Form III, außer daß jetzt statt Leinwand Gold die allgemeine Aequivalentform besitzt” (DK_2 101) *("En el traspaso de la forma I a la II, de la forma II a la III tienen lugar cambios esenciales. Por el contrario, la forma IV no se distingue en nada de la forma III, fuera de que ahora, en vez del lienzo, el oro posee la forma de equivalente")*. Pareciera entonces que la forma dinero sería sólo una variante de la tercera, de modo que la división más general de las cuatro formas de valor se daría entre las dos primeras y las dos segundas. Sin embargo, se debe observar más detenidamente esta cuestión.

Los “cambios esenciales” de los que habla Marx hacen referencia a las tres relaciones lógicas entre las mercancías que dan origen a las tres primeras formas de valor. Estas relaciones son: de uno a uno (forma simple), de uno a muchos (forma total o desplegada), y de muchos a uno (forma general). En la forma simple, una mercancía A expresa su valor en la relación con otra mercancía B. En la forma total, una mercancía A expresa su valor en la serie de mercancías B, C, D, E, etc. Finalmente, la tercera forma es la inversión de la anterior, ahora son las mercancías B, C, D, E, etc., las que expresan su valor en la mercancía excluida A. Desde este punto de vista *abstracto*, en las tres primeras formas de valor no interviene ningún *contenido* específico; A, B, C, etc., valen por *cualquier* mercancía. En este sentido, estas formas de valor son simples esquemas abstractos de relaciones. Sólo para la cuarta forma cobra importancia la mercancía específica que sirve de material para expresar el valor de las demás.

Ahora bien, según la cita anterior de Marx, pareciera que esta cuarta forma realizaría un mero ‘cambio no esencial’ respecto a la tercera, al determinar al oro como el equivalente general del mundo mercantil. El esquema formal de esta cuarta forma sería, entonces: las mercancías B, C, D, E, etc., expresan su valor en la mercancía singular *oro* (ya no en cualquier mercancía A). No obstante, esta cuarta forma retorna también a la primera, la

relación entre dos mercancías, de modo que la forma relativa de cualquier otra mercancía se convierte en la *forma precio*, por ejemplo: '20 varas de lienzo = 2 onza de oro'. Marx lo formula de la siguiente manera:

> Der Werthausdruck einer Waare in Gold - χ Waare A = y Geldwaare – ist ihre Geldform oder ihr Preis. Eine vereinzelte Gleichung, wie 1 Tonne Eisen = 2 Unzen Gold, genügt jetzt um den Eisenwerth gesellschaftlich gültig darzustellen. Die Gleichung braucht nicht länger in Reih und Glied mit den Werthgleichungen der andren Waaren aufzumarschiren, weil die Aequivalentwaare, das Gold, bereits den Charakter von Geld besitzt. Die allgemeine relative Werthform der Waaren hat daher jetzt wieder die Gestalt ihrer ursprünglichen, einfachen oder einzelnen relativen Werthform. (DK_2 122)[i]

En consecuencia, cabría considerar a la forma dinero como un 'cambio no esencial' de la primera. Su esquema formal sería: una mercancía A expresa su valor en la mercancía singular *oro* (ya no en cualquier otras mercancía B). Pero, al mismo tiempo, como es imposible que una mercancía manifieste su valor en sí misma, es decir, a través de su propio cuerpo, para expresar el valor relativo del oro, en cuanto mercancía exclusiva, se debe invertir nuevamente la forma III. En otras palabras, la forma dineraria es también una forma total de valor en la cual la mercancía singular *oro* (ya no cualquier mercancía A) expresa su valor en la serie de mercancías B, C, D, E, etc. Por lo tanto, así como en el dinero surge una forma *específica* simple de valor, la forma precio, así también surge una forma *específica* desplegada de valor. "Andrerseits wird der entfaltete relative Werthausdruck oder die endlose Reihe relativer Werthausdrücke zur specifisch relativen Werthform der Geldwaare" (*ídem*) *("Por otra parte, la expresión relativa desplegada de valor, o la serie infinita de expresiones relativas de valor, deviene la forma específicamente relativa del valor de la mercancía dineraria")*.

De esta manera, en la cuarta forma de valor se cristalizan las tres anteriores en una *modalidad* específica. La forma dinero es la *Aufhebung* de las formas de valor. Por ello esta forma se diferencia de las tres primeras, pero no por un cambio esencial en el esquema abstracto de las relaciones, sino por una determinación de *contenido*. Hay una mercancía específica que por su corporalidad se destaca del resto para constituir el equivalente general. En principio, cualquier mercancía podría adquirir esta forma de intercambiabilidad directa, "wie man sich einbilden mag, man könne alle Katholiken zu Päbsten machen" (100) *("tal*

---

i *"La expresión del valor de una mercancía en oro – x mercancía A = y mercancía dineraria – constituye su forma dineraria o su precio. Una ecuación aislada, como 1 tonelada de hierro = 2 onzas de oro, basta ahora para exhibir el valor del hierro con validez social. Esta ecuación no requiere ya marchar en formación con las ecuaciones de valor de las otras mercancías, porque la mercancía equivalente, el oro, ahora posee el carácter de dinero. Por consiguiente, la forma relativa universal de valor, propia de las mercancías, tiene ahora de nuevo la figura de su originaria forma relativa simple o singular de valor."*

como cabría conjeturar que se podría convertir a todo católico en el papa"). Habría que agregar, no obstante, toda persona católica de sexo masculino.

Sin embargo, existen ciertas condiciones que hacen a unas mercancías *más aptas* que a otras para desempeñar el papel del dinero. En este punto vuelve a cobrar relevancia la *corporalidad* del valor de uso. Respecto a estas condiciones, en el segundo capítulo de DK_2 (*cf.* 118), Marx remite al apartado final del capítulo sobre el dinero en ZKr, titulado "Die edeln Metalle" *("Los metales precioso")*. Allí se precisan una serie de propiedades (homogeneidad, divisibilidad, movilidad, etc.) por las cuales el oro y la plata son las mercancías más apropiadas para funcionar de equivalente general (*cf.* ZKr 214-216).

Pero en definitiva es un *proceso histórico y contingente* el que determina la mercancía que finalmente se convertirá en dinero. El oro compite con otras mercancías, principalmente con la plata y el bronce, hasta que "nach und nach" *("poco a poco")* comienza a imponerse en ámbitos cada vez más amplios y finalmente "das Monopol […] erobert hat" (DK_2 101) *("ha conquistado […] el monopolio")*. Este proceso sigue, evidentemente, los momentos del *juicio del concepto*. La problematicidad de la mercancía que funcione como equivalente general reside en las contingencias de su disposición así y asá. Hay distintos motivos que llevaron a que ciertas mercancías se desempeñar esa función, hasta que finalmente, por un acto performativo, se impone una sola: el oro. El juicio apodíctico reza: 'El oro, por tales y tales características, es *el mejor* equivalente general'.

El componente *histórico* es fundamental y distintivo de la cuarta forma de valor. No obstante, ello no implica que toda la génesis del dinero sea histórico-evolutiva, es decir, se reduzca a la enumeración de las distintas mercancías que funcionaron como equivalente general, tal como los economistas burgueses pretendían resolver el enigma del dinero (*cf.* 90). Para Marx, en cambio, este enigma se oculta ya en la forma simple de valor, la igualación entre dos mercancías. Por ello decía Marx que esta forma simple es el *en sí del dinero*, su germen o forma celular. Tal como aclara Mario Robles Báez (2005 177), "las formas del valor constituyen los *momentos de la génesis lógica, no histórica, de la forma dineraria del dinero*".

A pesar de que Marx muchas veces (aunque no siempre) acompañe el desarrollo de las categorías económicas con ejemplos históricos, ello no significa que el orden de exposición se derive de los momentos de la historia. Esto es válido en general para todo el desarrollo de DK. Felipe Martínez Marzoa defiende esta posición frente a la interpretación historicista de Ernest Mandel. "El proceder de Marx no es histórico-genético: sino ideal constructivo" (Martínez Marzoa 1983 22). Pareciera que el único punto donde Marx necesita introducir la *historia real*

es en el famoso capítulo XXIV titulado “Die sog. Ursprüngliche Akkumulation” *("La llamada acumulación originaria")*, en la séptima sección de DK_2. Según Dussel (1990 174), es en este capítulo donde “hemos dejado el solo nivel lógico para internarnos por primera vez en la historia concreta”. Pero no hay que olvidar que la forma dineraria incorpora la historia como *culminación de su génesis lógica*, Robles Báez pasa por alto este aspecto que consideramos fundamental. A su vez, también hay que destacar la determinación *espacial*, que acompaña siempre a la temporal o histórica, ya que una mercancía funciona como equivalente general cuando se expande por distintos territorios, por ello hablar Marx de conquista (*Eroberung*).

Por todo lo dicho, la división más general de las formas de valor es la que distingue la cuarta forma de las tres primeras, tal como sucede también con las cuatro clases de juicio. A su vez, esta cuarta forma se corresponde con los juicios del concepto, que también ocupan el cuarto lugar en la clasificación general de los juicios.

Ahora bien, siguiendo la división de la WdL en tres partes, las cuatro clases de juicio pueden organizarse también en tres momentos. En este sentido, la primera reproduce la LS y las dos siguientes la LW, reservándose la última para la LB. De la misma manera, sería fácil probar que también las cuatro formas de valor componen una triplicidad. Las dos formas intermedias (la II y III) se diferencian de la primera, la forma simple o singular, porque involucran una *multitud* de mercancías. La forma total de valor supone no solo que hay *muchas* mercancías, sino que estas son también *diversas* entre sí: A, B, C, D, etc. En este punto, como ya habíamos anticipado en la discusión del capítulo anterior, cobra relevancia el momento singular contenido en el concepto de mercancía. La frecuencia de los intercambios se vuelve una determinación formal que hace que el conjunto de mercancías no sea una simple suma o pluralidad, sino que configure un mundo, el mundo mercantil (*Waarenwelt*). No obstante, la diversidad para Hegel traspasa a oposición, por ello la dualidad de la propia forma de valor sigue siendo el fundamento.

Por otro lado, esas dos formas intermedias son la misma leía en sentidos contrarios. Mientras que en la forma total es una mercancía la que expresa su valor en una serie de mercancías, en la forma general la serie de mercancías excluye a una para que funcione como equivalente. La relación lógica ‘uno a muchos’ se invierte en ‘muchos a uno’. En cambio, la primera forma sólo relaciona dos mercancías, su inversión no produce ningún cambio esencial de forma. Si consideramos además que la forma dineraria es diferente a las demás, las cuatro forma de valor se organizan también como una triplicidad, en donde el segundo momento incluye dos formas.

En este sentido, la forma simple de valor parece corresponderse con los juicios de existencia, mientras que las formas intermedias, la total y la general, con los juicios que reproducen la esfera de la esencia, es decir, los de reflexión y necesidad. Los de reflexión, en cuanto juicios cuantitativos, introducen una multitud de sujetos según la sucesión: uno, algunos, todos. Y esto mismo sucede en la segunda forma de valor. Por otro lado, la forma general expresa la necesidad de que se excluya una mercancía para funcionar como equivalente general. Su forma lógica se encuentra, por tanto, en los juicios de necesidad. De esta manera, podemos establecer la siguiente equivalencia:

<table>
<tr><th colspan="2">División de la WdL</th><th>Clases de Juicios</th><th>Formas de valor</th><th colspan="2">División de las formas</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Lógica Objetiva</td><td>ser</td><td>I. de existencia</td><td>I. simple o singular</td><td>A = B</td><td rowspan="3">Cambios esenciales</td></tr>
<tr><td rowspan="2">esencia</td><td>II. de reflexión</td><td>II. total o desplegada</td><td rowspan="2">→
A = B, C, etc.
←</td></tr>
<tr><td>III. de necesidad</td><td>III. general</td></tr>
<tr><td>Lógica Subjetiva</td><td>concepto</td><td>IV. del concepto</td><td>IV. dineraria</td><td>X = oro</td><td>Contenido específico</td></tr>
</table>

La posibilidad de reescribir como ternaria una clasificación cuaternaria o viceversa, se encuentra formulada por el propio Hegel: “statt *Triplizität* die abstrakte Form als eine *Quadruplizität* genommen werden; das Negative oder der *Unterschied* ist auf diese Weise als eine Zweiheit gezählt” (LB 298) *("en vez de la* triplicidad, *la forma abstracta puede ser tomada como una* cuadruplicidad*; de esta manera, lo negativo o la* diferencia *es contada como una dualidad")*.

Marx utilizó este mismo esquema ternario y cuaternario a la vez, para organizar las partes más generales de DK. En el Prólogo al tomo 1 dice: “Der zweite Band dieser Schrift wird den Cirkulationsproceß des Kapitals (Buch II) und die Gestaltungen des Gesammtprocesses (Buch III), der abschließende dritte Band (Buch IV) die Geschichte der Theorie behandeln” (DK_2 68) *("El segundo tomo de este escrito tratará del proceso circulatorio del capital (libro II) y de las configuraciones del proceso en conjunto (libro III); el tomo tercero y concluyente (libro IV) tratará de la historia de la teoría")*. Todo DK se compone así de tres tomos (*Bände*) o cuatro libros (*Bücher*), el segundo tomo contiene dos libros, es decir, *cuenta como una dualidad*. Marx no publicó más que el tomo 1 o primer libro, aunque dejó manuscritos sobre de los dos tomos restantes que fueron posteriormente publicados. No sabemos si Marx habría modificado esta distribución, pero es evidente que tenía en mente las estructuras hegelianas (con o sin consciencia de ello, tampoco es importa). Resulta también llamativo que, al igual que en las cuatro formas de valor, el tercer momento,

es decir, el cuarto, corresponda a la historia. El cuarto libro, por tanto, debe separarse de los tres primeros.

Siguiendo la misma idea, podríamos ensayar una división análoga para las distintas secciones del único tomo publicado de DK. La primera sección se ocupa de la teoría del *valor*. A partir de la segunda se inicia la teoría del *plusvalor*. Pero ella se divide en dos: la teoría del plusvalor *absoluto* (tercera sección) que consiste en el aumento *cuantitativo* de la jornada laboral, y la teoría del plusvalor *relativo* (cuarta sección) que produce una cambio *cualitativo* en el interior de la jornada laboral. La segunda sección es introductoria a la teoría del plusvalor y la quinta vincula ambos plusvalores. La sexta sección es sobre el salario, que no es propiamente un tema que pertenezca a los tres tomos de DK, según el plan general del "System der bürgerlichen Oekonomie" (ZKr 99) *("sistema de la economía burguesa")*. La séptima y última sección produce un corte respecto a todo lo anterior ya que no se ocupa de la *producción de capital* (este es, efectivamente, el subtítulo del tomo 1), sino de su *reproducción*, o más propiamente, de la *acumulación de capital*. El título de esta última sección es "Der Akkumulationspreceβ des Kapitals" *("El proceso de acumulación del capital")*.

En consecuencia, la división en siete secciones no refleja su organización lógica. Podríamos, más bien, agruparlas de esta otra manera. En principio, hay *dos* grandes partes en DK_2: sección I a VI, y luego la sección VII. A su vez, se desarrollan *tres* grandes teorías: la teoría del valor (secc. I), la del plusvalor (secc. II-VI) y la teoría de la acumulación (secc. VII). Pero la segunda se desdobla a su vez en dos según se trate de plusvalor absoluto (secc. II-III) o relativo (secc. IV-VI). Por lo tanto, estas tres teorías conforman *cuatro* partes (I, II-III, IV-VI, VII). A cada una de estas partes corresponde una mercancía *peculiar*: el *dinero* en la teoría del valor, la *fuerza de trabajo* en la teoría del plusvalor absoluto, la *máquina* en la teoría del plusvalor relativo, y la *acumulación originaria*, es decir, la expropiación de la *tierra*, en la teoría de la acumulación.

En esta última se incluye la *historia* y también vuelve a reproducirse el mismo esquema (división en dos partes, luego en tres –la primera subdividida en dos–, y por último en cuatro– la del medio subdividida nuevamente en dos–). La sección séptima tiene cinco capítulos: el primero (cap. 21) se ocupa de la reproducción *simple* (sin acumulación), el segundo (cap. 22) de la acumulación *cuantitativa*, el tercero (cap. 23) de la *concentración*, la cual produce un cambio *cualitativo* en la acumulación, el cuarto y quinto (cap. 24 y 25) de la *historia* de la acumulación.

Ahora bien, así como el enigma del dinero, es decir, de la cuarta forma de valor, se halla oculto en la primera forma, la relación entre dos mercancías, así también todo el enigma del tomo 1 de DK está encerrado en la teoría del valor. Como dicen Fernandez Liria y Alegre Zahonero (2019 34): “El punto nodal de las discusiones más importantes en torno a la interpretación de *El capital*, pasan de un modo u otro por aclarar el sentido o el estatus que tiene en Marx la *teoría del valor* expuesta en la Sección 1.ª del Libro I”. Por ello una interpretación de esta primera sección, como la estamos realizando en esta parte de la tesis conduce a una interpretación de DK en su conjunto.

No obstante, estas proyecciones que señalamos sobrepasan ampliamente los objetivos formulado en la Introducción. En el siguiente Capítulo nos ocuparemos de reconstruir la tercera y última forma económica de la teoría del valor: la circulación simple, siempre desde una perspectiva butleriana.

Capítulo Quinto.
Especulación dineraria

El capítulo dedicado al dinero en las distintas versiones de DK es, quizás, en sentido hegeliano uno de los más especulativos de la obra, ya que la proliferación se introduce en el contenido expositivo y se convierte en determinación formal. Por lo tanto, si la forma de valor es altamente dialéctica, como se afirma en el Prólogo a DK_1, la circulación simple es el momento especulativo, o como dice el propio Marx, el momento de la *Geldspekulation* (especulación dineraria). Esta expresión se encuentra al comienzo del capítulo correspondiente en ZKr, cuando Marx compara la actitud que tienen ingleses y holandeses frente al dinero. Mientras los primeros pierden la cabeza por el dinero más que por el amor, los segundos, en cambio, "einen »himmlischen Witz« besaβen für die Geldspekulation" (ZKr 139) *("han poseído un «ingenio celestial» por la especulación dineraria")*.

Si bien este carácter especulativo suele estar asociado al cálculo y predicción en el mundo de las finanzas, desde la perspectiva butleriana con la cual interpretamos la WdL, es la *futuridad* el momento más destacable. Quien especula se abre a las múltiples posibilidades futuras sin garantía de éxito alguno. No se trata de irracionalidad, sino de asumir el riego y la exposición, de mantenerse en la apertura, en el ex-stasis constitutivo del sujeto. "The future that the Hegelian operation opens up has no guarantee of necessary success, but it is a future, an open one, related to the infinity that preoccupies Hegel's non-teleological reflections on time" (Butler 2000c 174). Es justamente esta apertura la que posibilita también las *crisis comerciales* en el flujo y reflujo del dinero.

Por otra parte, la circulación puede ser de dos tipos; la primera es la forma *simple* o *directa*, por la cual se intercambian mercancias a través del dinero, en símbolo: M-D-M. La segunda es la inversa a la anterior: D-M-D. Si bien esta última no lleva un nombre específico, podemos llamarla, en oposición a la primera, la forma *compleja* o *indirecta*. Este segundo tipo de circulación es la que convierte al dinero en capital, por consiguiente, corresponde propiamente al modo de producción capitalista. De aquí que Marx se ocupe de ella en el capítulo cuarto de DK_2, el único que compone su segunda sección titulada "Die Verwandlung von Geld in Kapital" *("La transformación de dinero en capital")*. Con esta sección la teoría del valor expuesta en la primera se transforma también en *teoría del plusvalor*. Así como la

forma simple de valor es “das *An sich des Geldes*” (DK_1 28) *("el* en sí del dinero*")*, podríamos decir que el dinero o la circulación simple es el en sí del capital.

Ahora bien, la circulación simple no solo es la tercera forma económica de la teoría del valor, es también lo *tercero* como tal. Esta triplicidad se refleja ya en los tres apartados en que se divide el capítulo dedicado al dinero en DK_2, una división que ya se encuentra, con los mismos títulos y subtítulos, en ZKr, solo que allí se agrega una cuarto apartado sobre los metales preciosos. En el primero apartado, “Maβ der Werthe” *("Medida de los valores")*, se explica el proceso por el cual las mercancías adquieren su nombre dinerario, es decir, su *precio*, al ser comparadas con el oro como mercancía universal. Se trata de la forma por la cual las mercancías se vuelven aptas para circular en el mercado, pero todavía no de esta circulación misma. “Der erste Proceß der Circulation ist so zu sagen theoretischer vorbereitender Proceß für die wirkliche Circulation” (ZKr 140) *("El primero proceso de la circulación es, por así decirlo, el proceso teórico, preparatorio para la circulación real")*. Ser medida de los valores es la primera función del dinero, por la cual solo existe como “vorgestelltes oder ideelles Gold” (DK_2 123) *("oro imaginado o ideal")*.

El segundo apartado, en cambio, titulado “Cirkulationsmittel” *("Medio de circulación")*, expone el intercambio efectivo de las mercancías mediado por el dinero. Es aquí donde la forma diádica de valor se convierte en la forma triádica de la circulación. Bajo esta segunda función, el dinero está como un simple medio para facilitar las transacciones (compras y ventas), por ello el oro puede reemplazarse por papel moneda y reducirse hasta ser un mero *signo*, “das Werthzeichen” (147) *("el signo de valor")*. “Der Leib der Münze ist nur noch ein Schatten” (ZKr 176) *("El cuerpo de la moneda es solo ya una sombra")*. Esta sombra, que recuerda a la fantasmalidad del valor en cuanto factor de la mercancía, agiliza aún más los movimientos del mercado, haciendo que la especulación dineraria se vuelva inmanegable.

Finalmente, en el tercer apartado, que lleva por título simplemente la palabra “Geld” *("dinero")*, presenta las tres funciones del dinero *como tal*, es decir, aquellas por las cuales se vuelve un fin en sí mismo, aún dentro de la esfera de la circulación simple. Estas funciones son: atesoramiento, medio de pago y dinero mundial. Aquí el oro se revaloriza en su brillante corporalidad, convirtiéndose de mero servidor de la circulación en “Gott der Waaren” (ZKr 189) *("dios de las mercancías")*.

En resumen, en estos tres apartados el dinero adquiere distintas existencias. De ser solo imaginado o ideal, se vuelve un signo de valor, para finalmente funcionar con todo su peso real. Podemos reconocer en esta secuencia los tres “registros esenciales de la realidad humana” según Lacan (2005 15), es decir, “lo simbólico, lo imaginario y lo real”, si bien

invirtiendo el orden de los dos primeros. “Als Maaß der Werthe ist es nur ideelles Geld und ideelles Gold; als bloßes Cirkulationsmittel ist es symbolisches Geld und symbolisches Gold; aber in seiner einfachen metallischen Leibhaftigkeit ist Gold Geld oder Geld wirkliches Gold” (ZKr 188) *("Como medida de los valores el oro es solo dinero ideal y oro ideal; como mero medio de circulación es dinero simbólico y oro simbólico; pero en su simple corporeidad metálica el oro es dinero o el dinero es oro real")*. No obstante, desde BM Butler ha cuestionado diferentes aspectos de la tríada lacaniana, sobre todo la supuesta autonomía de lo simbólico que sin reducirse al orden social pretende regular las relaciones de parentesco. Aún así, como explicamos en la Primera Parte, Butler no renuncia al esquema ternario, a la triangularidad de las relaciones interpersonales, solo que el tercero, igual que para Hegel, Peirce o Deleuze, es ya la multiplicidad, la *proliferación*.

Teniendo en cuenta estas indicaciones, en el presente Capítulo nos ocuparemos de esta tercera y última forma económica de la teoría del valor: la circulación simple. No obstante, dedicaremos también una sección, la segunda (5.2), a la circulación capitalista, ya que posee, desde el punto de vista lógico, la misma forma que la circulación simple. Esta forma lógica general de la circulación es el *silogismo*, como el propio Marx sostiene (*cf.* ZKr 164) y en un momento fundamentaremos. En la primera sección (5.1) nos ocuparemos de la génesis de la circulación simple y su desarrollo, el cual hace estallar las crisis comerciales

5.1. La posibilidad de la crisis

5.1.1. La génesis de la circulación

Como recién aclarábamos, el capítulo dedicado al dinero en DK_2 y en ZKr no se inicia con la forma de circulación propiamente dicha, sino con la primera función del dinero que es la de ser medida de los valores. Sin embargo, tal función todavía se encuentra bajo el esquema diádico de la segunda forma económica: la forma de valor. Solo al considerar la segunda función del dinero, el medio de circulación o medio de compra, se consolida una nueva forma económica. No obstante, para explicar su génesis, Marx retoma el movimiento desde su punto de partida: la mercancía.

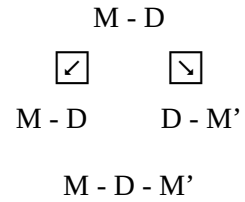
> Die Waaren gehn zunächst unvergoldet, unverzuckert, wie der Kamm ihnen gewachsen ist, in den Austauschproceß ein. Er producirt die Verdopplung der Waare in Waare und Geld, einen äußeren Gegensatz, worin sie ihren immanenten Gegensatz von Gebrauchswerth und Werth darstellen. In diesem Gegensatz treten die Waaren als Gebrauchswerthe dem Geld als Tauschwerth gegenüber. Andrerseits sind beide Seiten des Gegensatzes Waaren, also Einheiten von Gebrauchswerth und Werth. Aber diese Einheit

> von Unterschieden stellt sich auf jedem der beiden Pole umgekehrt dar und stellt dadurch zugleich deren Wechselbeziehung dar. (DK_2 130)[i]

La génesis de esta última forma de la teoría del valor continúa, por tanto, el despliegue inmanente de la forma mercancía como célula de la economía política. Este tercer momento del proceso se puede explicar de la siguiente manera. Luego de que la mercancía se desdobla en mercancía y dinero, este mismo desdoblamiento se reproduce en el interior de ambos extremos ya que ellos son en general mercancías. Esto da surgimiento a un tercer término que funciona como *mediador* en el intercambio de mercancías y constituye la mutua referencia de ambos polos.

a) En primer lugar, la mercancía contrapuesta al dinero vuelve a desdoblarse en mercancía y dinero, lo que representa en el intercambio el momento de la *venta* M-D o primera metamorfosis.
b) Por otra parte, el dinero, en cuanto es también una mercancía, se desdobla a su vez en él mismo y su opuesto, lo que genera la segunda metamorfosis, la *compra* D-M'.

El movimiento completo es, por tanto, una doble metamorfosis: *vender para comprar*. Este movimiento parece estar compuesto por cuatro términos: M-D-D-M' (así lo anotaba Marx en los *Grundrisse*), sin embargo se reduce a tres: 1) la mercancía que se vende, 2) el dinero recibido por la venta, y 3) la nueva mercancía comprada. En símbolos, tal como aparece desde ZKr: M-D-M' (añadimos la coma superior para indicar que se trata de una mercancía diferente). La transformación de la forma dinero en la forma de circulación simple podría resumirse en el siguiente esquema:



El resultado final del proceso es el intercambio de mercancía por mercancía: M-M', tal como se tenía en la primera forma de valor. Sin embargo, lo que en esa forma se representaba por el signo de igualdad '=' (la cópula que relaciona los extremos contrapuestos), se ha desarrollado ahora hasta constituir un término propio que funciona como mediador del

i *"Por lo pronto, las mercancías ingresan al proceso de intercambio sin revestimiento de oro ni de azúcar, tal como crecen en su propia cresta. El proceso de intercambio produce el desdoblamiento de la mercancía en mercancía y dinero, es decir, la oposición externa en la que las mercancías exhiben su oposición inmanente de valor de uso y valor. En aquella oposición las mercancías se enfrentan, como valores de uso, al dinero como valor de cambio. Por otra parte, ambos lados de la oposición son mercancías, por lo tanto unidades de valor de uso y valor. Pero esa unidad de diferencias se exhibe inversamente en cada uno de ambos polos, y exhibe, por ello, al mismo tiempo, su mutua referencia."*

proceso. En este lugar Marx cita en griego un fragmento de Heráclito, el Fr. B90 según la numeración canónica de H. Diels y W. Kranz, que dice: “Todas las cosas se cambian por el fuego, y el fuego por todas, como el oro por los bienes, y los bienes, por el oro” (Cordero 2018 211, *cf.* DK_2 131). El fuego es así el dinero del mercado que enciende y apaga, según medida, los intercambios.

Pero desde el punto de vista de la WdL, la transición de la forma de valor a la forma de circulación corresponde a la transición del juicio al silogismo. La deficiencia del juicio consistía, precisamente, en que la unidad de los extremos era todavía abstracta o inmediata, y la tarea del juicio se determina por la progresiva concreción de la cópula. Para Hegel, el silogismo es el resultado de este movimiento del juicio y a la vez el retorno al concepto, pero de manera tal que sus momentos no está meramente enfrentados unos a otros, como en el juicio, sino que a la vez está asentada su unidad determinada, la mutua referencia de sus polos. Por eso Hegel define al silogismo como “die Wiederherstellung des *Begriffes* im *Urteil*” (LB 104) *("la reinstauración del* concepto *en el* juicio*")*.

El silogismo, al igual que la forma de circulación, se compone de tres términos: dos extremos vinculados por un tercero que funciona como término medio. Pero frente a la consideración subjetiva del silogismo que aísla sus momentos y los mantiene en su independencia, para Hegel “Das Wesentliche desselben ist die *Einheit* der Extreme, die sie vereinigende *Mitte* und [der sie] haltende *Grund*” (105) *("lo esencial del mismo es la* unidad *de los extremos, el* término medio *que los unifica y el* fundamento *que los sostiene")*. De la misma manera, sólo de modo abstracto el silogismo está formado por tres proposiciones: dos premisas y una conclusión.

En la última forma económica de la teoría del valor nos encontramos, por tanto, con las figuras del silogismo hegeliano. Si para Marx la circulación es un silogismo, inversamente, para Hegel *el silogismo es circulación*, “der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente” (*Enz.* §181, nota) *("el circuito de la mediación de sus momentos")*. Esta relación no debería sorprendernos ni ser una novedad, ya que el propio Marx la estableció. Como decíamos en nuestra Introducción, Marx recibió en vida el reproche de su excesiva devoción por la WdL al explicar, precisamente, la forma de circulación mediante un silogismo. Por consiguiente, en este punto debemos solo *parafrasear* el texto de Marx. La utilización del silogismo se encuentra claramente expuesta en ZKr.

> In W-G-W die beiden Extreme W nicht in derselben Formbeziehung zu G stehen. Das erste W verhält sich als besondere Waare zum Geld als der allgemeinen Waare, während Geld als die allgemeine Waare sich zum zweiten W als einzelner Waare verhält. W-G-W kann daher abstrakt logisch auf die Schlußform B-A-E reducirt werden, worin die

> Besonderheit das erste Extrem, die Allgemeinheit die zusammenschließende Mitte und die Einzelheit das letzte Extrem bildet. (ZKr 164)[i]

Expliquemos brevemente este proceso. El movimiento general consiste en una doble metamorfosis: vender para comprar. Se parte entonces de una mercancía cualquiera la cual debe tener, no obstante, la *particularidad* de ser equivalente a la mercancía que se desea comprar. La primera mercancía, por tanto, no es una mercancía cualquiera en general, sino que interesa su valor particular. Aparece, por tanto, en el mercado bajo la forma particular de valor de uso. Este aspecto no llega, sin embargo, a la singularidad, ya que muchas mercancías, en sus diferentes corporalidades, pueden cumplir esta función de venta, y no interesa específicamente cuál. Al contrario, la mercancía que cierra el proceso a través de la compra, es una mercancía que por sus propiedades concretas satisface una necesidad determinada, por ello es una mercancía *específica* que representa en el proceso el momento de la *singularidad*. En otras palabras, porque se desea obtener una mercancía *singular*, se vende una mercancía *particular* (no interesa específicamente cual) que sea equivalente. Ahora bien, estas dos mercancías no se intercambian directamente, sino por mediación del dinero, el equivalente *general* del mercado. En consecuencia, el dinero juega aquí el papel de la *universalidad*, se relaciona con la mercancía vendida como con el extremo de la particularidad, y con la mercancía comprada como con el extremo de la singularidad.

5.1.2. Fragmentación infinita

A través de la circulación, el tercer momento contenido en la forma mercantil, el momento de la singularidad, el cual no tenía una configuración propia como factor de la mercancía, se vuelve ahora partícipe del contenido adquiriendo una determinación formal. Así como el valor de uso como tal cae fuera del ámbito de la economía política, y solo se lo incluye en cuanto determinación formal, así también sucede con el momento de la singularidad de la mercancía. Ahora bien, ¿cómo funciona más propiamente este momento dentro de la esfera de la circulación? Continuemos analizando el silogismo P-U-S. Inmediatamente después de presentar el ciclo M-D-M, dice Marx:

> W-G-W, wenn man vom Extrem der ersten Waare ausgeht, stellt ihre Verwandlung in Geld und ihre Rückverwandlung aus Geld in Waare dar, oder eine Bewegung, worin die Waare zuerst als besonderer Gebrauchswerth existirt, dann diese Existenz abstreift, eine von allem Zusammenhang mit ihrem naturwüchsigen Dasein losgelöste Existenz als

i *"En M-D-M los dos extremos M no están en la misma referencia formal hacia D. La primera M se relaciona como mercancía particular con el dinero como la mercancía universal, mientras el dinero como la mercancía universal se relaciona con la segunda M como la mercancía singular. M-D-M puede, por consiguiente, se reducido por lógica abstracta a la forma silogística P-U-S, en la cual la particularidad configura el primer extremo, la universalidad el término medio concatenante y la singularidad el último extremo."*

> Tauschwerth oder allgemeines Aequivalent gewinnt, diese wieder abstreift und schließlich als wirklicher Gebrauchswerth für einzelne Bedürfnisse zurückbleibt. In dieser letzten Form fällt sie aus der Cirkulation in die Konsumtion. (ZKr 158)[i]

La primera mercancía que da inicio a la circulación simple funciona como valor de uso *particular*. Ella se cambia por dinero, que es el equivalente *general* de las mercancías. Finalmente, con el dinero obtenido se compra una mercancía que tiene un valor de uso *real*, es decir, que satisface una necesidad *singular*. Todo el recorrido despliega, por tanto, los tres momentos del *concepto* de mercancía: lo particular, lo universal y lo singular, encadenados de manera silogística.

Como reconversión del oro en mercancía, el momento singular expresa primeramente el *retorno* a la mercancía. Pero este retorno se hace efectivo en el *consumo*, el cual otra vez cae fuera de la consideración económica. No obstante, para Hegel lo singular no es solo el retorno al concepto, sino también inmediatamente la *pérdida* del mismo (*cf.* LB 46 y 56). Interpretado desde Butler, esta pérdida es la proliferación, el devenir multiplicidad del concepto, su realización como *dispersión*. En la Primera Parte ya fundamentamos este punto. Para Butler, la filosofía hegeliana no se resuelve la diferencia en una identidad, porque "the moment of its «resolution» is finally indistinguishable from the moment of its dispersion" (PPE xxi). Por consiguiente, desde una perspectiva butleriana también este momento de dispersión o proliferación tiene que estar expresado en la circulación simple.

Efectivamente, se trata de una circulación no porque la mercancía simplemente *retorne* a sí misma a través del dinero, M-D-M, sino porque hay una *multiplicidad* de intercambios mercantiles que hacen que las mercancías fluyan de un punto a otro, se dispersen en una serie de metamorfosis, de procesos sucesivos de compra y venta, antes de que finalmente se las retire del mercado hacia la esfera del consumo. El dinero a su vez, convertido en papel moneda o simple signo de valor, tiene también su propio curso incesante que, a diferencia del resto de las mercancías, no sale nunca de la circulación. "Das Geld dagegen als Cirkulationsmittel haust beständig in der Cirkulationssphäre und treibt sich beständig in ihr um" (DK_2 140) *("El dinero, por el contrario, como medio de circulación habita constantemente en la esfera de la circulación y constantemente deambula en ella")*. De esta manera se convierte en el "perpetuum mobile der Cirkulation" (152) *("perpetuum mobile de la circulación")*.

---

i *"Si se parte del extremo de la primera mercancía, M-D-M exhibe su conversión en oro y su reconversión de oro en mercancía, o bien exhibe un movimiento en el cual la mercancía existe primeramente como valor de uso particular, luego se despoja de esta existencia y gana una existencia como valor de cambio o equivalente general, desprendida de toda conexión con su existir natural, se despoja de nuevo de esa existencia y finalmente vuelve a permanecer como valor de uso real para necesidades singulares. En esta última forma cae fuera de la circulación, en el consumo."*

Por consiguiente, mediante la circulación el momento singular de la mercancía no solo se vuelve determinación formal en cuanto simple retorno, sino también en cuanto pérdida y dispersión. Es este segundo aspecto el que abre la posibilidad de las crisis comerciales. Así como la mercancía se desdobla en mercancía y dinero, la forma de la circulación simple se desdobla también en la venta (M-D) y la compra (D-M). Sin embargo, a diferencia de lo que sucedía en la forma de valor, este desdoblamiento no garantiza ningún armonía en el proceso total. “Nichts kann alberner sein als das Dogma, die Waarencirkulation bedinge ein nothwendiges Gleichgewicht der Verkäufe und Käufe, weil jeder Verkauf Kauf und vice versa” (137) *("Nada puede ser más necio que el dogma de que la circulación mercantil condicione un equilibrio necesario de ventas y compras, porque cada venta es una compra y vice versa")*. Por lo tanto, los desequilibrios producidos por el aumento o disminución de las ventas en relación a las compras son una constante de la circulación, y su equilibrio un momento fugaz.

> Zunächst leuchtet ein, daß der Geldumlauf eine unendlich zersplitterte Bewegung ist, da sich in ihm die unendliche Zersplitterung des Cirkulationsprocesses in Käufe und Verkäufe und das gleichgültige Auseinanderfallen der sich ergänzenden Phasen der Waarenmetamorphose widerspiegeln. (ZKr 169)[i]

Cuando esta fragmentación (*Zersplitterung*) se exacerba demasiado, provoca una crisis en el mercado. Ahora bien, hay que destacar como un gran mérito de Marx que no fundamente la posibilidad de la crisis solo en ese defasaje manifiesto entre ventas y compras, sino que retrotraiga su fundamento hasta la forma mercantil misma. “Der der Waare immanente Gegensatz von Gebrauchswerth und Werth […] erhält in den Gegensätzen der Waarenmetamorphose seine entwickelten Bewegungsformen. Diese Formen schließen daher die Möglichkeit, aber auch nur die Möglichkeit der Krisen ein” (DK_2 138) *("La oposición inmanente a la mercancía entre valor de uso y valor […] adopta en las oposiciones de la metamorfosis mercantil sus formas desarrolladas de movimiento. Estas formas encierran, por consiguiente, la posibilidad, pero aún solo la posibilidad de las crisis")*. En consecuencia, la crisis se halla latente ya en la dualidad entre valor de uso y valor, y solo se vuelve una posibilidad *real* cuando la forma mercantil se desarrolla, a través del proceso de intercambio, hasta la forma de la circulación.

Que el *concepto* de mercancía encierre ya la posibilidad de su propia disolución, es lo que Hegel expresa a través de la singularidad. Sin embargo, como momento de la forma

---

i *"Por lo pronto resulta evidente que el curso dinerario es un movimiento infinitamente fragmentado, dado que se refleja en él la infinita fragmentación en compras y ventas del proceso circulatorio y el apartamiento indiferente de las fases complementarias de la metamorfosis mercantil."*

mercantil, la singularidad solo se presenta como mera *pluralidad*, una acumulación de mercancías que si bien es monstruosa, no se considera en tal monstruosidad si no es hasta tratar el plusvalor relativo. Vimos además que en la forma de valor la singularidad se vuelve también una determinación formal, pero solo en cuanto *diversidad* de mercancías: A, B, C, D, E, etc., las cuales configuran el mundo mercantil. En el Capítulo Primero, al ocuparnos de la WdL desde una mirada butleriana, distinguimos la *pluralidad* del ser y la *diversidad* de la esencia respecto a la verdadera multiplicidad del concepto que, interpretada desde Butler, es la *proliferación*. Precisamente es en esta última modalidad que el momento singular de la mercancía interviene en la circulación simple. No se trata ya de que haya muchas mercancías, o que éstas sean diversas, sino que lo se multiplican son las *relaciones*, los intercambios entre mercancía y dinero en sus dos metamorfosis: la compra y la venta.

En consecuencia, solo desde la noción butleriana de proliferación se puede entender la posibilidad de la crisis. En este sentido, cuando Butler caracteriza a Foucault de "tenuous dialectician", señala que "the constant inversion of opposites leads not to a reconciliation in unity, but to a proliferation of oppositions which come to undermine the hegemony of binary opposition itself." (SD 225). ¿No podríamos pensar algo similar respecto al movimiento de la circulación mercantil? La inversión de opuestos se produce en cada metamorfosis: en la venta la mercancía, en cuanto valor de uso, se trueca en su opuesto, el dinero en cuanto valor de cambio, y viceversa, en la compra el dinero se trueca en su opuesto. Pero estos dos movimientos, verdaderos procesos de "Transsubstantiation" (DK_2 129) *("transustanciación")* nunca se equilibran en una unidad, sino que se fragmentan infinitamente, haciendo proliferar las oposiciones, al punto que en las crisis se socava la hegemonía de la oposición binaria misma.

Desde esta perspectiva, resulta sorprende que Foucault describa el funcionamiento del poder en término similares a la circulación del dinero. En el primero libro de su *Historie de la sexualité*, Foucault (2018 89) sostiene:

> La condición de posibilidad del poder, en todo caso el punto de vista que permite volver inteligible su ejercicio […], no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son los cimientos móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder —pero siempre locales e inestables—. Omnipresencia del poder: no porque tenga el privilegio de reagruparlo todo bajo su invencible unidad, sino porque se está produciendo a cada instante, en todos los puntos, o más bien en toda relación de un punto a otro. El poder está en todas partes; no es que lo englobe todo, sino que viene de todas partes.

Esta es la conocida tesis de que el poder no funciona jerárquicamente, como si se lo pudiera identificar en un centro de mando desde el cual se expande. El poder está en todas

partes porque se genera en todas partes. Esto implica que su unidad es solo aparente, y más importante aún, que en cada punto donde se produce existe la posibilidad de la *resistencia*, de un contra-poder que se oponga al poder. "Los puntos de resistencia están presentes en todas partes dentro de la red de poder. Respecto del poder no existe, pues, *un* lugar del gran Rechazo" (92). El poder es, a su vez, relacional, surge de una multiplicidad de relaciones de fuerzas en su incesante lucha e inversión.

Varios de estos aspectos son similares a los que ya describimos respecto a la circulación. Pero el propio Marx alude, para descartarla, a la misma imagen del centro insinuada por la *circu*lación.

> Noch weniger aber stellt der Geldumlauf eine Bewegung dar, die von einem Centrum nach allen Punkten der Peripherie ausstrahlt, und von allen Punkten der Peripherie nach demselben Centrum zurückkehrt. Der sogenannte Cirkellauf des Geldes, wie er als Bild vorschwebt, beschränkt sich darauf, daß auf allen Punkten sein Erscheinen und sein Verschwinden, sein rastloser Stellenwechsel gesehen wird. (ZKr 170)[i]

Como el poder, el dinero está en todas partes, pero no porque constituya un punto central, un foco único de soberanía que irradia a todas partes, sino porque surge de todos lados, en cada punto de la circulación mercantil. "[…] sind eben so viele Ausgangspunkte da wie Waaren" (169) *("[…] hay tantos puntos de partida como mercancías")*. Omnipresencia del dinero. Y así como los puntos de resistencia están también en todas partes, cada metamorfosis mercantil, en cuanto relación de fuerzas entre comprador y vendedor, es un punto de desequilibrio que puede conducir, en conexión con muchos otros, a una crisis comercial. No hay por tanto, dentro de la esfera de la circulación, *un* lugar del gran Rechazo. ¿No está inspirada la noción foucaultiana del poder en el movimiento del dinero que describe Marx en sus obras de madurez?

Por otra parte, vimos ya que la noción foucaultiana del poder productivo es también deudora de la lógica hegeliana del concepto, en cuanto la universalidad del mismo es "*schöpferische Macht*" (LB 38) *("*poder creativo*")* que no actúa de manera violenta, reprimiendo lo que se subsume bajo él, sino que se expande a través de los efectos positivos que genera. Hegel rompe así con el modelo jurídico, kantiano, del poder. La negatividad del concepto es inmediatamente *positiva*, algo que con otros medios también se encuentra en el (no)-ser o ?-ser de la *dialéctica* deleuzeana (*cf.* DR 305).

En resumen, la posibilidad de la crisis se halla latente ya desde la forma mercantil, pero solo se desenvuelve como tal posibilidad en la forma de la circulación, cuando el momento

---

i *"Pero aún menos exhibe el curso dinerario un movimiento que irradia desde un centro hacia todos los puntos de la periferia, y que retorna desde todos los puntos de la periferia hacia el mismo centro. El así llamado curso circular del dinero, tal como nos lo figuramos gráficamente, se limita a que en todos los puntos es visto su aparecer y su desaparecer, su incesante cambio de posición."*

singular contenido en la mercancía se convierte en determinación formal, haciendo proliferar las metamorfosis.

5.1.3. Nuevas proliferaciones

Hasta el momento, solo hemos considerado la segunda función del dinero, la de ser medio de circulación o medio de compra. Al incorporar a la circulación las otras funciones, las del dinero en cuanto dinero, se exacerba aún más la fragmentación infinita de los intercambios. Esto conduce, por una parte, a aumentar la probabilidad de las crisis; pero, por otra, estas funciones pueden servir también para amortiguar sus efectos adversos. Sea por un caso u otro, o más bien por el juego recíproco de ambos, el dinamismo de la circulación se complejiza.

Siguiendo el esquema tripartito que organiza todo el capítulo sobre el dinero en ZKr y en DK_2, Marx presenta las tres funciones del dinero en cuanto dinero (el atesoramiento, el medio de pago y el dinero mundial) primeramente como la unidad de las dos funciones anteriores.

> Eine Waare wird also zunächst Geld als Einheit von Werthmaaß und Cirkulationsmittel oder die Einheit von Werthmaaß und Cirkulationsmittel ist Geld. Als solche Einheit besitzt das Gold aber wieder selbstständige und von seinem Dasein in beiden Funktionen unterschiedene Existenz. (ZKr 188)[i]

El dinero en cuanto dinero es, por tanto, lo tercero respecto a sus dos primeras funciones. Y como tal tercero, también encierra tres funciones. Sin embargo, este aspecto numérico o numerológico, no es lo esencial desde el punto de vista hegeliano. Lo esencial es, más bien, que mediante estas funciones se potencia la proliferación que caracteriza a la circulación simple. Veamos más en detalle cómo sucede esto.

En primer lugar, el *atesoramiento* consiste en la interrupción de la circulación en su primera metamorfosis, es decir, en la venta. La economía del atesorador consiste en vender mucho y comprar poco, en su afán de dinero practica la *abstinencia* para acumular más dinero. El atesorador detiene así el movimiento del dinero, lo retira de la circulación y lo petrifica convirtiéndolo, precisamente, en tesoro. El dinero se vuelve así un fin en sí mismo (c*f.* DK_2 152-155).

Visto en conjunto, el esquema formal del atesoramiento sigue siendo el de la circulación simple: M-D-M’, solo que de un lado se multiplican las ventas, y del otro queda siempre

---

i *"Una mercancía es, por lo pronto, dinero en cuanto unidad entre medida de valor y medio de circulación, o bien la unidad entre medida de valor y medio de circulación es dinero. Sin embargo, como tal unidad el oro posee nuevamente una existir autosuficiente y distinto de su existencia en ambas funciones."*

como *resto* una suma de dinero que el atesorador guarda para sí. En símbolos: M-D-(M'+D'), o bien:

$$M_1, M_2, M_3, M_4, \text{etc.} \rightarrow D\ (=D_A+T) \rightarrow M_A+T$$

El primer miembro es la serie de mercancías para la venta; en el segundo, el dinero D se desdobla en D_A, el dinero para gastos imprescindibles, y T, el dinero atesorado o simplemente el tesoro, que vuelve a aparecer en el tercer miembro como resto no invertido o acumulado. Por último, M_A representa las mercancías compradas con D_A.

En su función de atesoramiento el dinero sale, por tanto, de la circulación y adquiere una existencia autónoma. Por el contrario, como *medio de pago* el dinero vuelve a entra en la circulación, pero no con el fin de satisfacer una necesidad, es decir, como medio de compra, sino para saldar una deuda, es decir, para pagar la mercancía que ya se posee. Por lo tanto, la segunda metamorfosis se lleva a cabo antes que la primera. A través de un *contrato jurídico*, primero se *compra* una mercancía por un lapso de tiempo determinado, pero sin que se realice el pago de la misma. Sólo después, por una *necesidad social* (no ya individual como en el medio de compra), se *venden* mercancías para saldar la deuda con el dinero obtenido (*cf.* DK_2 157).

El proceso de endeudamiento, que según Maurizio Lazzarato (2013 9) "refuerza los mecanismo de explotación y dominación", es también un aliciente para las crisis.

> Die Funktion des Geldes als Zahlungsmittel schließt einen unvermittelten Widerspruch ein. So weit sich die Zahlungen ausgleichen, funktionirt es nur ideell als Rechengeld oder Maß der Werthe. Soweit wirkliche Zahlung zu verrichten, tritt es nicht als Cirkulationsmittel auf, als nur verschwindende und vermittelnde Form des Stoffwechsels, sondern als die individuelle Inkarnation der gesellschaftlichen Arbeit, selbstständiges Dasein des Tauschwerths, absolute Waare. Dieser Widerspruch eklatirt in dem Moment der Produktions- und Handelskrisen, der Geldkrise heißt. (DK_2 158-9)[i]

Marx recurre aquí a la figura de la contradicción para explicar las crisis. Sin embargo, desde una perspectiva butleriana, la contradicción sigue atrapada en la oposición binaria que el movimiento de proliferación, mediante la constante inversión de opuestos, termina por socavar. Desde la LB reinterpretada desde Butler, tampoco la contradicción es la figura adecuada para explicar los procesos de la circulación, y menos aún los momentos de pérdida y disolución. Este es un aspecto al que volveremos en el siguiente Capítulo, ya que pertenece a la evaluación crítica de DK.

---

i *"La función del dinero como medio de pago encierra una contradicción inmediata. En la medida en que se compensan los pagos, el dinero funciona sólo idealmente como dinero de cuenta o medida de los valores. En la medida en que los pagos reales se ejecutan, el dinero ya no entra en escena como medio de circulación, como forma solamente evanescente y mediadora del cambio material, sino como la encarnación individual del trabajo social, como la existencia autosuficiente del valor de cambio, como mercancía absoluta. Dicha contradicción estalla en el momento de las crisis de producción y comerciales que se llaman crisis dinerarias."*

Desde el punto de vista de la forma lógica, el medio de pago sigue el razonamiento conocido como *modus ponens* o silogismo hipotético, que en cuanto un tipo de silogismo de necesidad es, para Hegel, una variante del esquema general P-U-S (*cf.* LB 139), bajo el cual se encuentra también la tercera forma económica de la teoría del valor. El silogismo hipotético dice:

Si A entonces B,
Se da A.
Luego, se da B.

La primera premisa de este silogismo expresa la relación entre la condición y lo condicionado a través de un juicio hipotético, el cual tiene para Hegel el significado de que "*das Sein des A ist nicht sein eigenes Sein, sondern das Sein eines Anderen, des B*" (90) *("*el ser de A no es su propio ser, sino el ser de otro, el ser de B*")*. La segunda premisa agrega la *inmediatez* de A, su realidad efectiva, sin embargo, ella constituye a la vez la *mediación* del silogismo. Visto desde el movimiento de la esencia, esta premisa encierra según Hegel una contradicción (*cf.* 145). Sin embargo, según el desarrollo del concepto, se trata del momento de la *singularidad*, que es la determinación específica del término medio de este silogismo.

Este mismo razonamiento se verifica en el dinero como medio de pago. Primeramente, los actores del intercambio, vendedor y comprador, fijan las condiciones de entrega de la mercancía mediante un contrato que obliga a pagar en un plazo estipulado. La primera metamorfosis, la venta M-D, se transforma así en un juicio hipotético: *si M entonces D*. Aquí el dinero funciona como medida de valor estableciendo el precio de la mercancía. En segundo lugar, se produce el cambio de manos de la mercancía, se compra sin pagar pero bajo la promesa de dinero futuro. El dinero funciona ahora solo de modo *ideal* o *imaginario* como medio de compra, ya que no se encuentra en el bolsillo del comprador. Desde este momento el vendedor devine *acreedor* y el comprador, *deudor*. La posesión efectiva de la mercancía, sin que ésta haya sido aún pagada, constituye la segunda premisa del silogismo hipotético: *se da M*.

Nuevamente, desde el punto de vista de la esencia, al cual parece atenerse aquí Marx, esta segunda premisa encierra una *contradicción*. La mercancía entregada es un ser inmediato, pero al mismo tiempo es mediación, el ser de un otro, del dinero futuro. Sin embargo, según el movimiento del concepto, en esta segunda premisa vuelve a introducirse la *singularidad* como determinación formal del proceso. Lo singular, para Hegel, es tanto el retorno al concepto como su pérdida. De la misma manera, la mercancía entregada es una mercancía *singular*, aquella que el comprador desea obtener movido por una necesidad específica. En cuanto tal

singularidad, sale fuera de la circulación y se consume. Pero al mismo tiempo, en cuanto aún no está pagada, genera una proliferación de mercancías particulares con el fin de saldar la deuda. Esta proliferación es abierta, en cuanto no hay garantías de que las ventas se concreten en el tiempo estipulado. La especulación dineraria asume así el riesgo del endeudamiento.

Es este carácter proliferante, y no la contradicción (ya sea simple o sobredeterminada), lo que explica las dos circunstancias que determinan la velocidad del curso de los medios de pago. “Zwei Umstände: die Verkettung der Verhältnisse von Gläubiger und Schuldner, so daß A, der Geld von seinem Schuldner B erhält, es an seinen Gläubiger C fortzahlt u. s. w. – und die Zeitlänge zwischen den verschiednen Zahlungsterminen” (DK_2 158) *("Dos circunstancias: la concatenación de las relaciones entre acreedores y deudores, de modo que A, que obtiene dinero de su deudor B, se lo paga a su acreedor C, etc. – y los lapsos de tiempo entre los distintos plazos de pago")*. La proliferación no solo permite dar cuenta de la cadena de acreedores y deudores, también incluye la determinación temporal, la futuridad, que es fundamental para esta segunda función del dinero en cuanto dinero.

Vencido el plazo, el dinero tiene la posibilidad de entrar en la circulación, pero no como medio de compra, sino como medio de pago, poniéndole punto final al proceso. Esto es la conclusión del silogismo, el pago de la deuda y la eliminación del contrato.

Si M_1 entonces D,
Se da M_1 (M_2-D)
Luego, se da D.

Por último, Marx considera al *dinero mundial* como una tercera función del dinero en cuanto dinero. Pero esto se debe, principalmente, a que a fines del siglo XIX el oro o la plata se utilizaban como medidas de valor internacionales, una situación que cambió definitivamente a partir de 1971 con el establecimiento del *dinero fiat*. Pero independientemente de esa cuestión, esta tercera función es un componente que complejiza la circulación, ya que permite expandir más allá de las fronteras nacionales tanto la posibilidad de la crisis como la cadena de endeudamientos. De esta manera, la proliferación adquiere un carácter mundial y puede llegar a subvertir el orden económico en su conjunto.

5.2. Génesis y subversión del capital

Vimos recién que la forma de la circulación simple se desarrolla a partir del esquema silogístico general P-U-S. No solo el medio de compra, sino también el atesoramiento y el medio de pago tienen esa forma lógica. Sin embargo, Marx distingue dos tipos de circulación: la simple y la compleja o propiamente capitalista. La exposición de esta última pertenece ya a

la teoría del plusvalor, por la cual el dinero se convierte en capital. ¿Cómo funciona la proliferación en esta segunda forma de circulación? ¿Se puede reducir también esta forma a un silogismo?

Es importante que consideremos la circulación capitalista, al menos en sus rasgos generales, ya que la realización de las posibles crisis depende fundamentalmente de ella. Al mencionar la sola posibilidad de la crisis dentro del análisis del dinero como medio de circulación, Marx aclara que “Die Entwicklung dieser Möglichkeit zur Wirklichkeit erfordert einen ganzen Umkreis von Verhältnissen, die vom Standpunkt der einfachen Waarencirkulation noch gar nicht existiren” (DK_2 138) *("el desarrollo de esta posibilidad hacia la realidad efectiva exige un círculo entero de relaciones que de ningún modo existen todavía desde el punto de vista de la circulación mercantil simple")*. Por lo tanto, el paso de la circulación simple a la compleja, de la teoría del valor a la del plusvalor, del dinero al capital, de la primera sección de DK_2 a la segunda, es también el paso de la posibilidad de la crisis a su realidad efectiva.

En primer lugar, la forma de la circulación capitalista surge, aparentemente, de la mera inversión de la circulación simple. Mientras que esta última consiste en *vender para comprar*: M-D-M, la otra consiste en *comprar para vender*: D-M-D. Sin embargo, el simple cambio de dinero por dinero, a través de la compra y reventa de una mercancía, sería “abgeschmackt und inhaltlos” (166) *("insípido y carente de contenido")*, dice Marx, si el dinero no describiera “eine eigenthümliche und originelle Bewegung” *("un movimiento peculiar y original")*, “durchaus andrer Art als in der einfachen Waarencirkulation” (*ídem*) *("de un tipo del todo distinto al que describe en la circulación mercantil simple")*. En esta circulación los extremos M y M’ son mercancías de valor igual pero *cualitativamente* diferentes, mediante su intercambio los poseedores de mercancías satisfacen sus necesidades al obtener lo que desean. Al contrario, en D-M-D ambos extremos son cualitativamente iguales. Sin embargo, para que esta segunda circulación tenga sentido y no sea una vacua tautología, debe existir una diferencia entre los extremos. Pero si esta diferencia no puede ser cualitativa, será entonces *cuantitativa*.

Por consiguiente, al vender la mercancía comprada se deberá obtener una suma mayor de dinero de la que antes se invirtió para comprarla. “Die vollständige Form dieses Processes ist daher G-W-G', wo G' = G + Δ G, d. h. gleich der ursprünglich vorgeschossenen Geldsumme plus einem Inkrement. Dieses Inkrement oder den Ueberschuß über den ursprünglichen Werth nenne ich – Mehrwerth (surplus value)” (169) *("La forma plena de este proceso es, por consiguiente, D-M-D’, donde D’ = D + ΔD, es decir, igual a la suma de*

dinero adelantada originalmente más un incremento. A este incremento, o al excedente por encima del valor originario, lo denomino – plusvalor (surplus value)"). A través de este movimiento de *valorización del valor*, el dinero se transforma en *capital*. "Geld das, in seiner Bewegung diese letztre Cirkulation beschreibt, verwandelt sich in Kapital, wird Kapital und ist schon seiner Bestimmung nach Kapital" (165-6) *("El dinero que en su movimiento describe esta última circulación, se transforma en capital, deviene capital y es ya, según su determinación, capital")*.

El capital no es, por tanto, una suma de dinero indeterminada, tampoco es sinónimo de plusvalor, ni es el dinero inicial más ese incremento. El capital es el *proceso* de valorización del valor, es el dinero bajo una forma de circulación específica que tiene "die okkulte Qualität" (172) *("la cualidad oculta")* de acrecentar su valor. No obstante, bajo el apartado "Widersprüche der allgemeinen Formel" *("Contradicciones de la fórmula general")*, Marx demuestra que la circulación no puede *por sí misma* explicar el origen del plusvalor, sino que debe suponerse la intervención de una "specifische Waare" (183) *("mercancía específica")* cuyo valor de uso consista en *crear* valor. Esa mercancía es la *fuerza de trabajo*. Marx retomará recién en el segundo libro de DK (no publicado) la temática de la circulación, ya que esta mercancía peculiar traslada el análisis hacia la esfera de la producción. No obstante, limitemos ahora al esquema simplificado: D-M-D'.

Lo fundamental de ese esquema es el aumento de magnitud entre los extremos D y D'. Marx señala (*cf.* 169) que también en la circulación simple puede darse una desigualdad cuantitativa entre la venta y la compra de mercancías. Puede ocurrir que un vendedor estafe al comprador, de manera que obtenga más dinero del que tenía al comienzo. Sin embargo, en M-D-M' esa irregularidad es puramente fortuita y, más importante aún, *no altera la forma de circulación*. Al contrario, en D-M-D' la diferencia cuantitativa de los extremos es una *determinación esencial*, sin la cual la forma perdería todo su sentido. Por lo tanto, los dos tipos de circulación poseen *formas* diferentes, de aquí que no puedan explicarse mediante el simple cambio de inversión de una en la otra.

A partir de aquí, Marx extrae una serie de diferencias entre ambas formas de circulación. Estas diferencias de forma (*Formunterschiede*), son las que permiten desentrañar su diferencia de contenido (*der inhaltliche Unterschied*). No obstante, antes de pasar a examinarlas, Marx destaca lo que ambos proceso circulatorios tienen en común (*cf.* 166).

1- Ambos ciclos se *descomponen* en las mismas fases antagónicas: la venta y la compra.
2- En cada fase se contraponen los mismos elementos: mercancía y dinero, lo que implica a su vez dos actores económicos, un vendedor y un comprador.

3- Ambos ciclos son la *unidad* de las mismas fases, unidad que es mediada por la incorporación de un tercer actor económico que alternativamente compra y vende.

Estos tres aspectos conjuntamente permiten confirmar que ambos ciclos pueden reducirse a la forma lógica del silogismo. Según Hegel, lo esencial del silogismo es el *término medio* que unifica los extremos (*cf.* LB 105). En la circulación simple este término medio es el dinero, la mercancía universal que posibilita los intercambios, por ello Marx reducía el movimiento de tal circulación al silogismo P-U-S. ¿Qué determinación conceptual posee el término medio en el ciclo D-M-D'? Para responder esta pregunta, veamos algunas de las diferencias que señala Marx entre ambas circulaciones.

En el ciclo M-D-M' el objetivo final es satisfacer una necesidad humana, por ello cuando se obtiene la mercancía deseada ella sale de la esfera de la circulación e ingresa en la del consumo. Por lo tanto es el *valor de uso* lo que motiva el intercambio. Al contrario, en el ciclo D-M-D', el resultado del proceso vuelve a su punto inicial: el dinero, lo que significa que su "treibendes Motiv" (DK_2 168) *("motivo impulsor")* es el *valor de cambio*.

Este resultado lleva en sí mismo el impulso para reiterar el ciclo una y otra vez, obteniendo más y más dinero. La repetición es aquí inmanente y consiste en el "Rückfluβ des Geldes" (167) *("reflujo del dinero")*. También la circulación simple puede reiterarse, pero su "Erneuerung oder Wiederholung" (*ídem*) *("renovación o repetición")* no está inscripta en el propio ciclo M-D-M', sino que es una nueva necesidad individual (algo exterior al ciclo) la que impulsa a recorrerlo de nuevo, vendiendo una nueva mercancía para obtener la que se desea.

En estos dos tipos de iteración encontramos otra vez la diferencia entre las dos multiplicidades de la lógica objetiva en la WdL. El reflujo es la reiteración de una y la misma cualidad: el dinero; corresponde, por tanto, a la *pluralidad* del ser, que es la base desde la cual se deriva luego la pluralidad cuantitativa y el número. Al contrario, la renovación supone la introducción de una nueva necesidad motivada por una circunstancia diferente. Estas necesidades, que constituyen el motor inmediato de la circulación simple, son diversas entre sí; por lo tanto, la renovación corresponde a la *diversidad* de la esencia.

También Butler se ha ocupado de los procesos de iterabilidad al considerar el origen de la fuerza performativa. Según Austin el éxito del performativo se apoya fundamentalmente en convenciones, esto es, actos "which have the general character of ritual or ceremonial" (Austin 1962 18-9). Por lo tanto, la fuerza performativa no proviene del sujeto que realiza un enunciado, sino de las convenciones ligadas al acto de enunciación. Ahora bien, ¿cómo se forma una convención? Butler se apoya en este punto en la lectura de Derrida (*cf.* 1994 367 y

368) sobre lo performativo, según la cual un acto de habla adquiere su fuerza porque *cita* una emisión previa pronunciada en un contexto similar. Este carácter citacional remite a una historia sedimentada que desplaza al sujeto, haciendo que su poder y responsabilidad tengan un carácter derivado. Por consiguiente, la convención se origina en la repetición, ya que supone que el acto que se realiza no se reduce a ese momento único, sino que ha sido realizado reiteradas veces por distintos sujetos en el pasado, y marca así la tendencia futura a que se siga realizando. De esta manera, *el lenguaje adquiere su fuerza a través de una práctica reiterada*.

No obstante, la convención no asegura el éxito del performativo, la repetición está siempre abierta a un futuro que la puede modificar o invertir, la fuerza performativa no es absoluta, sino frágil, contingente, ek-stática. En este sentido, Butler se interesa por distintas prácticas, como los bailes drags, la resignificación de palabras ofensivas, la parodia en la música rap, etc., en donde la repetición funciona con el fin de *subvertir* la norma hegemónica, generando un contra-discurso que cita el lenguaje contra sí mismo. Esto es lo que en BM (84) Butler denomina “the force of repetition”.

Desde esta perspectiva se pueden distinguir al menos dos funcionamientos de la repetición. En uno, se trata de lo que en GT (185) Butler denomina “subversive repetition”, o que pretende serlo, ya que cuestionaría el orden hegemónico que, en parte, la hace posible. En el otro, la repetición es no-subversiva, o podríamos llamarla ‘mecánica’ o ‘determinista’, debido a que tiende a perpetuar sin más la convención. No obstante, esta distinción entre lo subversivo y lo no-subversivo no es fija, sino que se desplaza según los distintos contextos y situaciones. Como advierte Butler en el Prefacio de 1999 a GT (xxi):

> Just as metaphors lose their metaphoricity as they congeal through time into concepts, so subversive performances always run the risk of becoming deadening cliches through their repetition and, most importantly, through their repetition within commodity culture where «subversion» carries market value. The effort to name the criterion for subversiveness will always fail, and ought to.

En consecuencia, hay una ambivalencia constitutiva en la repetición, y es justamente en esa ambivalencia donde Butler sitúa lo que llama “a politics of the performative”, que es el subtítulo del libro *Excitable Speech*. “It seems that the repetition is inevitable, and that the strategic question remains, what best use is to be made of repetition?” (Butler 1994 37). Es necesario moverse estratégicamente para que la repetición, en su ambivalencia, no se vuelva una simple reafirmación de la hegemonía.

A partir de esta ideas butlerianas nos preguntamos: ¿Cómo actúa la repetición en DK? ¿Podrían los procesos iterativos de la circulación conducir a un socavamiento del orden

económico mismo? En otras palabras: ¿es posible una *repetición subversiva* dentro de planteo de Marx?

Tanto el reflujo de dinero en la circulación capitalista como la renovación del ciclo M-D-M' parecen ser modalidades de una repetición mecánica o no-subversiva. Sin embargo, los momentos de crisis dineraria marcan también una ruptura, el efecto de una serie de resistencias en el seno de la repetición misma. En consecuencia, la pregunta por la subversión del orden económico coincide ahora con la pregunta por las condiciones de realización de las crisis dinerarias. Estas condiciones comienzan a vislumbrarse al considerar la forma de la circulación capitalista. Pero para comprender esta forma, resulta crucial descifrar su forma lógica, ya que esa forma, el silogismo, es la que contiene la posibilidad de su subversión. Desde la lectura butleriana de la LB, el movimiento proliferante del concepto expresa la fuerza que derriba las formas lógicas que ella misma genera, afirmando el juego libre de las multiplicidades. En este sentido, tanto la pluralidad del ser como la diversidad de la esencia son modalidades de una repetición mecánica o no-subversiva. Al contrario, la posibilidad de la subversión se encuentra en la LB, ya que el concepto es proliferación. Continuemos, por tanto, con las diferencias entre las dos circulaciones.

La repetición del ciclo M-D-M' tiene una medida (*Maβ*) *determinada* ya que su fin último está ubicado *fuera* de la circulación, en el consumo, se trata por tanto de un fin *trascendente*. En cambio, el ciclo D-M-D' carece de medida (*Maβlos*), ya que su fin es *inmanente* al proceso mismo, no sale de la circulación, sino que la *eterniza*. El dinero D' obtenido por la reventa de una mercancía, no se diferencia cualitativamente del dinero inicial D, por consiguiente, renueva el ciclo para obtener un nuevo incremento cuantitativo D'', y otro D''', y así sucesivamente, aproximándose a la *riqueza absoluta* (*cf.* DK_2 170).

Marx introduce aquí la conocida diferencia entre el capitalista y el atesorador. A pesar de que ambos aspiran al enriquecimiento, es decir, tienen como finalidad la acumulación infinita de dinero, sin embargo, el atesorador petrifica el dinero *sacándolo* de la circulación, en cambio, el capitalista reproduce más dinero *entregándolo* reiteradamente a la circulación. De aquí que "während der Schatzbildner nur der verrückte Kapitalist, ist der Kapitalist der rationelle Schatzbildner" (171) *("mientras el atesorador solo es el capitalista que se ha vuelto loco, el capitalista es el atesorador racional")*. El atesorador continúa preso de la circulación simple, la cual tiene en general al dinero como mediador. Pero con el cambio de forma de la circulación el atesorador abandona el "Evangelium der Entsagung" (155) *("evangelio de la abstinencia")* y se vuelve un economista *ilustrado*.

Con estos elementos podemos ya descifrar la forma silogística del ciclo D-M-D'. El movimiento general consiste en *comprar para vender más caro*. Se parte entonces de una suma finita de dinero, pongamos por caso £100 (es el ejemplo de Marx). Pero no interesa aquí el monto específico o singular que da inicio al movimiento, ya que no se diferencia cualitativamente de cualquier otra suma de dinero. Al circular en el mercado este dinero realiza su primera metamorfosis: la compra de una mercancía. Esta mercancía tiene el mismo valor que el dinero inicial, sin embargo, no es cualquier mercancía, sino una específica que por sus condiciones permita ser revendida posteriormente por más valor. El ciclo finaliza con la venta efectiva de esta mercancía singular a un precio mayor, en vez de £100 el resultado final es £110. El dinero vuelve a las manos del comprador pero con un incremento. Aunque esta nueva suma de dinero es también finita, no sólo es mayor a la primera sino que vuelve a recorrer el ciclo aproximándose a la riqueza universal.

En consecuencia, la mercancía mediadora juega aquí el papel de la *singularidad*, se relaciona con el dinero inicial como el extremo de la *particularidad*, y con el dinero final como el extremo de la *universalidad*. Si la circulación simple se reduce al silogismo P-U-S, el ciclo D-M-D' se desarrolla entonces según el silogismo P-S-U, que es para Hegel la segunda figura del silogismo de existencia. De esta manera, el momento de la singularidad de la mercancía, que en la primera forma económica ni siquiera cuenta como factor y recién en la circulación simple logra una existencia propia, adquiere ahora la determinación formal más importante: ser el término medio del silogismo de la circulación capitalista.

Lo singular es, para Hegel, tanto el retorno como la pérdida del concepto. En cuanto retorno es la unidad de sus otros dos momentos, lo universal y lo particular. En cuanto pérdida es la dispersión y proliferación en una multiplicidad de singularidades. Siendo término medio, lo singular despliega esta doble determinación. Por un lado, ya habíamos indicado que la circulación no puede dar cuenta del origen del plusvalor. Este origen se encuentra en la esfera de la producción, en una mercancía específica: la fuerza de trabajo, la cual reúne de una manera única los dos factores de la mercancía, la particularidad del valor de uso y la universalidad del valor. Dentro de las sociedades capitalistas, la fuerza de trabajo se vende como una mercancía, por lo tanto, tiene un precio, o más bien, un valor, el cual se determina indirectamente por los valores de los medios de subsistencia del trabajador (*cf.* DK_2 186). Ahora bien, el valor de uso de la fuerza de trabajo es el trabajo mismo, cuyo *consumo* tiene la peculiaridad de crear valor. Por lo tanto, el consumo de esta mercancía peculiar expresa su momento singular como determinación formal, el retorno a la mercancía, a la unidad de valor de uso y valor, en cuanto valor de uso que crea valor.

Pero, por otro lado, lo singular expresa también la pérdida y dispersión, el devenir multiplicidades. En tal sentido, solo hay producción capitalista cuando se concentra espacio-temporalmente una *multiplicidad* de trabajadores para un mismo fin.

> Das Wirken einer größeren Arbeiteranzahl zur selben Zeit, in demselben Raum, (oder, wenn man will, auf demselben Arbeitsfeld), zur Produktion derselben Waarensorte, unter dem Kommando desselben Kapitalisten, bildet historisch und begrifflich den Ausgangspunkt der kapitalistischen Produktion. (319)[i]

Esta concentración, expresada primeramente en la cooperación, se despliega como tal en la fábrica y la gran industria. Allí la reunión de mercancías se exacerba al punto de volverse *monstruosa*. En el Capítulo Tercero precisamos que la monstruosidad es una término técnico que utiliza Marx, ya desde el primerísimo párrafo del primer capítulo de DK, para caracterizar al especial cúmulo de mercancías de la producción capitalista. Ahora bien, ese cúmulo remite principalmente a la maquinaria, ese gran "mechanisches Ungeheuer" (372) *("monstruo mecánico")* que *maquiniza al propio trabajador*. Precisamente, algo que diferencia a las máquinas de las herramientas de trabajo es que no se adaptan ya, como estas últimas, a la corporalidad humana, sino que el ser humano pasa a ser un componente de ellas que tiene que seguir sus ritmos regulares.

En este sentido, la maquinaria parece perfeccionar la repetición mecánica, no dejando lugar a subversión alguna. Pero la máquina también falla y se deteriora. Marx considera tres tipos de desgastes posibles de una máquina: porque se la usa, o bien porque no se la usa, o bien hay un "moralischen Verschleiβ" (393) *("desgaste moral")* cuando se la sustituye por otra mejor. La máquina no es, por tanto, una estructura, que se caracteriza por su rigidez y cerramiento. La máquina está viva, se compone de *órganos* dice Marx (*cf.* 372), y por eso está abierta siempre a la posibilidad de su propia destrucción. De esta manera, lo humano y lo mecánico o maquínico forman un nuevo *quiasmo*.

> We would be foolish to think that life is fully possible without a dependence on technology, which suggests that the human, in its animality, is dependent on technology, to live. In this sense, we are thinking within the frame of the cyborg as we call into question the status of the human and that of the livable life. (UG 12-13)

Tanto la fuerza de trabajo como la maquinaria son mercancías peculiares que hacen proliferar el término medio del silogismo de la circulación capitalista. Es esta proliferación la que genera las crisis dinerarias en la esfera de la circulación. De esta manera, el desarrollo del momento singular de la mercancía nos permite articular las distintas formas económicas de

---

i *"El obrar de una gran número de trabajadores a un mismo tiempo, dentro del mismo espacio (o bien, si se prefiere, en el mismo campo de trabajo), para la producción del mismo tipo de mercancía, bajo el comando del mismo capitalista, configura histórica y conceptualmente el punto de partida de la producción capitalista."*

DK como un proceso abierto, ek-stático, que continuamente las desborda. De aquí concluimos que *en la singularidad de la mercancía se encuentra la potencia para subvertir el orden económico mismo*.

No obstante, desde Butler sabemos que no hay una fórmula para la subversión, que si se enunciara tal fórmula perdería su efecto. Pero eso no implica renunciar sin más a la repetición subversiva. El resultado más importante de todo el análisis que emprendimos en esta segunda parte de la investigación, es la insistencia en que la singularidad, aunque no sea un 'factor' de la mercancía, es un momento suyo constitutivo. Solo de esta manera podemos considerar que la subversión latente en cada aspecto de nuestra sociedad, la cual continúa configurándose, desde los tiempos de Marx, como una "commodity culture" (GT xxi).

TERCERA PARTE:
EVALUACIÓN CRÍTICA DE EL CAPITAL

Luego de la lectura en clave butleriana de la teoría del valor y su despliegue, es el momento de evaluar críticamente la obra cumbre de Marx: el tomo 1 de DK. Si bien ya hemos indicado algunas cuestiones al reconstruir las primeras formas económicas, nos abocaremos ahora con mayor detenimiento a "identifying, and retrieving", según las palabras que Nancy Fraser (2013 175) atribuía a Butler, algunos aspectos verdaderamente valiosos de dicha obra, mostrando a la vez sus limitaciones. Realizamos esta tarea siempre desde una perspectiva butleriana, ya que pretendemos de ese modo profundizar la afinidad que Butler (2000b 11) reconoce tener con el marxismo "as a critical social theory and movement". Dado que Butler no se ha ocupado de interpretar la obra de madurez de Marx, siendo incluso escasas las referencias a la misma dentro de su producción teórica, podemos contribuir a reforzar su vínculo con Marx a través de un estudio crítico del tomo 1 de DK.

Desde ese objetivo general, nuestra estrategia consistió en explorar la *herencia del hegelianismo* que atraviesa a ambos pensadores. Mediante una lectura butleriana de la WdL, realizada en la Primera Parte, pudimos descifrar en la Segunda Parte la organización dialéctica de la teoría del valor, mostrando a la vez su potencial subversivo. No obstante, en el controvertido Epílogo a DK_2 (a cuyo comentario está dedicado el último Capítulo), Marx sostiene que su "dialektische Methode" *("método dialéctico")* es inverso al de Hegel, si bien reconoce a la vez que ha sido Hegel el primero en presentar "ihre allgemeinen Bewegungsformen" (DK_2 709) *("sus formas generales de movimiento")*. ¿Cómo interpretar esta pretendida inversión? En vez de evaluar la filosofía de Hegel, y sobre todo su lógica, mediante las declaraciones de Marx al respecto, reproduciendo así una serie de clichés propios del marxismo estereotipado, en esta Tercera Parte de nuestra investigación evaluamos al propio Marx a partir de la lectura de Butler sobre Hegel y la dialéctica.

Como hegeliana, perversamente hegeliana, Butler desarrolla un pensamiento dialéctico. No obstante, ella se muestra también interesa por lo que llama una "failed dialectics" (UG 198), es decir, los momentos en que la dialéctica falla, allí donde el juego de opuestos se abre hacia nuevas posibilidades que "exceed thedialectic itself" (*ídem*). Ahora bien, ¿qué se entiende por dialéctica? Dentro del ámbito general de las ciencias sociales, se suele atribuir a la dialéctica, asociada siempre con el marxismo y la herencia del hegelianismo, una serie

características que ciertamente no se encuentran en los textos de Hegel. Ya hemos revisado en Capítulos anteriores, y desde la misma Introducción, algunas de estas características, por eso podemos ahora puntualizarlas.

1) Primeramente, como si se tratara de una fórmula mágica, se entiende por dialéctica un método que contrapone una *tesis* a su *antítesis* para generar una *síntesis* superadora. Así, por ejemplo, en su introducción al pensamiento de Butler, Sara Salih (2002 3) sostiene: "Dialectic is the mode of philosophical enquiry most commonly associated with Hegel (although he was not the first to formulate it), in which a thesis is proposed which is subsequently negated by its antithesis and resolved in a synthesis".
2) Se considera que el motor de la dialéctica, lo que impulsa a pasar de la tesis a la antítesis y de allí a la síntesis, es la *contradicción*. Todo el movimiento de la dialéctica se reduce, por tanto, a la figura lógica de lo contradictorio. "La lógica dialéctica, ¿qué es? Y bien, es una lógica que hace intervenir términos contradictorios en el elemento de lo homogéneo" (Foucault 2007 62). De aquí se infiere que, en cuanto se mueve entre opuestos, es decir, en *dualismos*, no es posible una dialéctica de lo múltiple. "El pluralismo tiene a veces apariencias dialécticas: pero es su enemigo más encarnizado, su único enemigo profundo" (Deleuze 1971 17).
3) Mediante la contradicción, la dialéctica encadena los distintos momentos o determinaciones según un orden *necesario*, de modo que *no hay lugar para la contingencia*. "The dialectical movement from one category to the next excludes all contingency" (Laclau 2000 61).
4) Derivado del punto anterior, cuando se aborda dialécticamente la noción de tiempo, y sobre todo la de tiempo histórico, éste se convierte en un proceso necesario regido por un fin absoluto que se establece de antemano. La dialéctica es, por esencia, *teleológica*.
5) En cuanto todos los momentos son necesarios y están dispuestos teleológicamente, la dialéctica supone el punto de vista de la *totalidad*. "Die Kategorie der Totalität, die allseitige, bestimmende Herrschaft des Ganzen über die Teile ist das Wesen der Methode, die Marx von Hegel übernommen […] hat" (GKB 199) *("La categoría de totalidad, el dominio omnilateral y determinante del todo sobre las partes, es la esencia del método que Marx ha […] adoptado de Hegel")*. "The Absolute Idea as the system of all determinations is a closed totality: beyond it, no further advance is possible" (Laclau 2000 61).
6) Por último, a partir de ciertas interpretaciones de principios del siglo pasado, inspiradas en los ÖM, la dialéctica se asocia a un pensamiento humanista o antropológico. Así, en

sus cursos sobre la PhG, Alexandre Kojève (2013 79) sostiene: “Independientemente de lo que piense Hegel, la *Fenomenología* es una antropología filosófica”. Luego Foucault (2007 186) reproduce esta misma idea: “A grandes rasgos podemos decir esto: el humanismo, la antropología y el pensamiento dialéctico son solidarios entre sí”.

En resumen, según esta visión simplificada y caricaturesca, la dialéctica es la síntesis de los opuestos (tesis y antítesis), su motor lógico es la contradicción, excluye toda contingencia, se sitúa en el punto de vista de la totalidad, es teleológica y, por si faltara poco, también es humanista. Mediante estas seis características, entre otras más que podrían mencionarse, el pensamiento dialéctico atribuido a Hegel se ha vulgarizado en ciertos ámbitos de las ciencias sociales conduciendo, con razón, a su rechazo. No obstante, en los Capítulos anteriores hemos comprobado que un estudio profundo y serio de la filosofía hegeliana desde la perspectiva de Butler, refuta cada una de estas seis características. Revisemos esto rápidamente.

En primer lugar, quizás el error más grosero sea la reducción de la dialéctica al esquema abstracto de la tesis, la antítesis y la síntesis. Ya hemos aclarado desde la Introducción que la dialéctica ni siguiera es un método para Hegel, sino solo un *momento* del método, y tampoco el más importante. En sus escritos Hegel nunca utilizó tal fórmula mágica, la cual fue atribuida póstumamente a su filosofía por Heinrich Moritz Chalybäus, un pensador muy popular en la Alemania del siglo XIX y que Marx también habría leído (*cf.* Pinkard 2002 12). Para Hegel el método tiene, ciertamente, *tres* momentos, si se los quisiera contar de alguna manera, pero no son equiparables, desde ningún aspecto, a aquél esquema pueril. El primer momento es el *abstracto*, por el cual el *entendimiento* fija las determinaciones en opuestos aparentemente autosuficientes. El segundo momento es el *dialéctico* o *racional-negativo*, el cual disuelve desde dentro las abstracciones generadas por el entendimiento. Por último, el momento *especulativo* o *racional-positivo*, es tanto la unidad de las contraposiciones como, al mismo tiempo, lo afirmativo que se produce en la disolución dialéctica de las mismas (*cf. Enz.* §§79-82).

En el Capítulo Segundo interpretamos, desde una perspectiva butleriana, este carácter afirmativo del tercer momento como aquello que excede a la dialéctica, la proliferación que socava finalmente los binarismos. Según Butler, en la filosofía hegeliana, la diferencia no se subordina a la identidad, porque “the moment of its «resolution» is finally indistinguishable from moment of its dispersion” (PPE xxi). No hay, por tanto, ‘síntesis’ de opuestos que no sea al mismo tiempo una proliferación, es decir, una no-síntesis o dispersión. Principalmente es en la LB, la tercera parte de la WdL, donde encontramos desarrollado este pensamiento. Para Hegel, la singularidad del concepto es tanto la *unidad* de sus otros dos momentos

contrapuestos, lo universal y lo particular, como al mismo tiempo la *pérdida* del concepto mismo (*cf.* LB 56 y 46). Esta pérdida, que convierte al concepto en juicio y luego en silogismo, es una dispersión o proliferación por la cual el concepto se realiza, deviene multiplicidad objetiva (*cf. Enz.* §193 y LB 158).

El concepto es, por tanto, proliferación. En este sentido, su configuración triádica rompe con el binarismo de lo contradictorio. Para Hegel la contradicción es solo una determinación reflexiva que pertenece a la LW, la segunda parte de la WdL. Tanto esa parte como la primera, la LS, conforman "die *genetische Exposition des Begriffes*" (LB 5) *("la* exposición genética del concepto*").* Pero la exposición del movimiento propio del concepto, su *despliegue* o *desarrollo* (*cf. Enz.* §161), se reserva exclusivamente para la tercera parte, la LB, por tanto cae fuera de las dos primeras. De aquí que para Hegel la reflexión que enuncia la contradicción "den *Begriff* der Dinge und ihrer Verhältnisse nicht ausdrückt" (LW 62) *("no expresa el* concepto *de las cosas y sus relaciones")*. Esto significa que la contradicción no es el motor de la 'dialéctica', sino que lo es el concepto. Y la proliferación del concepto, su singularidad, es la que expresa la máxima diferencia, "das *Unterscheiden* als solches" (LB 56) *("el* diferenciar *como tal")*. Por lo tanto, Deleuze no tenía más que avanzar hacia la LB para encontrar lo que buscaba: una ontología de la diferencia liberada de la contradicción (*cf.* Deleuze 2005 25).

No obstante, el marxismo ha fetichizado con tanta obstinación la figura de lo contradictorio que pensadores como Althusser, que intentaba por todos los medios separar en vano a Marx de Hegel, tampoco pudo liberarse de ella. Adorno (2013 125), en cambio, marcaba ya el rumbo correcto cuando sostenía que "el concepto de contradicción no puede ser hipostasiado, es decir, no es el concepto clave para la dialéctica". Desde la interpretación butleriana de la WdL que elaboramos en la Primera Parte, reemplazamos el lugar primordial que ocupa la contradicción en la tradición marxista por la noción de proliferación o multiplicidad. El concepto hegeliano es proliferación, por ello la lógica hegeliana del concepto es una lógica de la proliferación. Esto refuta la idea de que la 'dialéctica' sea el mayor enemigo de la pluralidad.

Por otra parte, al ocuparnos en el Capítulo Cuarto de la reoganización hegeliana de los juicios, vimos que Hegel rompe con una larga tradición que identificaba lo apodíctico con lo necesario. Los juicios del conceptos son auténticos actos performativos de valoración, por los cuales las contingencias de la cosa enjuiciada son reconvertidas en las disposiciones así y asá que instauran las significaciones universales de lo bueno, bello, feo, justo, etc. Cuando se dice, por ejemplo, que tal casa está bien construida o que tal acción es justa, sin duda hay que

dar razones o motivos que fundamenten lo dicho. Pero lo apodíctico de tales juicios no consiste en revelar una necesidad oculta en el objeto, sino en servirse de sus contingencias para dar las razones o motivos que se ajustan a las valoraciones. Mediante ese procedimiento la propia necesidad, en cuanto apodicticidad, es *creada* performativamente sobre la base de la contingencia radical del objeto.

De esta manera, tal como sostiene Dieter Henrich (197 163), con quien Butler estudió la filosofía hegeliana en Alemania, "nur wenn es ein absolut Zufälliges gibt, ist Notwendigkeit denkbar" *("Sólo si se da lo absolutamente contingente es pensable la necesidad")*. Por ello afirma también que "der spekulative Idealismus Hegels […] die einzige philosophische Theorie ist, *die den Begriff des absoluten Zufalls kennt*" (159) *("el idealismo especulativo de Hegel […] es la única teoría filosófica* que conoce el concepto de la contingencia absoluta*")*. En consecuencia, el encadenamiento que produce la dialéctica al conectar unas determinaciones con otras en un movimiento necesario, no excluye toda contingencia, como sostiene Laclau, sino al contrario, se asienta en una contingencia radical. La propia necesidad es creada por un acto performativo. En esto radica el poder creativo del concepto, su propia retórica especulativa.

En conexión con esto último, no es posible sostener una teleología en el pensamiento hegeliano, es decir, la predeterminación de un fin que ordene el tiempo según una necesidad absoluta. El propio fin es creado a través de un juicio del concepto, por lo tanto, el tiempo se mantiene siempre abierto, en un movimiento ek-stático hacia un futuro impredecible. En este punto Butler (2000c 174) es clara y contundente: "The future that the Hegelian operation opens up has no guarantee of necessary success, but it is a future, an open one, related to the infinity that preoccupies Hegel's non-teleological reflections on time".

Respecto a la idea de totalidad, vimos en el Capítulo Primero que el propio Hegel la denuncia como una *ilusión* de la reflexión (*cf.* LB 85). El agotamiento de lo universal, su consumación, es una aspiración que no puede satisfacerse, ya que el concepto es ek-stático, es el movimiento que difiere de sí mismo y se parte infinitamente, y solo a través de esa continua pérdida se afirma como tal. El concepto es proliferación. En esta cuestión, Butler se apoya en la lectura propuesta por Jean-Luc Nancy en el libro *Hegel: L'Inquiétude du négatif*, según la cual "con Hegel, la filosofía no se propone representar el Todo, ni fundarlo, sino que es la tarea de abrir la totalidad de la relación para sí misma tal como se abre en cada cosa, y como se abre, cada vez, aquí y ahora" (Nancy 2005 34). Esta apertura, el ek-stasis del concepto, hace estallar la idea de totalidad, fragmentándola en multiplicidades.

Por último, la cuestión del humanismo es nuevamente un malentendido que podríamos atribuir al desconocimiento de la obra de Ludwig Feuerbach, un alumno de Hegel que le reprochaba, no obstante, haber *deshumanizado* la filosofía. “Das Wesen der Hegelschen »Logik« das Wesen der Natur und des Menschen ist, aber *ohne Wesen, ohne Natur, ohne Mensch*” (Feuerbach 1997 14) *("La esencia de la «Lógica» de Hegel es la esencia de la naturaleza y del ser humano, pero* sin esencia, sin naturaleza, sin ser humano*")*. De esta manera, Feuerbach pretendía eludir la inevitable muerte del hombre como consecuencia de la famosa frase de Hegel “daβ *Gott gestorben ist*” (PhG 547 *cf*. 572) *("que* Dios ha muerto*")*, frase popularizada luego por Nietzsche, ese alemán que se declaraba hegeliano por ser alemán. En este sentido, tal como sostuvo Hyppolite (el maestro de Foucault) frente a Kojève (*cf.* SD 79), la filosofía hegeliana no es una antropología filosófica ni un humanismo.

Por consiguiente, ninguna de las seis características que comúnmente suelen definir a la dialéctica, corresponde propiamente al pensamiento hegeliano. Pero aún más, debido a que en Hegel la dialéctica no define al método en su conjunto, sino solo a uno de sus momentos, sería preferible hablar de *pensamiento especulativo* para referirse a su filosofía, y correlativamente de *método especulativo*, tal como el propio Hegel lo adjetiva (*cf. Enz.* §238). Sin embargo, Hegel también se refiere a veces al momento especulativo como el “*positiven Seite*” *("*lado positivo*")*, diferente del “abstrakt-negativen Seite des Dialektische” *("lado negativo-abstracto de lo dialéctico”* (LS 41). Solo en este sentido podríamos seguir hablando de dialéctica hegeliana, si más no fuera para incomodar a esos burgueses que se creen comunistas y no dejan de horrorizarse por esa palabrita rechazándola rotundamente o declarando de manera naif la muerte de Hegel.

No obstante, es necesario dejar en claro que dentro de la filosofía hegeliana la dialéctica, en su sentido vulgar, falla y continuamente se la excede, y son precisamente esos fallos los que la caracterizan y por los que Butler, como hegeliana, perversamente hegeliana, se muestra interesada. La dialéctica de Hegel es así lo que Butler llama una “failed dialectics” (UG 198). Según Mikko Tuhkanen (*cf*. 2009 1), tal dialéctica ya se encuentra prefigurada en la “dialectics unmoored” que Butler atribuía a Foucault en el último capítulo de SD (217). Desde esta otra perspectiva, tal como ya fundamentamos en la Primera Parte, la dialéctica hegeliana es también una dialéctica sin amarras. Si tuviéramos ahora que definirla, podríamos decir, a partir de la refutación de las seis características de la dialéctica vulgar, que *la dialéctica hegeliana es el pensamiento de la diferencia que afirma la contingencia radical y el juego libre de las multiplicidades o proliferaciones, un pensamiento que en su movimiento ek-stático rompe con toda destinación teleológica y hace estallar la idea de totalidad, y en*

donde tanto Dios como el Hombre han muerto. En este sentido, tal como afirmara Jean-Luc Nancy (2005 9), “Hegel es el pensador que inaugura el mundo contemporáneo”.

Determinado ya el significado de la dialéctica en Hegel desde una perspectiva butleriana, la cuestión ahora es si en DK la dialéctica también funciona a partir de sus fallos y es, por tanto, una dialéctica fallida o sin amarras como la de Hegel. ¿Es Marx un pensador de las multiplicidades, un teórico de la proliferación, como su maestro Hegel? ¿No queda atrapado el método dialéctico de DK en los dualismos que combate, haciendo pasar un opuesto en su otro, pero sin que ese movimiento, que tiene su expresión máxima en la contradicción, logre rebasar su propio binarismo? ¿Hay una teleología en DK? La sucesión de formas económicas, ¿sigue un orden necesario que excluye toda contingencia? ¿Es la categoría de totalidad, como asegura Lukács, lo esencial del método de Marx? ¿Cómo funciona tal categoría en la teoría del valor?

En los dos Capítulos que siguen, nos ocuparemos de responder estas preguntas tomando como asunto la teoría del valor que reconstruimos en la Segunda Parte. Nuestra finalidad es destacar los aportes más valiosos de Marx, mostrando a la vez las limitaciones de su pensamiento. Se trata, por tanto, de evaluar críticamente el tomo 1 de DK, y principalmente su primera sección, desde una perspectiva butleriana.

Toda evaluación instaura un *criterio* o una serie de criterios desde los cuales se valora positiva o negativamente. Nuestro criterio son las seis características que comúnmente definen a la dialéctica y que más arriba puntualizamos. Si Marx quedó atrapado en alguna de ellas juzgamos negativamente su obra. Si, en cambio, en algún aspecto logra liberarse de alguna de las seis características, acercándose así a la auténtica dialéctica hegeliana, evaluamos tal aspecto de manera positiva. Este criterio se ajusta, por una parte, a DK, ya que el propio Marx vincula el método de dicha obra con la dialéctica hegeliana. Por otra parte, es un criterio butleriano, porque la dialéctica hegeliana a la que nos referimos ya está reinterpretada desde Butler como un dialéctica fallida o sin amarras.

La evaluación también se puede formular, en sentido hegeliano, como un juicio apodíctico que dice: ‘el método dialéctico de DK, por su disposición así y asá, es *excelente*’. Mediante tal juicio se evalúa la tensión entre la singularidad de la obra y su deber ser hegeliano. La disposición así y asá son los distintos aspectos que permiten afirmar la excelencia de la dialéctica de Marx. Mientras más se abra tal dialéctica al juego de las multiplicidades rompiendo el esquema binario de la contradicción, afirme la contingencia absoluta, rechace la teleología, vaya más allá de lo humano, demasiado humano, impida el cierre de la totalidad y haga de cualquier resolución una pérdida y proliferación, entonces más

hegeliana se vuelve y, por tanto, mejor es. De lo contrario, reproduce la dialéctica vulgar que, en gran medida, es invención del marxismo aburguesado. Al contrario, con la posible lectura butleriana de la WdL, intentamos recuperar los aspectos más valiosos de la dialéctica de DK.

Para realizar esta tarea nos centraremos en ciertos problemas de la teoría del valor que afectan a todo DK. En el Capítulo Sexto abordaremos nuevamente el problema del comienzo. Si bien Marx dejó muy bien documentado que el comienzo para una crítica de la economía política es el análisis de la mercancía, distintos intérpretes se han preguntado cómo estableció Marx tal comienzo. En sus argumentaciones se revelan ciertos prejuicios de la dialéctica que tendremos que examinar. Por otra parte, otros intérpretes han propuesto que para comprender DK hay que considerar como punto de partida a la riqueza, en vez de la mercancía. Intentaremos dirimir estas disputas a partir de la reconstrucción de la teoría del valor que realizamos en la Segunda Parte. Otro aspecto importante a considerar, es la función de la contradicción en el tomo 1 de DK. Sin duda, Marx se vale de tal categoría para explicar las distintas formas económicas, pero ¿en qué sentido se la utiliza? ¿Qué relevancia tiene para la crítica a la economía política? Esta cuestión es crucial para determinar si la dialéctica de DK permite elaborar una teoría de la proliferación, tal como expusimos en la Primera Parte respecto a la dialéctica fallida, sin amarras, de Hegel.

En el Capítulo Séptimo, el último, nos ocuparemos de otra categoría aparentemente esencial dentro del marxismo como es la de *materialismo*. Suele hacerse uso de la misma para distinguir el pensamiento de Marx del supuesto *idealismo* de Hegel. En este sentido, los marxistas ortodoxos no estarían de acuerdo con nuestro criterio para juzgar la obra de Marx ya que su método dialéctico, tal como se afirma en el Epílogo a DK_2, es el inverso al de Hegel, por tanto, todo lo que lo aproximara a la dialéctica hegeliana debería evaluarse negativamente. Ahora bien, ¿qué sentido tiene tal inversión de la dialéctica? Se han generado innumerables debates para aclarar esa operación bastante enigmática, en los cuales vuelven a reproducirse aquellas características de la dialéctica que se atribuyen gratuitamente a la filosofía hegeliana. Daremos nuestra interpretación al respecto mediante una lectura crítica de los últimos párrafos del Epílogo, desde una perspectiva butleriana. De esta manera, se pone en disputa la obra de madurez de Marx.

Capítulo Sexto.
La problematicidad de El capital

Recién señalábamos que, desde el punto de vista hegeliano, la evaluación crítica del tomo 1 de DK puede formularse como un juicio apodíctico. Esto implica considerar previamente la problematicidad del asunto, su irreductible contingencia. Tal como sostiene Butler respecto al género (*cf.* GT xxvii), esta problematicidad (*trouble*) de DK es inherente a la propia exposición de las formas económicas. Por ello, su enjuiciamiento apodíctico es un acto performativo que reconvierte ciertos aspectos en las disposiciones así y asá que hacen que la dialéctica de DK sea correcta, buena, excelente.

A continuación recorreremos ciertos aspectos de la teoría del valor desde los cuales poder evaluar el pensamiento de Marx, según el criterio que establecimos: las seis características de la dialéctica en su sentido vulgar. Comenzaremos planteando una cuestión aparentemente preliminar sobre la organización general del proyecto de Marx (6.1). Luego abordaremos los debates en torno al comienzo de DK (6.2), para finalizar con algunas reflexiones sobre el uso y la función de la contradicción en la teoría del valor (6.3).

6.1. Dar vuelta sobre una idea

Es un hecho que el gran proyecto del último Marx de realizar una crítica a la economía política carece de una introducción en sentido propio, es decir, de un texto en el que se plantee claramente la idea de conjunto y su desarrollo, se sinteticen las problemáticas a tratar y los medios para resolverlas, así como también se justifique el punto de vista desde el cual debe considerarse el contenido a exponer. Lo que nos deja Marx al respecto son sólo bocetos o indicaciones, que por lo general se encuentran en cartas y manuscritos personales, y que sólo trazan vagamente algunos lineamientos o se limitan a nombrar las partes de un provisorio plan futuro. A pesar de que Marx se propuso examinar “System der bürgerlichen Oekonomie” (ZKr 99) *("sistema de la economía burguesa")*, nunca escribió una introducción *sistemática* al mismo.

La introducción de 1857 incluida en los *Grundrisse*, a la cual Althusser (*cf.* 1967 96), entre otros, daba una importancia desmesurada, es previa a las cuatro redacciones de DK, y probablemente sea también anterior a la lectura de la WdL. Es por ello que no pasa de ser un esbozo preliminar que no considera todavía la *dialéctica* inmanente a las formas económicas

que Marx descubrirá al poner en marcha su proyecto. Por otra parte, como ya hemos explicado en la Introducción, Marx publicó una porción muy pequeña de todo su gigantesco plan, con lo cual es difícil que haya tenido previamente una idea clara del mismo. Ahora bien, ¿es necesaria esa idea previa para desarrollar una crítica a la economía política? ¿Desde que posicionamiento teórico se exige una introducción sistemática al proyecto de Marx?

Para comprender esta problemática en toda su profundidad, son muy útiles las reflexiones de Kant acerca de la fundación de una nueva ciencia.

> Niemand versucht es, eine Wissenschaft zu Stande zu bringen, ohne daß ihm eine Idee zum Grunde liege. Allein, in der Ausarbeitung derselben entspricht das Schema, ja sogar die Definition, die er gleich zu Anfange von seiner Wissenschaft gibt, sehr selten seiner Idee; denn diese liegt, wie ein Keim, in der Vernunft, in welchem alle Teile, noch sehr eingewickelt und kaum der mikroskopischen Beobachtung kennbar, verborgen liegen. Um deswillen muß man Wissenschaften, weil sie doch alle aus dem Gesichtspunkte eines gewissen allgemeinen Interesse ausgedacht werden, nicht nach der Beschreibung, die der Urheber derselben davon gibt, sondern nach der Idee, welche man aus der natürlichen Einheit der Teile, die er zusammengebracht hat, in der Vernunft selbst gegründet findet, erklären und bestimmen. Denn da wird sich finden, daß der Urheber und oft noch seine spätesten Nachfolger um eine Idee herumirren, die sie sich selbst nicht haben deutlich machen und daher den eigentümlichen Inhalt, die Artikulation (systematische Einheit) und Grenzen der Wissenschaft nicht bestimmen können. (KrV B862)[i]

¿No expresan estas palabras de una manera concisa y clara la dificultad de Marx para llevar a cabo su proyecto científico? ¿Hasta qué punto se ajustan acertadamente a sus obras de madurez y describen la repercusión de ellas en el marxismo posterior? ¿No dan vueltas, incluso los más tardíos seguidores de Marx, en torno a una idea que no pueden clarificar para sí mismos? Esta cuestión tiene importantísimas consecuencias para la interpretación del último Marx y el modo de abordar su obra. Planteada en los términos de la dialéctica vulgar, la cuestión es: ¿hay que situarse en *el punto de vista de la totalidad* para comprender el proyecto del último Marx? ¿Se trata de un todo cerrado o concluible según una idea predeterminada y definida, la cual actúa de manera *teleológica* ordenando la secuencia de la exposición? ¿O más bien se trata de los primeros pasos en un proyecto abierto y siempre inconcluso?

---

i *"Nadie intenta instaurar una ciencia sin basarse en una idea. Solo que en la elaboración de la misma muy raramente el esquema, e incluso la definición que él da de su ciencia al comienzo, corresponden a su idea; porque ésta reside, como un germen, en la razón, cuyas partes todas están todavía ocultas y muy poco desarrolladas, y apenas son cognoscibles para la observación microscópica. Por eso, como todas las ciencias son concebidas desde el punto de vista de cierto interés universal, no se debe explicarlas ni determinarlas según la descripción de ellas que su autor ofrece, sino según la idea que uno, a partir de la unidad natural de las partes que él ha recolectado, encuentra fundada en la razón misma. Porque entonces se encontrará que el autor, y a menudo también sus más tardíos seguidores, dan vueltas sobre una idea que no han hecho distinta para sí mismos; y que por consiguiente no pueden determinar el contenido propio, la articulación (unidad sistemática) y los límites de la ciencia."*

Ciertamente, no puede negarse que en muchos aspectos Marx muestra una lúcida visión de la idea directriz de su proyecto, aunque, por otro lado, tampoco llegó a elaborarla con toda claridad, dejando inacabado su proyecto. Podemos comprobar esta ambivalencia mediante los textos que Marx destinó a la publicación. Comencemos con el Prólogo al tomo 1 de DK. La primera oración dice:

> Das Werk, dessen ersten Band ich dem Publikum übergebe, bildet die Fortsetzung meiner 1859 veröffentlichten Schrift: »Zur Kritik der politischen Oekonomie«. Die lange Pause zwischen Anfang und Fortsetzung ist einer langjährigen Krankheit geschuldet, die meine Arbeit wieder und wieder unterbrach. (DK_2 65)[i]

También al comenzar el primer capítulo del tomo 1 de DK (en ambas ediciones) se remite en nota al pie a ZKr. Este inicio de la obra podría parecer un poco desconcertante, no sólo por la enfermedad de Marx, sino también porque el tomo 1 de DK no sería una obra autosuficiente, sino que está en dependencia, al menos en parte, de otra obra anterior, por lo que no sería propiamente hablando el tomo 1. Por otro lado, pareciera que sólo por razones *externas* se ha interrumpido el trabajo de una a la otra.

Dirijámonos entonces a la obra de 1859. Ella carece también de una introducción en sentido estricto, y en su lugar nos encontramos con un nuevo Prólogo. Al inicio del mismo Marx presenta su ambicioso proyecto.

> Ich betrachte das System der bürgerlichen Oekonomie in dieser Reihenfolge: *Kapital*, *Grundeigenthum*, *Lohnarbeit*; *Staat*, *auswärtiger Handel*, *Weltmarkt*. Unter den drei ersten Rubriken untersuche ich die ökonomischen Lebensbedingungen der drei großen Klassen, worin die moderne bürgerliche Gesellschaft zerfällt; der Zusammenhang der drei andern Rubriken springt in die Augen. (ZKr 99)[ii]

Se ha discutido si este plan de 1859 se mantiene a lo largo de los años hasta el final de la vida de Marx. Sin duda hay modificaciones en el transcurso, Rosdolsky (2004 36) por ejemplo ha identificado hasta 14 versiones. Pero según Dussel (1990 18) el plan en seis partes es el definitivo, y sostiene esto expresamente “en contra de Rosdolsky”. Este orden del proyecto de Marx (aún cuando se hubiese transformado) no es arbitrario, responde, como diría Kant, a la idea de una ciencia. Las tres primeras partes conciernen a las tres clases sociales: capitalistas, terratenientes y asalariados (obreros o trabajadores). Por eso se trata en ellas del capital, la propiedad y el salario. Las tres restantes desarrollan los aspectos más concretos de la organización social y mundial.

---

i *"La obra cuyo primer tomo entrego al público constituye la continuación de mi escrito publicado en 1859: «Zur Kritik der politischen Ökonomie». La larga pausa entre comienzo y continuación es culpa de una enfermedad de largos años que interrumpió mi trabajo una y otra vez."*

ii *"Examino el sistema de la economía burguesa en la siguiente sucesión: capital, propiedad de la tierra, trabajo asalariado; Estado, comercio exterior, mercado mundial. Bajo las tres primeras rúbricas estudio las condiciones económicas de vida de las tres grandes clases en las cuales se divide la moderna sociedad burguesa; la conexión de las otras tres rúbricas salta a la vista."*

Acerca de la última parte, el mercado mundial, en los *Grundrisse* (151-2) Marx decía que en tal mercado "die Production als Totalität gesezt ist und ebenso jedes ihrer Momente; worin aber zugleich alle Widersprüche zum Process kommen. Der Weltmarkt bildet dann wieder ebenso die Voraussetzung des Ganzen und seinen Träger" *("la producción está asentada como totalidad y en igual medida en cada momento suyo, pero al mismo tiempo todas las contradicciones ocurren en proceso. Luego, el mercado mundial configura nuevamente en igual medida la presuposición del todo y su soporte")*. Evidentemente Marx recurre en este punto a la idea de totalidad y de contradicción, que son dos figuras propias de la dialéctica en sentido vulgar. Sin embargo, la cuestión es determinar la función de tales categorías. ¿Se trata de una totalidad abierta como en la dialéctica hegeliana?

Lo último en exponer, el mercado mundial, es también lo primero, la base o presupuesto. En este sentido se forma un círculo donde, como sostiene Hegel, "Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird" (LS 60) *("lo esencial es propiamente, no que un puro inmediato sea el comienzo, sino que el todo es una circulación dentro de sí mismo, en la cual lo primero se convierte también en lo último y lo último también en lo primero")*. Pero desde la lectura de Butler, este círculo hegeliano es lo suficientemente *tortuoso* como para romper la propia idea de totalidad, y junto a ella la de teleología. "The inversión of «beginning» and «ending» in the text, confounding usual notions of teleological development" (PPE xxiii, nota 14). ¿Podríamos interpretar de la misma manera el proyecto de Marx y evaluar entonces positivamente su dialéctica?

No obstante, no hay que olvidar que los *Grundrisse* son solo manuscritos, la primera redacción de DK, y no un texto destinado a su publicación. Quizás en ese temprano borrador Marx todavía adscribía a cierta noción de dialéctica que ya estaba circulando en su época, y solo con los años logra comprender más profundamente el pensamiento de su maestro Hegel. En este sentido, tal como señalamos en el Capítulo Tercero, quizás Negri (2001 53) tenga razón cuando señala que al pasar de los *Grundrisse* a la edición publicada del tomo 1 de DK, Marx se hace *más hegeliano*. Desde la perspectiva butleriana, esto significa que se libera de la dialéctica en sentido vulgar y avanza hacia una dialéctica fallida, sin amarras.

Retomemos el Prólogo de ZKr. Luego de presentar la división general del proyecto, Marx explica a partir del mismo el contenido de la obra publicada.

> Die erste Abtheilung des ersten Buchs, das vom Kapital handelt, besteht aus folgenden Kapiteln: 1) die Waare; 2) das Geld oder die einfache Cirkulation; 3) das Kapital im Allgemeinen. Die zwei ersten Kapitel bilden den Inhalt des vorliegenden Heftes. Das

> Gesammtmaterial liegt vor mir in Form von Monographien, die in weit aus einander liegenden Perioden zu eigner Selbstverständigung, nicht für den Druck niedergeschrieben wurden, und deren zusammenhängende Verarbeitung nach dem angegebenen Plan von äußern Umständen abhängen wird. (ZKr 99)[i]

Otra vez nos encontramos con una aparente decepción. Luego de presentar el plan en su conjunto, Marx pasa a describir las partes en que se divide *no* el primer libro sobre el capital, sino sólo el primer apartado o división del mismo, sin informarnos cuáles son las demás partes que lo componen. Pero lo que sorprende aún más es que ZKr ni siquiera llega a desarrollar todo el contenido de este primerísimo apartado, sino únicamente sus dos capítulos iniciales. Ciertamente el contenido de esos dos capítulos quedará resumido en la primera sección de DK_2. Pero esta última obra tampoco es la primera parte completa del proyecto general (la que se ocupa de la clase capitalista en su conjunto), sino sólo al primero de tres tomos (o cuatro libros) de esa primera parte. Por lo tanto, hay una enorme diferencia entre el plan de todo el sistema de la economía burguesa y lo que efectivamente se publica en 1859 (sólo dos capítulos del primer apartado del primer libro de la primera parte). ¿Podemos asegurar, no obstante, que Marx se encontraba ya en posesión de la idea de conjunto, pudiendo determinar ya el contenido propio, la articulación (unidad sistemática) y los límites de esta nueva ciencia? ¿Se sitúa Marx en el punto de vista de la totalidad? ¿Tiene la exposición una ordenación teleológica?

El contraste entre el proyecto esbozado y la parte del mismo publicada no desmerece para nada los esfuerzos de Marx, sino que, al contrario, alientan a estudiar sus trabajos y sobre todo a *continuarlos*. En la historia de occidente muchas obras han repercutido e influenciado precisamente por su carácter provisorio y programático, como puedan ser, para dar ejemplos reconocidos, los catorce libros de la *Metafísica* de Aristóteles o, en el siglo pasado, *Sein und Zeit* de Martin Heidegger.

Sin embargo, la recepción más inmediata de Marx percibió esta precariedad de sus escritos como algo que debía ser *corregido* y *ocultado* bajo la urgencia de presentar una obra acabada, ya lista para ilustrar al proletariado y hacer la revolución social. Al contrario, desde la realidad latinoamericana, Dussel rescata el proyecto de Marx reconociendo toda su precariedad y su carácter de esbozo, para poder continuar desarrollándolo de una manera abierta y libre. Por eso podemos afirmar con él que la publicación del tomo 1 de DK, aunque es una parte muy pequeña en comparación con todo el plan que se proponía Marx, “no fue un

---

i *"El primer apartado del primer libro, que trata del capital, se compone de los siguientes capítulos: 1. la mercancía; 2. el dinero o la circulación simple; 3. el capital en general. Los dos primeros capítulos configuran el contenido del presente volumen. Tengo ante mí el material total en forma de monografías que fueron redactadas en períodos muy espaciados para mi propia autocomprensión, no para la imprenta, y cuya elaboración conexa, según el plan indicado dependerá de circunstancias externas."*

fracaso: fue un triunfal inicio" (Dussel 1990 12). Al comenzar el comentario de DK_1 Dussel (134) deja también estas alentadoras palabras:

> Mi tarea no ha pretendido ser sobre todo teórica, sino también práctica, política. Era necesario desbloquear a Marx; descubrirlo de nuevo; dejarlo «abierto» a prolongaciones no dogmáticas, adecuadas a nuestra realidad latinoamericana. Estoy sumamente feliz de aportar a nuestro continente intelectual la panorámica de este *nuevo Marx*, [...]. No deja de ser interesante que haya sido América Latina la primera en «digerir» un Marx ante el cual los «posmarxismos» *de moda* son simplemente atrasados, superados: son «posmarxistas» de un Marx althusseriano, staliniano, etcétera, pero con una posición de ignorancia respecto a este «nuevo» Marx histórico (¡real!). Éste es el Marx del futuro, al que esperamos cultive la nueva generación teórica latinoamericana.

Con nuestra investigación nos unimos fervientemente a tan necesaria tarea. Pero a diferencia de Dussel, desde una perspectiva butleriana ese nuevo Marx se halla mucho más próximo a Hegel de lo que muchos estarían dispuesto a reconocer. La cuestión entonces es ¿cómo interpretar según la dialéctica hegeliana la precariedad del proyecto de Marx? La realización del sistema de la economía burguesa, ¿depende solamente, como parece asegurar Marx, de las favorables circunstancias *externas*, o más bien, la totalidad del mismo alberga en su *interior* una imposibilidad estructural de completarse, de cerrarse, imposibilidad que la hace finalmente estallar la idea de totalidad?

En su lectura de la PhG, Butler insiste en que la temporalidad del concepto hegeliano, que no es teleológica sino ek-stática, impide un cierre absoluto o definitivo, lo cual vuelve contingente también la supuesta y controvertida tesis del fin de la historia. "The openness of the *Phenomenology's* narrative suggests the impossibility of metaphysical closure within experience. Hegel reiterates this claim in various ways in the *Logic*, in the *Philosophy of History*, and in various sections of *The History of Philosophy*" (SD 10). En este sentido, los estudios butlerianos, como el de Elvira Burgos Díaz (2008), para los cuales Butler no adhiere a la "dialéctica hegeliana" porque conduce a una síntesis final y definitiva olvidan que, según Butler, la filosofía de Hegel se caracteriza por su apertura infinita hacia lo otro. En este sentido, para Butler, Hegel es "the modern source of the understanding of Otherness" (UG 240).

La edición de obras de Hegel dan testimonio de esto. Hegel publicó cuatro grandes obras, de las cuales solo las dos primeras, la PhG y la WdL, presentan de manera desarrollada partes del sistema. Pero tal sistema nunca sale a la luz. En el Prólogo de 1812 a la WdL Hegel prometía que luego de la publicación de esa obra completa, continuaría con la de la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, lo que allí llamaba "die beiden realen Wissenschaften der Philosophie" (LS 8) *("las dos ciencias reales de la filosofía").* De esa manera el "System der Wissenschaft" (*ídem*) *("sistema de la ciencia")* estaría completo. Pero

la promesa nunca se cumple. En su lugar, Hegel entrega la *Enz.* en tres ediciones (1817, 1827 y 1830), y en 1821 los GLR. Pero en ambos casos se trata de un manual o compendio (*Grundrisse*), que sirve de guía para los alumnos en sus clases de Berlín. Son los *Grundrisse* de Hegel.

Solo después de la muerte de Hegel, acaecida en 1831, sus discípulos fundaron la *Verein von Freunden des Verewigten ("Asociación de amigos del Inmortalizado")* para editar también los apuntes de clases y así presentar un sistema acabado y definitivo. Como aclara Duque (1999 84) "a pesar de los innegables méritos y denodados esfuerzos de los editores, lo que lograron fue más bien *rigidificar* el flujo continuo de las lecciones, cursos, manuscritos y notas del maestro". La herencia de un Hegel cerrado, que resuelve todos los conflictos en una síntesis final, no proviene de sus textos, sino de la enorme influencia de sus discípulos más ortodoxos.

Algo similar sucede con Marx y la tradición posterior del marxismo que cristalizó sus posiciones convirtiéndolas en un dogma, y a DK en la biblia del proletariado. Pero si hacemos a un lado esta idolatrización de la figura monolítica de Marx, figura todavía más portentosa en su rigidez que la de Hegel, entonces nos topamos con la precariedad constitutiva del sistema. En otras palabras, no sólo Marx padecía de enfermedades que lo aquejaban y le impedían una dedicación ininterrumpida a su proyecto, sino que el propio sistema que deseaba presentar, *como cualquier sistema*, está enfermo, sufre de un malestar congénito y crónico que manifiestan, como decía Adorno (1966 31), "Male eines a priori bedingten […] Mißlingens" *("marcas de […] un fracaso condicionado a priori")*. Pero este fracaso constitutivo, aunque impide el acabamiento del sistema, es a la vez el motor que incita a construirlo; ésta es *la voluntad paradójica de sistema* que recorre la historia de la filosofía y que llega hasta el propio Marx.

Desde estas consideraciones, pareciera que la crítica a la economía política funciona dentro el proyecto de Marx de manera similar a la dialéctica hegeliana reinterpretada por Butler, es decir, como una totalidad *abierta* y según una temporalidad que no es teleológica sino ex-stática. No obstante, tenemos que examinar todavía otras cuestiones que recorren DK, para que nuestra evaluación esté mejor justificada.

6.2. El problema del comienzo

6.2.1. Punto de partida y totalidad

En el Prólogo al tomo 1 de DK Marx afirma: "Aller Anfang ist schwer, gilt in jeder Wissenschaft. Das Verständniß des ersten Kapitels, namentlich des Abschnitts, der die

Analyse der Waare enthält, wird daher die meiste Schwierigkeit machen" (DK_2 65) *("Que todo comienzo es difícil, vale para cualquier ciencia. Por consiguiente, la comprensión del primer capítulo, en especial de la sección que contiene el análisis de la mercancía, provocará la mayor dificultad")*. Casi cinco años después, en la carta al editor de la edición francesa del tomo 1 de DK, incluida en la misma edición a modo de prólogo, dice Marx: "La méthode d'analyse que j'ai employée et qui n'avait pas encore été appliquée aux sujets économiques, rend assez ardue la lecture des premiers chapitres" (MEGA II/7 9) *("El método de análisis que empleé y que aún no se había aplicado a los asuntos económicos, dificulta bastante la lectura de los primeros capítulos")*. ¿A qué se debe esta conexión entre el método y la dificultad del comienzo?

Constituye un lugar común afirmar que Marx comienza la exposición de DK (en ambas ediciones) a partir de la mercancía como la "Elementarform" (DK_2 69) *("forma elemental")* de la riqueza de la sociedad. Lo mismo ocurre en el primer capítulo de ZKr, la mercancía es la "elementarisches Dasein" (ZKr 107) *("existencia elemental")* de la riqueza burguesa. En la Segunda Parte analizamos en detalle los dos factores de la mercancía, el valor de uso y el valor, luego las cuatro formas de valor, las cuales dan origen al dinero, y por último la circulación simple. Según afirma Marx en el Prólogo al tomo 1 de DK, durante más de dos mil años ninguna inteligencia humana ha logrado descifrar el secreto oculto en el dinero, lo que no había ocurrido, en cambio, para otras formas que son mucho más complejas y ricas en contenido. Esto se debe, sugiere Marx, a que "der ausgebildete Körper leichter zu studiren ist als die Körperzelle" (DK_2 66) *("el cuerpo conformado es más fácil de estudiar que las células corporales")*.

Esta metáfora biológica parece brindar la clave para responder a la cuestión acerca de la relación entre el método y el comienzo. Aunque sea más fácil estudiar el cuerpo en su plena formación, para que su conocimiento constituya una ciencia el camino de la exposición debe partir de la célula, es decir, del elemento *más simple*, y de allí reconstruir el cuerpo completo. Pero este cuerpo no es un mero agregado o amontonamiento de células, sino una interconexión dinámica entre las mismas. Nuevamente nos encontramos con la idea de totalidad en conexión con el punto de partida. La dificultad radica entonces en hallar el verdadero elemento de una ciencia, es decir, continuando con la metáfora, la célula de aquello que se investiga. El comienzo debe ser tal que contenga en sí mismo la potencia para su despliegue, así como una célula contiene el principio de su desarrollo en tejidos, órganos, etc. Es en este punto que Marx introduce la *fuerza de abstracción (Abstraktionskraft)*. Continúa diciendo:

> Bei der Analyse der ökonomischen Formen kann außerdem weder das Mikroskop dienen, noch chemische Reagentien. Die Abstraktionskraft muß beide ersetzen. Für die bürgerliche Gesellschaft ist aber die Waarenform des Arbeitsprodukts oder die Werthform der Waare die ökonomische Zellenform. Dem Ungebildeten scheint sich ihre Analyse in bloßen Spitzfindigkeiten herumzutreiben. Es handelt sich dabei in der That um Spitzfindigkeiten, aber nur so wie es sich in der mikrologisehen Anatomie darum handelt. (66)[i]

Según los momentos del método hegeliano que analizamos en el Capítulo Segundo, podríamos interpretar que esta fuerza de abstracción es la misma que configura el primer momento, precisamente el abstracto o propio del entendimiento, por el cual se fijan las determinaciones del pensar. Hegel comienza precisamente por estas abstracciones, y la dialéctica que ellas contienen dentro de sí es lo que permite avanzar hacia lo concreto. De modo semejante, se comprender que Marx comience DK por lo que constituye su célula más simple: la forma mercantil. Pero ella es un resultado de la fuerza de abstracción, así como la célula biológica es un resultado de la observación microscópica. Marx aísla la mercancía y la estudia en sí misma para explicar a partir de su desarrollo el funcionamiento orgánico de la sociedad burguesa.

Al ocuparse del conocimiento sintético, en la última sección de la WdL, Hegel sostiene: “allenthalben muß das Abstrakte den Anfang und das Element ausmachen, in welchem und von welchem aus sich die Besonderheiten und die reichen Gestalten des Konkreten ausbreiten” (LB 260) *("por todos lados lo abstracto tiene que constituir el comienzo y el elemento, en donde y desde donde se expanden las particularidades y las ricas configuraciones de lo concreto")*. Hegel da algunos ejemplos que pueden servir para comprender el comienzo de DK. En la *geometría*, dice, no se comienza por las figuras espaciales concretas, sino por el punto y la línea, y de allí se construyen las distintas figuras geométricas, y en primer lugar, las figuras planas. De éstas, a su vez, no se comienza por cualquier polígono, sino por el que tiene menos lados, es decir, el triángulo, ya que es el más simple (*cf.* 258-9). De hecho, la primera proposición del primer libro de los *Elementos* de Euclides (*cf.* 2015 15) es la construcción de un triángulo equilátero.

También en el *aprendizaje de la lectura*, dice Hegel, cuando se realiza de modo racional, no se comienza por las palabras enteras, ni siquiera por las sílabas, sino por las letras y los tonos abstractos, ya que constituyen los *elementos* de las palabras (*cf.* LB 258). Retomando la metáfora biológica de Marx, el punto y las letras serían, respectivamente, la

i *"Además, en el análisis de las formas económicas no podemos servirnos del microscopio, ni de reactivos químicos. La fuerza de abstracción debe sustituir a ambos. Para la sociedad burguesa la forma mercantil del producto del trabajo, o la forma de valor de la mercancía, es la forma celular económica. Su análisis le parece, a quien carece de formación cultural, un deambular en meras sutilezas. De hecho, se trata por cierto de sutilezas, pero solo tal como las que trata la anatomía microscópica."*

célula de la geometría y la lectura. O, inversamente, la mercancía es el *punto* desde el cual se trazan las diversas figuras de la sociedad burguesa, es la *letra* que permite descifrar entre líneas los procesos económicos ocultos. En la propia WdL, esta célula es el ser puro o, más bien, en cuanto el ser traspasa inmediatamente a la nada y la nada al ser, Hegel considera que el *elemento* lo constituye el *devenir* en cuanto unidad de ser y nada (*cf.* LS 75).

Ahora bien, la cuestión es nuevamente, si para determinar este elemento que da inicio a la exposición científica, se requiere de la idea de totalidad, tal como funciona en la dialéctica vulgar, es decir, como una totalidad cerrada, una interconexión de elementos necesarios que excluyen toda contingencia. En el caso de Hegel, en cuanto tal elemento constituye el concepto, no hay ningún cierre de la totalidad, ya que según Butler la temporalidad del mismo es ek-stática, de manera que el desarrollo del mismo dentro de una ciencia constituye un movimiento proliferante que continuamente abre la totalidad, la fragmenta en una multiplicidad de objetos. Pero ¿qué ocurre con DK?

Según Karel Kosík, por ejemplo, Marx debe poseer previamente una *visión de conjunto* de la sociedad burguesa que le permita, a través de la fuerza de abstracción, determinar a la mercancía como su célula embrionaria. Esto significa que de alguna manera Marx debe poseer ya la *idea* de su proyecto, aún si fuera todavía precaria y confusa. Esto nos retrotrae a la discusión del apartado anterior. Según Kosík es la vinculación entre el todo y su elemento formativo donde se encuentra la clave para determinar a la mercancía como punto de partida. Según sus palabras:

> La idea de que la mercancía es la forma económica elemental del capitalismo únicamente puede convertirse en punto *de partida* del planteamiento científico en el caso de que todo el desarrollo de la exposición *demuestre* la legitimidad y la necesidad de ese punto de partida. Para que Marx pudiese *partir* de la mercancía, como totalidad de las determinaciones abstractas y no desarrolladas del capitalismo, debía conocer *ya* el capitalismo como totalidad de determinaciones desarrolladas. La mercancía podía ser el punto de partida de la exposición científica porque ya se conocía el capitalismo en su conjunto. Desde el punto de vista metodológico esto significa el descubrimiento de una conexión dialéctica entre un elemento y la totalidad, entre un embrión no desarrollado y el sistema desarrollado y en funciones. (Kosík 1967 184)

Evidentemente, la argumentación de Kosík coloca hace de la dialéctica de DK una dialéctica cerrada, amarrada a la idea de totalidad. Para fijar el punto de partida de una ciencia, Kosík exige el *conocimiento* previo de la totalidad. Se comprueba cómo el marxismo, en sus distintas vertientes, es quién ha vulgarizado la dialéctica al punto de que ya no es posible reconocer en ella más que la caricatura de Hegel.

Ciertamente, la “conexión dialéctica” de la que habla Kosík es lo que el propio Hegel reclama para un tratado sobre algún asunto específico que pretenda ser *científico*. “Das

Dialektische macht daher die bewegende Seele des wissenschaftliehen Fortgehens aus und ist das Prinzip, wodurch allein *immanenter Zusammenhang und Notwendigkeit* in den Inhalt der Wissenschaft kommt" (*Enz.* §81, nota) *("Lo dialéctico constituye, por consiguiente, el alma móvil del avanzar científico y es el principio, únicamente a través del cual le adviene al contenido de la ciencia* conexión inmanente y necesidad*").* Ahora bien, esta necesidad tiene en Hegel el significado de ser algo producido por el poder libre del concepto, por ello se trata de una necesidad que surge sobre el fondo de una *irreductible* contingencia. En consecuencia, la conexión inmanente no configura una totalidad cerrada, sino que es un movimiento ek-stático en continua pérdida y proliferación. ¿Podríamos encontrar un razonamiento análogo en Marx?

En una conocida carta dirigida a Engels y fechada el 31 de Julio de 1862, Marx compara sus escritos con una obra de arte:

> Das ist der Vorzug meiner Schriften, daβ sie in artistisches Ganzes sind, u. das ist nur erreichbar mit meiner Weise sei nie drucken zu lassen, bevor sie *ganz* vor mir liegen. Mit der Jacob Grimmschen Methode ist dieβ unmöglich u. geht überhaupt besser für Schriften, die kein dialektisch Gegliedertes sind. (MEGA III/13 510)[i]

En la primera mitad del siglo XIX los hermanos Grimm editaron una cantidad de cuentos de la tradición oral alemana, además de elaborar un importante diccionario alemán entre otras investigaciones lingüísticas. Pero este "método de Grimm" al que alude Marx no era más que una recopilación empírica de historias sin ningún nexo necesario entre ellas, las cuales se publicaron juntas sólo por pertenecer a la cultura alemana. Es una gran obra del empirismo, como lo era para Hegel la lógica tradicional. Pero DK no es un mero compilado de formas económicas, sino que sus distintas partes están *articuladas dialécticamente*. Desde una dialéctica fallida o sin amarras, esto implica no solo comenzar por el elemento más simple, sino principalmente que el movimiento desde ese elemento consista en una proliferación inmanente de formas sin un cierre definitivo.

¿Podríamos interpretar ese "todo artístico" (*artistisches Ganzes*) con el que Marx caracteriza a sus obras publicadas como una totalidad abierta? Al analizar el lenguaje de la PhG en el Capítulo Cuarto, vimos que Butler compara las oraciones hegelianas con la lectura de un poema (*cf.* SD 18). En este sentido, Butler aborda el texto de Hegel como una obra de teatro, puntualmente como "comedy of errors" (23) en la cual la conciencia, en cada una de sus figuras, monta un escenario (*stage*) en el cual realiza una *performance* de su búsqueda de

---

i *"Esta es la ventaja de mis escritos, que ellos son un todo artístico, y esto solo puede lograrse como mi costumbre de no dejarlos imprimir antes de tenerlos* completos *delante mío. Con el método de Jacob Grimm esto es imposible y [tal método] va mejor para escritos que no son miembros articulados dialécticamente."*

la verdad y del fracaso de la misma. De esta manera, podemos considerar que para Butler la PhG es también un todo artístico.

De modo similar, también Marx concibe a los diferentes actores de la economía: compradores y vendedores, acreedores y deudores, atesoradores, capitalistas, terratenientes y asalariados, etc., como verdaderos personajes de un drama, "dramatis personae" (DK_2 191), que actúan en diferentes escenarios político-económicos. Desde esta perspectiva, podríamos *salvar a Marx con el Hegel de Butler*, e interpretar que DK es un "todo artístico" similar al de la PhG y, por tanto, se trata de una totalidad abierta y plural. De esta manera, refutamos la argumentación de Kosík, la cual se apoya en una dialéctica vulgar que exige el conocimiento previo del todo para poder dar un simple primer paso en la ciencia. En Hegel, en cambio, los pasos del avanzar científico, en cuanto son a la vez dialécticos, se dan en un horizonte no-teleológico, sobre la base de una contingencia radical y en un movimiento incesante de proliferación y pérdida de sí.

6.2.2. ¿Ciencia de la riqueza?

Las disputas sobre el comienzo de DK se renuevan una y otra vez. Aunque Marx haya dejado en claro desde ZKr hasta las RGW, pasando por las dos ediciones del tomo 1 de DK, que el comienzo es el análisis de la mercancía, siempre se puede ir más atrás y preguntar: ¿cómo estableció Marx que la mercancía es la célula elemental de la sociedad burguesa? La argumentación de Kosík consistía en remitir nada menos que a la totalidad para definir el punto de partida. Pero vimos que esto es imposible desde la perspectiva butleriana. Ahora bien, pretender justificar un comienzo es ya disolverlo como tal, porque la justificación remitiría a otras nociones desde las cuales el comienzo, es decir, lo primero, se mostraría como algo segundo y derivado, por lo que no sería entonces un verdadero comienzo.

Este es el mismo problema que Hegel se ocupó al inicio de la WdL, en el apartado titulado "Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?" (LS 55) *("¿Con qué tiene que ser hecho el comienzo de la ciencia?").* Según Hegel el comienzo no puede ser algo mediado, porque entonces sería ya un segundo que supone algo previo, pero tampoco puede ser algo inmediato, ya que lo que es tal solo se determina por oposición a lo mediato a lo cual niega: in-mediato es lo no mediado. Desde el pensamiento butleriano, habría que decir que la oposición entre lo mediato y lo inmediato forma un *quiasmo*, en donde cada lado presupone el otro, lleva en sí mismo al otro, y traspasa por tanto continuamente a su otro.

> Hier mag daraus nur dies angeführt werden, daß es Nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als

> die Vermittlung, so daß sich diese beiden Bestimmungen als *ungetrennt* und *untrennbar* und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt. (LS 56)[i]

La búsqueda metafísica de un primero absoluto carece, por tanto, de sentido. De esta manera, Hegel *cambia la perspectiva sobre el asunto*. Lo que importa ya no es el punto de partida, sino el *movimiento*, el avanzar desde un punto a otro, el proceso. "Das Wesentliche für die Wissenschaft ist nicht so sehr, daß ein rein Unmittelbares der Anfang sei, sondern daß das Ganze derselben ein Kreislauf in sich selbst ist, worin das Erste auch das Letzte und das Letzte auch das Erste wird" (60) *("lo esencial es propiamente, no que un puro inmediato sea el comienzo, sino que el todo es una circulación dentro de sí mismo, en la cual lo primero se convierte también en lo último y lo último también en lo primero")*. Desde la perspectiva butleriana, este nuevo quiasmo entre lo primero y lo último rompe, por una parte, la linealidad teleológica, pero al mismo tiempo, se trata de una circulación que siempre se renueva, desfasada de sí misma, ek-stática, ya que su movimiento es el concepto el cual, en su singularidad, es tanto retorno como a la vez la pérdida de sí. El concepto es así proliferación, apertura infinita.

En consecuencia, los marxistas podrían haberse ahorrado muchas discusiones de haber comprendido este asunto desde la dialéctica hegeliana. Sin duda que la mercancía no es un comienzo absoluto, una pura inmediatez, pero porque en general no hay tal cosa en el mundo. La mercancía presupone, entonces, otras nociones previas, y estas otras, en una regresión que se tuerce sobre sí formando un círculo en continua expansión y apertura. En este sentido, en el primer párrafo del primer capítulo de DK, el mismo Marx remite a la noción de riqueza (*Reichtum*), heredada de la escuela económica inglesa, para determinar el punto de partida. "Der Reichthum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht, erscheint als eine »ungeheure Waarensammlung«, die einzelne Waare als seine Elementarform. Unsere Untersuchung beginnt daher mit der Analyse der Waare" (DK_2 69) *("La riqueza de las sociedades en las que domina el modo de producción capitalista, aparece como un «monstruoso cúmulo de mercancías», la mercancía singular como su forma elemental. Nuestra investigación inicia, por consiguiente, con el análisis de la mercancía")*.

La expresión "riqueza de las sociedades" alude al famoso libro de Adam Smith, considerado el padre de la economía clásica, cuyo título es, precisamente, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776). Desde esta perspectiva, DK podría considerarse también como una ciencia o investigación acerca de la riqueza. Tal es la opinión,

---

i *"Sobre esto aquí solo se puede dejar indicado que nada hay, ni en el cielo o en la naturaleza o en el espíritu o donde sea, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación, de modo que estas dos determinaciones se muestran como no separadas e inseparables y aquella oposición como algo nulo."*

por ejemplo, de Bolívar Echeverría (1986 50): "El libro *El Capital* pretende ser una explicación «científica» de lo que es la riqueza en las sociedad moderna". Al contrario, para la escuela altusseriana Marx sólo utiliza como pretexto el concepto de riqueza, que pertenecería al plano ideológico, y luego lo abandonaría para abocarse al análisis propiamente científico del modo de producción capitalista. De esta manera, DK no podría considerarse una ciencia de la riqueza, ya que la riqueza es tema de la ideología burguesa.

Según Althusser (*cf.* 2004 171), Marx cambia el objeto de la economía política demostrando a su vez que esta pretendida ciencia, tal como se la define, no tendría ningún derecho a existir. Althusser basa su argumentación en la definición que da André Lalande en su *Dictionnaire philosophique* sobre la economía política:

> «Ciencia que tiene por objeto el conocimiento de los fenómenos, y (si la naturaleza de estos fenómenos lo admite) la determinación de las leyes que conciernen a la distribución de las riquezas, así como a su producción y su consumo, en cuanto estos fenómenos están ligados al de la distribución. Se llaman riquezas, en el sentido técnico de esta palabra, todo lo que es susceptible de utilización». (citado por Althusser 2004 173)

Esta definición pone en primer plano el concepto de *distribución* de la riqueza, de modo que la economía política sólo se ocuparía de la producción y el consumo (esferas que por sí mismas sobrepasarían su objeto de estudio) en cuanto se relacionan con la distribución. Esta definición se ajusta muy bien a la concepción de economía de David Ricardo, el cual consideraba que la determinación de las leyes que regulan la distribución son "el problema principal de la economía política" (Ricardo 1993 5). Sin embargo, para Marx es la *producción* la esfera predominante y la que comprende a las demás. Por ello la riqueza, tal como era considerada en la economía clásica, no puede constituir el objeto de estudio de DK.

Jorge Veraza intenta solucionar el conflicto teórico entre Echeverría y Althusser distinguiendo un concepto empírico, ideológico, de riqueza, el cual Marx rechazaría, de un concepto científico y «marxista», que sería precisamente el que trata DK. "Ciertamente existe la noción empirista de riqueza, pero también existe el concepto científico de riqueza" (Veraza 2007 60). Este segundo concepto estaría indisociablemente unido al de modo de producción como también a la miseria que le es correlativa, por eso debe ser criticado. Por tanto, concluye Veraza, Marx no opta por uno u otro objeto de estudio: o la riqueza o el modo de producción capitalista, sino que reformula el primero a partir del segundo.

Suponiendo esta interpretación, la cual se ajusta más a lo que dice Echeverría, podemos percibir una diferencia entre el primer párrafo del primer capítulo de DK, y el de ZKr. En esa obra Marx comienza diciendo: "Auf den ersten Blick erscheint der bürgerliche Reichthum als eine ungeheure Waarensammlung, die einzelne Waare als sein elementarisches Dasein" (ZKr

107) *("A primera vista la riqueza burguesa aparece como un monstruoso cúmulo de mercancías, la mercancía singular como su existencia elemental")*. La simple expresión "la riqueza burguesa", que parece remitir al concepto ideológico de riqueza, es reemplazado en DK por la expresión más científica: "Der Reichthum der Gesellschaften, in welchen kapitalistische Produktionsweise herrscht" (DK_2 69) *("la riqueza de la sociedad en la que domina el modo de producción capitalista")*.

No obstante, ni Echeverría ni Althusser ni Veraza, se detienen a considerar el carácter *monstruoso* del cúmulo de mercancías, tal como hicimos en la Segunda Parte. Desde la perspectiva que allí elaboramos, la monstruosidad señala ya un aspecto de la propia mercancía, el otro lado de su momento singular, el cual solo gradualmente se convertirá en una determinación formal interviniendo en el contenido expuesto. Por lo tanto, se trate de un concepto ideológico o científico de riqueza, lo fundamental es su modo de aparecer no como simple reunión de mercancías, sino como monstruosidad, la multiplicidad maquínica que caracteriza a la producción capitalista. Ahora bien, esto puede develarse cuando se considera a la mercancía como un concepto en sentido hegeliano. De esta manera, sus dos factores, el valor de uso y el valor, corresponder al momento particular y universal respectivamente, siendo lo singular tanto la unidad de los mismos como, al mismo tiempo, la dispersión o proliferación de la mercancía en multiplicidades. Lo que se logra con esta interpretación es unificar los enigmas del capitalismo en un *elemento* simple, lo cual permite a su vez la exposición científica del mismo, su desarrollo dialéctico y especulativo.

6.2.3. El arcoíris de Holloway

Es sorprende el nivel de confusión que reina dentro del marxismo en torno al problema del comienzo. Sin embargo, es común que el entendimiento se detenga en el punto inicial, más aún si se trata de una obra dialéctica como DK. En cuanto habituado a la fijeza de sus abstracciones, *lo propio del entendimiento es detenerse*. Ya hemos señalado, en cambio, que para Hegel lo esencial no es el comienzo en sí mismo, sino el movimiento, lo que se produce y prolifera desde ese comienzo tan inmediato como mediato.

Desde esta perspectiva hegeliana, que es también la de Butler, cuando se hace depender a la mercancía de la noción de riqueza, se cae en los dualismos del pensamiento abstracto, separando un polo del otro, contraponiéndolos mediante un antagonismo externo. Tal es lo que sucede, por ejemplo, en la interpretación propuesta por John Holloway. De una manera bastante naif, Holloway sostiene que el punto de partida de DK es la riqueza y no la mercancía, porque la riqueza es la primera palabra con la que empieza la primera oración del

primer capítulo de DK. Aunque la segunda oración dice expresamente que el inicio es el análisis de la mercancía, Holloway (2015 59) insiste en que eso "no hace que la mercancía sea el punto de partida del análisis de Marx. La riqueza […] es el punto de partida".

Holloway justifica entonces su interpretación a partir de un sencillo análisis gramatical. "Marx no comienza con la mercancía, sino que incluso antes de mencionarla abre un arcoíris completo de cuestiones de fundamental importancia política y teórica" (53-4). Realmente es difícil considerar a las monstruosidades del sistema fabril como un arcoíris. Ahora bien, ya desde el punto de vista discursivo Holloway saltea un arcoíris de cuestiones fundamentales. ¿Cuándo comienza la exposición científica de DK? ¿Hay que excluir sin más la dedicatoria a Wilhelm Wolff, al que Marx describe como a un "kühnen, treuen, edlen Vorkämpfer des Proletariats" (DK_2 63) *("intrépido, fiel, noble pionero combatiente del proletariado")*? ¿No abre esa dedicatoria un arcoíris de cuestiones políticas? ¿Y qué decir del subtítulo *Kritik der politischen Ökonomie* en clara alusión a las obras más famosas de Kant?

El importante Prólogo, donde Marx define el objetivo de su obra, Prólogo incluido en la segunda edición con algunas oraciones suprimidas, no parece ser relevante para Holloway, seguramente por que allí Marx no utiliza la palabra mágica: riqueza. Tampoco interesa el título del tomo 1: "Der Produktionsproceβ des Kapitals" *("El proceso de producción del capital")*, ni de la primera sección: "Waare und Geld" *("Mercancía y dinero")*, ni del primer capítulo: "Die Waare" *("La mercancía")*, ni del primer apartado: "Die zwei Faktoren der Waare" *("Los dos factores de la mercancía")*. En estos títulos se menciona tres veces a la mercancía, y esto antes de hablar de la riqueza. Pero si, como sostiene Holloway, el análisis de Marx comienza con la riqueza y no con la mercancía, ¿no debería al menos figurar en algunos de tales títulos? ¿No debería ser el título del primer capítulo "Der Reichthum" o "Reichthum und Waare" y no solo "Die Waare"? ¿No debería figurar la riqueza aunque solo sea en el título del primer apartado?

Holloway organiza su comentario a la primera oración comenzando por el sujeto gramatical, luego pasa al predicado y por último se ocupa del verbo. Ahora bien, ¿cómo funcionan tales divisiones gramaticales en un texto cuyo método es dialéctico? ¿Cómo hay que leer las oraciones de DK, y principalmente las de su primer capítulo, siendo que Marx asegura haber coqueteado allí con el modo de expresión propio de Hegel (*cf.* DK_2 709)? ¿Cuál es la *retórica* de DK? En el comentario sobre el lenguaje de la PhG Butler nos dice que "against the Understanding's compulsion to fix the grammatical subject into a univocal and static signifier, Hegel's sentences indicate that the subject can only be understood in its movement" (SD 18). ¿Vale esto también para el lenguaje de DK, o al menos, para el de la

teoría del valor, y puntualmente para la primera oración del primer capítulo? En el arcoíris donde vive Holloway ninguna de estas cuestiones tienen lugar. Sin embargo, DK comienza por la riqueza, porque después de varias de páginas inútiles esa es la primera palabra que, ahora sí, Marx analiza. "No es cuestión de forzarlo a decir lo que nos gustaría que dijera, ya que allí está, negro sobre blanco: Marx aborda su análisis a partir de la riqueza" (Holloway 2015 78). ¡Qué sería de Marx si se forzaran sus palabras!

Respecto al contenido conceptual, si es que puede llamárselo así, el planteo de Holloway no es menos insatisfactorio que el de su mediocre análisis gramatical. Siguiendo los hábitos del entendimiento, Holloway separa la riqueza de su forma histórica concreta, tal como aparece en las sociedades capitalistas, para considerarla en su idílica pureza. Según Holloway el sujeto gramatical de la primera oración del primer capítulo de DK "nos invita a pregunta cómo aparecería la riqueza en una sociedad en la que no imperara el modo de producción capitalista" (55). Pretendiendo apoyarse en un pasaje de los *Grundrisse*, Holloway entiende por riqueza algo más que la acumulación de mercancías. "Cuando hablamos de riqueza, pensamos en la riqueza de una calle colmada de tradiciones y en las diversas formas de vida, la riqueza del cambio de las estaciones en el campo, la riqueza de una voz templada en la canción, o del canto de un pájaro" (56). Lejos estamos aquí de las monstruosidades a las que Marx está aludiendo en ese primer párrafo de DK y que el texto mismo invita a interrogar.

En consecuencia, Holloway hipostasia, fetichiza el concepto de riqueza como una categoría universal, la cual se manifiesta históricamente en distintas formas sociales. De manera similar a como Antonio Negri contrapone el valor de uso, en cuanto potencia transformadora de la clase obrera, al valor de cambio autonomizado en el dinero y el capital, Holloway contrapone rousseaunianamente la riqueza romantizada en el canto de un pájaro a la mercancía como producto para la venta. En esa tensión, en esa distancia entre uno y otro, se encontraría el potencial crítico de DK, lo que empuja más allá de los límites del capitalismo. "La relación entre riqueza y mercancías no es una relación de identidad. La riqueza no cabe en la mercancía sin dejar un remanente" (65). "La forma mercancía, lejos de ser un hecho consumado, es una ataque constante de su sustrato, es decir, la riqueza" (66).

De esta manera, Holloway reduce el conflicto a dos polos que se contraponen externamente. Por un lado la riqueza, el sustrato que desborda toda forma, por el otro la mercancía, la apariencia que constriñe y oculta. Ningún quiasmo entre ambos polos, ningún juego de inversiones dialécticas que haga proliferar los opuestos hasta socavar el propio binarismo, sino solo oposición abstracta, enfrentamiento dicotómico, "antagonismo entre la apariencia y su sustrato" (71).

Ahora bien, ¿a qué se debe la insistencia en rechazar el comienzo por la mercancía y en su lugar se eleve románticamente a la riqueza como categoría central? Holloway no solo cree tener razones textuales, que ya vimos que son muy débiles, sino también motivos teóricos y sobre todo políticos. “Si partimos de la mercancía ya nos situamos *en el interior* del sistema al que estamos criticando. Lo que sigue, entonces, puede ser considerado como un análisis sólido de la prisión en la que nos encontramos encerrados” (76-77). Holloway da por supuesto aquí la coherencia del sistema, que a partir de la mercancía lo único que podemos hacer es, desde el punto de vista teórico, deducir cada forma económica de la anterior, reconstruyendo así la prisión del capitalismo, una totalidad cerrada y compacta. “Las diferentes formas encajan entre sí estrechamente para formar una totalidad” (77). Esto deja como únicas alternativas políticas, o bien la aceptación completa del sistema, o bien su rechazo igualmente completo mediante una revolución liderada por un partido sólido y unificado.

Aunque Holloway no hable de dialéctica, encontramos en su argumentación uno de los tópicos comúnmente atribuidos a ella: la idea de totalidad. Y ligado a este tópico el de la conexión necesaria que excluye cualquier contingencia. “Las mercancías: son producidas para el intercambio y la necesidad de intercambiarlas impone la necesidad de producirlas con trabajo socialmente necesario, y esto origina un mundo completo de necesidades funcionales” (60-1). Pero a diferencia de Kosík, Holloway se opone al punto de vista de la totalidad, la riqueza es un remanente, el resto que escapa al encadenamiento necesario de las distintas formas económicas comenzando por la mercancía. Sin embargo, su oposición a la totalidad cae en el prejuicio inverso: considerar que hay un *afuera* del sistema tan sustancial y compacto, o incluso verdaderamente sustancial, como la totalidad que rechaza. La riqueza es el sustrato, la cosa-en-sí más allá de sus apariencias.

> Todas las formas sociales son procesos de formación de un contenido resistente, inflexible, pero estos contenidos simplemente no encajan en sus respectivas formas: la riqueza no encaja en la forma mercancía, el valor de uso no encaja en la forma valor, el trabajo concreto no encaja en el trabajo abstracto, la capacidad de trabajo no encaja en la fuerza de trabajo como mercancía, las fuerzas de producción no encajan en la forma capital y, así, sucesivamente. Estas formas son como una infinidad de lechos de Procusto […]. En cada caso, el contenido sobrepasa su forma, existe no solo dentro sino también en contra y más allá de su forma. (78-9)

La metáfora de encajar o no encajar revela la manera en que Holloway se imagina la tarea de la crítica. Como en todo pensamiento metafísico, se parte de una oposición absoluta, un dualismo irreconciliable. Holloway opone, blanco sobre negro, lo interior al sistema a lo exterior, la apariencia al sustrato, el contenido a la forma, la riqueza a la mercancía, el valor de uso al valor de cambio, etc. etc. Pero como se trata de un dualismo, la relación entre ambos

nunca puede ser una mutua compenetración o simbiosis, un quiasmo, sino que cada opuesto persiste en su autosuficiencia, de modo que nunca "encaja" uno en el otro. Pero Holloway tampoco los deja en tal indiferencia mutua, sino que estable también una jerarquía. Hay un polo que es el principal, originario, esencial, mientras que el otro es derivado, secundario, prescindible. De un lado tenemos el recipiente, una caja vacía, del otro el material rebelde que se resiste a entrar, a "encajar" en el recipiente.

No obstante, Holloway tiene razón al considerar un defasaje constitutivo en la exposición de DK que rompe el encadenamiento necesario, la idea de totalidad y la linealidad teleológica (si bien no menciona este último aspecto de la dialéctica vulgar). Holloway parece incluso insinuar cierta noción de multiplicidad. "El libro [se refiere a DK, G.C.] abre una exploración de las posibilidades y dificultades de pensar y hacer una revolución a partir de múltiples rebeliones de aquello que no encaja en las formas capitalistas, de los múltiples desgarros de esas formas" (79). Ahora bien, lo que justifica este desgarro, la posibilidad de múltiples rebeliones, es nuevamente el dualismo en el cual un término no encaja en el otro. Por lo tanto, la multiplicidad aquí es solo una *diversidad* (*Verschiedenheit*), la cual, como ha mostrado Hegel, se reduce a oposición.

En cambio, la estrategia política de Butler consiste en cuestionar *desde dentro* las dicotomías del pensamiento abstracto, disolviéndolas mediante una continua inversión de opuestos, de relaciones quiasmáticas, desde las cuales se producen auténticas multiplicidades, proliferaciones. Ciertamente hay un defasaje, una diferencia original, algo que no encaja, pero no se trata simplemente de que un opuesto no encaje en el otro, sino que *no encaja consigo mismo*. La identidad originaria es un ficción, un simulacro, un resultado producido por un movimiento más profundo. El origen es diferencia. Por lo tanto, la mercancía está desfasada *de sí misma*, desquiciada, alocada, como el concepto para Hegel. Desde esta perspectiva, el sistema que comienza por la mercancía nunca es coherente, nunca cierra, pero no porque haya un exterior que se resista a entrar en las formas económicas, un sustrato original detrás de las apariencias esperando ser descubierto, el mundo idílico de Rousseau, sino porque el despliegue de la mercancía es un movimiento ek-stático, una proliferación abierta a un futuro impredecible.

6.2.4. Deshaciendo dualismos

Por otra parte, la suposición de Holloway de que al partir de la mercancía, y no por la riqueza, se forma una totalidad cerrada cuya únicas alternativas políticas son la conformidad total o la revolución total, es la misma suposición que Butler encuentra en el pensamiento de

Monique Wittig. Según Butler, Wittig opone la heterosexualidad a lo homosexualidad, como si se tratara de una oposición irreconciliable, un binarismo absoluto. El primer término, la heterosexualidad, es una totalidad cerrada, un sistema coherente, tal como para Holloway lo es DK cuando se comienza por la mercancía. Por fuera y en oposición radical a la heterosexualidad se encontraría lo Otro, lo radicalmente otro, la homosexualidad y el lesbianismo. De una lado la prisión y el encierro heterosexual, por el otro la libertad lésbica. De esta manera, Wittig construye un enemigo demasiado fuerte, un heterosexual seguro de sí mismo al que hay que rechazar de plano. Por lo tanto, las alternativas políticas son, nuevamente, o la conformidad radical o la revolución radical.

> The possibilities of resignifying heterosexuality itself are refused precisely because heterosexuality is understood as a total system that requires a thoroughgoing displacement. The political options that follow from such a totalizing view of heterosexist power are (a) radical conformity or (b) radical revolution. (GT 154)

Ahora bien, la crítica de Butler a Wittig, no sigue la argumentación de Holloway. Ciertamente hay que mostrar las grietas constitutivas de la heterosexualidad, pero no a partir de un punto externo, una idílica riqueza sexual que no "encajaría" en las formas predominantes. La crítica opera, más bien, trazando los quiasmos entre ambos polos, lo hetero y lo homo, para producir por ese medio múltiples formas sexuales, siempre en un horizonte abierto, ya que la temporalidad del sujeto deseante no es teleológica, sino ek-stática.

> My own conviction is that the radical disjunction posited by Wittig between heterosexuality and homosexuality is simply not true, that there are structures of psychic homosexuality within heterosexual relations, and structures of psychic heterosexuality within gay and lesbian sexuality and relationships. (155)

Cada polo contiene, por tanto, a su otro, es ya su otro y traspasa a su otro. Pero ese juego de inversiones dialécticas no conduce a una reconciliación en la unidad, sino como en la "dialectics unmoored" (SD 217) que Butler atribuye a Foucault, se trata de un movimiento de proliferación que socava la hegemonía del propio binarismo. Holloway, en cambio, sigue aferrado al pensamiento dicotómico, solo que su binarismo parece ser más dinámico que el que Butler encuentra en Wittig. Por ello en Holloway pero también en Negri no se encuentra una lógica de las multiplicidades, una teoría de la proliferación, tal como la que elaboramos a partir de una interpretación butleriana de la WdL.

En este punto, en cuanto hegeliana, perversamente hegeliana, Butler es más deleuzeana que Wittig o Negri. "Debemos pasar por los dualismos porque están en el lenguaje y es imposible evitarlos, pero hay que luchar contra el lenguaje […] siempre es posible deshacer los dualismos desde dentro" (Deleuze y Parnet 1980 40 y 41). Deshacer los dualismos desde dentro es justamente la tarea que se propone Butler, y tal como mostramos en el Capítulo

Segundo, es lo que corresponde propiamente al momento dialéctico del método de Hegel. Pero ni la teoría de Wittig, ni la de Holloway, ni la de Negri, deshacen los dualismos, sino que al contrario tales teorías están sumergidas a través de todo el cuerpo de su discurso en las oposiciones de la metafísica dogmática.

En conclusión DK se inicia por el análisis de la mercancía, y no por la riqueza. Y esto por razones tanto textuales, como teóricas y políticas. En primer lugar, está suficientemente documentado que Marx comienza por la mercancía. Mucho antes de nombrar a la riqueza, la mercancía figura en diversos títulos y ya desde el Prólogo se la presenta como la "Elementarform" (DK_2 69) *("forma elemental")*. Pero desde el punto de vista teórico, también es importante comenzar por la mercancía, ya que interpretado desde el pensamiento de Butler, su despliegue consiste en una proliferación por la cual se crean y a la vez se disuelven las distintas formas económicas. Solo desde la dialéctica en sentido vulgar el inicio en la mercancía conduce a una totalidad cerrada a través de un encadenamiento necesario y teleológico. Ahora bien, la consecuencia política de nuestra lectura, hecha desde una dialéctica fallida o sin amarras como la de Hegel, es que el potencial subversivo de DK se encuentra es su exposición, en la trama misma, la cual abre continuamente nuevas posibilidades que permiten cuestionar el orden económico. Para la teoría del valor, esto se evidencia puntualmente cuando la circulación mercantil entra en crisis. No obstante, ¿se libera Marx de la contradicción en su teoría de la crisis?

6.3. Contradicción y crisis

Hasta el momento nuestra evaluación crítica de DK se muestra favorable. Son más bien los marxistas los que reproducen esa o aquella característica de la dialéctica vulgar, mientras que el texto de Marx se muestra lo suficientemente abierto, multívoco, hegeliano, como para que lo aproximemos al pensamiento de Butler.

La conclusión a la que llegamos en el apartado anterior respecto al problema del comienzo parece reafirmar una obviedad, el lugar común dentro del marxismo según el cual la crítica a la economía política arranca con un análisis de la mercancía. Sin embargo, esta conclusión tiene algunas consecuencias novedosas. Primeramente, no que puede entronizarse ni al valor de uso ni al valor de cambio como la categoría fundamental. Entre el cuerpo de la mercancía y su lenguaje universal, el valor convertido en precio, hay una relación quiasmática, tal como la que Butler misma señala que hay entre el cuerpo mismo y el lenguaje (*cf.* BM 38). Esto pone limitaciones tanto a las interpretaciones economicistas que consideran solo el valor de cambio despreciando al valor de uso, como al movimiento contrario en cuanto

solo intente invertir la jerarquía, priorizando el valor de uso. Expusimos este debate en el Capítulo Tercero.

Otra consecuencia es que la crítica se vuelve un trabajo inmanente, que desfonda al propio sistema desde dentro, y no a partir de la romantización de un exterior puro, como en la teoría de Holloway sobre la riqueza. Pero esta crítica inmanente se logra cuando se considera a la mercancía como un concepto en sentido hegeliano. La organización triádica del concepto nos llevó a develar el momento singular de la mercancía, que no se reduce a la tradicional unidad de opuestos, sino que al mismo tiempo es la pérdida y proliferación.

Pero una consecuencia que todavía debemos evaluar si Marx no la traiciona, es que la oposición entre valor de uso y valor tampoco puede reducirse ya una contradicción, sino que justamente en cuanto se trata de un concepto en sentido hegeliano, su movimiento rebasa el ritmo binario de lo contradictorio, de modo que la contradicción se vuelve una figura insuficiente para la crítica. ¿Se liberó Marx de la figura de la contradicción?

6.3.1. Disolución de contradicciones

Para comenzar a formular una respuesta sobre esta cuestión crucial, veamos en primer lugar un pasaje de la primera sección de DK_2 en el que Marx hace una breve reflexión metodológica sobre la función de la contradicción. Quizás se trate de un pasaje no tan conocido, ya que no se encuentra en el Prólogo o el Epílogo, sino en pleno desarrollo de las formas económicas.

El pasaje al que nos referimos se encuentra en el primer capítulo de la primera edición del tomo 1 de DK, en el tercer apartado dedicado al dinero. Pero debido a que se mantiene sin modificaciones en la segunda edición, lo citamos a partir de ésta última.

> Man sah, daß der Austauschproceß der Waaren widersprechende und einander ausschließende Beziehungen einschließt. Die Entwicklung der Waare hebt diese Widersprüche nicht auf, schafft aber die Form, worin sie sich bewegen können. Dieß ist überhaupt die Methode, wodurch sich wirkliche Widersprüche lösen. (DK_2 129)[i]

Con este pasaje Marx inicia lo que llama “Die Metamorphose der Waaren” *("La metamorfosis de las mercancías")*, lo cual corresponde, en el esquema general de la teoría del valor, a la tercera forma económica: la circulación simple. Como puede comprobarse a simple vista, el pasaje es altamente dialéctico, casi como si lo hubiéramos extraído de la WdL. Reproduzcamos su rico contenido:

---

i *"Se vio que el proceso de intercambio de las mercancías encierra referencias contradictorias, recíprocamente excluyentes. El desarrollo de la mercancía no suprime esas contradicciones, pero crea la forma en la cual pueden moverse. Es éste, en general, el método a través del cual se solucionan las contradicciones realmente efectivas".*

1) El proceso de intercambio (del cual se ocupa el segundo capítulo de DK_2) encierra relaciones contradictorias y recíprocamente excluyentes.
2) Estas contradicciones son realmente efectivas, es decir, son objetivas, ya que no pertenecen solo a la razón humana, como sostenía Kant, sino al mundo mismo. Se trata de contradicciones contenidas en la mercancía.
3) Por lo tanto, tales contradicciones no se las puede suprimir, en el sentido de hacerlas sin más a un lado, como si se tratara de un error subjetivo. No obstante, al considerar el *desarrollo* de la mercancía, es decir, su des-pliegue, las contradicciones se disuelven.
4) Esta solución consiste en *crear* (*schaffen*) una nueva *forma* en la que puedan moverse, lo que implica que en la forma anterior las contradicciones eran fijas, estáticas, sin vida.

Si interpretáramos este pasaje desde lo que comúnmente se entiende por dialéctica, deberíamos decir que la contradicción es el motor del método de Marx. Las distintas formas económicas encierran contradicciones, relaciones de exclusión recíproca, Pero estas contradicciones no eliminan el fenómenos a explicar, sino que son el motivo impulsor que hace avanzar la exposición, pasando de las formas más simples a las más complejas.

Sin embargo, desde la perspectiva butleriana que defendimos en el capítulo anterior, el énfasis tiene que ser puesto en las nociones de *desarrollo* y *creación*, las cuales pertenecen a la lógica hegeliana del concepto. Ciertamente la contradicción es una determinación reflexiva que, junto a las otras determinaciones de la lógica objetiva, es decir, del ser y de la esencia, vuelve a presentarse en la exposición del concepto, pero ya no expresa su movimiento propio. La forma en la cual se mueven las determinaciones conceptuales es el pliegue que va infinito, el cual en su des-pliegue crea nuevas formas en una proliferación sin *telos* fijado de antemano. En esto consiste "das *Schaffen* des Begriffs" (LB 38) *("el* crear *del concepto")*.

Ahora bien, puntualmente sobre la contradicción, Marx no hace más que reproducir lo que Hegel expone en la LW. Para Hegel: "*Der Widerspruch löst sich auf*" (LW 52) *("La contradicción se resuelve")*. Hay una solución o di-solución, una re-solución de las mismas. Hegel usa el mismo verbo que Marx añadiéndole el prefijo 'auf-': *sich auflösen*. "Der aufgelöste Widerspruch" (55) *("La contradicción disuelta")* se hunde en la unidad del fundamento. Pero el aspecto creativo de la contradicción solo puede comprenderse como tal desde el movimiento propio del concepto, su desarrollo o despliegue, la proliferación o multi-plicación del concepto. Este es también el lado positivo del método, lo especulativo como afirmación de las multiplicidades. Lejos de oponerse a Hegel y a su método especulativo, Marx pareciera seguir aquí los mismos pasos que su maestro.

Marx conecta la (re)solución de las contradicciones con el *movimiento*. Este vínculo es también muy hegeliano. Hegel alaba la dialéctica de los antiguos cuando señalaban las contradicciones del movimiento, sin embargo, de tal evidencia no se debe concluir que no hay movimiento, que el movimiento no existe (como decía, por ejemplo, Zenón de Elea), sino más bien "daβ die Bewegung der *daseiende* Widerspruch selbst ist" (LW 61) *("que el movimiento es la contradicción misma* que está existiendo*")*. La contradicción es "die Wurzel aller Bewegung und Lebendigkeit" (60) *("la raíz de todo movimiento y vitalidad")*, algo se mueve y tiene vida porque lleva en sí mismo la contradicción. Por ello, si habría que establecer un orden jerárquico (*Rangordung*), dice Hegel, entre identidad y contradicción, esta última sería "das Tiefere und Wesenhaftere" (*ídem*) *("algo más profundo y esencial")*, ya que la identidad es una determinación de lo simple, "des toten Sein" (*ídem*) *("del ser muerto")*.

Ninguna primacía, por tanto, de la identidad sobre la diferencia o lo no-idéntico. Al contrario, en la dialéctica hegeliana es la identidad la que se subordina a la diferencia y por medio de ello la dialéctica se libera de su resultado meramente negativo, haciendo de la contradicción una diferencia *positiva*. Sólo conservando la identidad como lo primero y fundamental, la diferencia y contradicción aparecen como negativas, como lo nulo.

No obstante, en estos mismos pasajes de la LW que estamos comentando, se encuentran también aquellos otros que analizamos en detalle en el Capítulo Primero, y que utilizamos para replicar desde Butler las crítica de Deleuze a Hegel. La contradicción es solo la *apariencia* del concepto, no logra por tanto expresar su movimiento afirmativo y creativo, el pliegue que va al infinito. La contradicción no es el máximo absoluto de la diferencia, como sostiene Deleuze siguiendo a Hyppolite, sino solo la diferencia relativa de la esencia, a la cual tiene que ser empujada la diversidad, la mera multiplicidad de la representación, como a su fundamento abismal. La diferencia absoluta para Hegel es el concepto, las múltiples singularidades, la objetividad y finalmente la idea.

El pasaje del tomo 1 de DK que destacamos finaliza con un ejemplo. "Es ist z.B. ein Widerspruch, daß ein Körper beständig in einen andren fällt und eben so beständig von ihm weg flieht. Die Ellipse ist eine der Bewegungsformen, worin dieser Widerspruch sich eben so sehr verwirklicht als löst" (DK_2 129) *("Es, por ejemplo, una contradicción que un cuerpo caiga constantemente sobre otro y que con igual constancia se distancie del mismo. La elipse es una de las formas de movimiento en que esta contradicción tanto se realiza como se soluciona")*. La clave de la comparación que Marx deja entrever es que, así como las contradicciones de la física se resuelven mediante nuevas formas de movimiento, así también

las contradicciones de la sociedad burguesa, al menos en la esfera de la circulación, se resolverían mediante nuevas formas económicas de movimiento.

Pero Marx está aludiendo aquí, sin duda, a las observaciones astronómicas de Kepler según las cuales los planetas no se mueven alrededor del sol describiendo círculos perfectos (como creía Aristóteles pero también Copérnico), sino que su movimiento es *elíptico*, estando el sol situado en uno de sus focos. En este sentido, no sorprende que el ejemplo de la elipse sea halle también en la WdL. En el último capítulo de la LS, Hegel ejemplifica la contradicción inherente a todas las determinaciones del ser con la contradicción que se introduce al explicar el movimiento *elíptico* de los planetas (*cf.* LS 425ss).

El simple *hecho* consiste en que un planeta aumenta su velocidad cuando se acerca al sol, y la disminuye cuando se aleja de él. Se llaman *perihelio* y *afelio* a los puntos en los cuales la órbita elíptica tiene, respectivamente, la mínima o máxima distancia respecto del sol. En la teoría, se recurre a la *alternación* de dos fuerzas (centrípeta y centrífuga), opuestas cualitativamente y que varían cuantitativamente en una relación inversa. La fuerza centrípeta *acelera* desde el afelio al perihelio, al contrario, la fuerza centrífuga *retarda* el movimiento del perihelio al afelio. La consecuencia paradójica de este razonamiento es que, la preponderancia de una fuerza, que debería llevar a la destrucción de la otra, es vencida por ésta otra, *en el punto en que más se ha acrecentado*. En el perihelio, donde la fuerza centrípeta es máxima, ella es refrenada, no obstante, por la fuerza centrífuga, la cual debería haber desaparecido; y de modo inverso sucede en el afelio. En la *Philosophie der Natur* Hegel vuelve sobre esta temática del movimiento elíptico de los planetas y, en relación a las dos fuerzas involucradas, concluye:

> Dies metaphysische Unding einer selbständigen Zentrifugal- wie Zentripetalkraft wird vorausgesetzt; auf diese Verstandesfiktionen soll denn aber kein Verstand weiter angewendet, nicht gefragt werden, wie solche Kraft, da sie selbständig ist, aus sich bald sich schwächer als die andere, bald sich überwiegend mache und machen lasse und dann ihr Ubergewicht wieder aufhebe oder sich nehmen lasse. (*Enz.* §270, nota)[i]

Una contradicción semejante señala Marx: un planeta “cae” constantemente sobre el sol (debido a la fuerza centrípeta) pero con igual constancia se distancia de él (en el trayecto del perihelio al afelio). La consideración especulativa del movimiento elíptico, en cambio, elimina la *autosuficiencia* de las dos fuerzas, a la vez que su alternación completamente *extrínseca*, que las coloca una a continuación de la otra. Más bien, el movimiento debe

i *"Ese engendro metafísico de una fuerza centrípeta y una fuerza centrífuga autosuficientes está presupuesto; y sobre tales ficciones del entendimiento resulta luego que no se puede aplicar ninguna comprensión; no se puede preguntar cómo tal fuerza, siendo autosuficiente,* desde sí *tan pronto se hace o deja hacerse más débil que la otra, tan pronto se hace preponderante, y luego suprime de nuevo su preponderancia o se la deja arrebatar."*

concebirse a partir de una sola fuerza *desdoblada* en momentos opuestos inseparables. De esta manera podríamos decir, con Marx, que la contradicción se realiza y en igual medida se resuelve.

Por otra parte, entre los post-hegelianos de izquierda, Feuerbach hizo también un uso particular del ejemplo de la elipse, esta vez dirigido contra el propio Hegel.

> Das mit sich identische, kontinuierliche Denken läßt im *Widerspruch mit der Wirklichkeit* die Welt sich *im Kreise* um ihren Mittelpunkt drehen; aber das durch die Beobachtung von der Ungleichförmigkeit dieser Bewegung, also durch die *Anomalie* der Anschauung *unterbrochene* Denken verwandelt der Wahrheit gemäß diesen Kreis in eine *Ellipse*. Der *Kreis* ist das Symbol, das Wappen der *spekulativen* Philosophie, des nur *auf sich selbst sich* stützenden Denkens – auch die Hegelsche Philosophie ist bekanntlich ein Kreis von Kreisen, ob sie gleich in Beziehung auf die Planeten, aber nur durch die Empirie hierzu bestimmt, die Kreisbahn für »die Bahn einer *schlecht gleichförmigen* Bewegung« erklärt, – die *Ellipse* dagegen ist das Symbol, das Wappen der *sinnlichen* Philosophie, des auf die *Anschauung* sich stützenden Denkens. (Feuerbach 1997 92)[i]

La elipse representa para Feuerbach la distorsión de la circularidad del pensamiento por parte de la intuición. La sensibilidad produce un descentramiento en el sujeto que pretende hacer girar al mundo en torno suyo. De un modo similar, también Lacan remite al movimiento elíptico de los planetas al explicar la "revolución freudiana" como un descentramiento del sujeto (*cf.* Žižek 2006b 85).

Pero también la famosa expresión de Hegel "ein Kreis von Kreisen" (*Enz.* §15, *cf.* LB 304) *("un círculo de círculos")*, que Feuerbach identifica rápidamente con la regularidad y perfección, podría interpretarse como la trasformación del círculo en la elipse. Cada círculo representa para Hegel una ciencia particular. El sistema completo de las ciencias es así un círculo de círculos. El círculo se enrosca sobre sí mismo, su final coincide con su comienzo. Pero para Hegel, este cierre produce también una *ruptura* que funda un nuevo círculo, lo que significa que el anterior *no era una curva perfecta*. La conclusión, el final de la línea, no vuelve simplemente al inicio, sino que envía más allá de sí. Este círculo produce, por tanto, en su retorno, algo nuevo que *distorsiona el propio centro desde el cual se construye*.

Sucede como en la "Nietzschean fashion" (SD 23) que propone Butler para leer la PhG: el sistema es una sucesión articulada de fracasos, una "comedy of errors" (*ídem*). Cada figura de la conciencia se engaña al creer que posee la verdad absoluta, y de ese engaño surge una

---

i *"El pensar continuo, idéntico consigo, deja,* en contradicción con la realidad, *que el mundo gire* en círculo *en torno a su centro; pero el pensar* interrumpido *por la observación de la irregularidad de este movimiento, por tanto, por la* anomalía *de la intuición, transforma conforme a la verdad este círculo en una* elipse. *El* círculo *es el símbolo, el emblema de la filosofía especulativa, del pensar que sólo se apoya sobre sí mismo – también la filosofía hegeliana es, como es sabido, un círculo de círculos, si bien en referencia a los planetas, pero determinado a ello solo por la empiria, explique la órbita circular como «la órbita de un* mal *movimiento* regular*» – la* elipse, *al contrario, es el símbolo, el emblema de la filosofía* sensible, *del pensar que se apoya en la* intuición*."*

nueva figura que volverá a fracasar en su intento por atrapar lo Absoluto… De la misma manera, la línea que traza el círculo de una ciencia particular se desfasa siempre, no logra cerrarse y por eso vuelve a doblarse abriendo la posibilidad de un nuevo círculo, el cual tampoco logrará cerrarse. El círculo de círculos designa esa falla constitutiva, la imposibilidad de cierre absoluto, de una conclusión definitiva. La elipse, al tener solo dos focos, es la figura más simple para representar un círculo de círculos.

Mirando DK desde esta perspectiva butleriana, se lo puede interpretar como una sucesión sistemática de formas económicas, o como ya habíamos sugerimos más arriba, como una comedia de errores. Igual que las figuras de la conciencia o las ciencias particulares, cada forma económica es un círculo que se desfasa siempre, porque no logra expresar la verdad del sistema en su conjunto, y ese fracaso produce una ruptura que da lugar a una proliferación de nuevas formas económicas. El sistema completo se vuelve así un círculo de círculos sin cierre definitivo. La *comedia de la mercancía*.

6.3.2. Circulación y producción

Ahora bien, para que esa interpretación butleriana se sostenga a lo largo de DK, es necesario que desde un comienzo, es decir, desde la primera forma económica, la contradicción no constituya la expresión más acabada de la crítica a la economía política. Al menos en las RGW, su último escrito de economía, Marx parece tener en claro esta cuestión. En tales glosas, Marx no solo crítica a Adoph Wagner, sino también al economista Johann Karl Rodbertus (1805-1875), aparentemente más afín al pensamiento de Marx. Rodbertus considera que la mercancía encierra una oposición lógica entre valor de uso y valor, por lo tanto una contradicción. Sin embargo, Marx replica:

> Wer stellt in logischen Gegensatz? Herr Rodbertus, für den »Gebrauchswert« und »Tauschwert« beides von Natur bloße »Begriffe« sind. […] Sie [die Ware G.C.] präsentiert sich in ihrer Naturalform für den, der sie braucht, und in der davon durchaus verschiednen, ihr mit allen andern Waren »gemeinschaftlichen« *Wertform* sowie als *Tauschwert*. Es handelt sich hier um einen »*logischen*« Gegensatz nur bei Rodbertus und den ihm verwandten deutschen Professoralschulmeistern, die vom »Begriff« Wert, nicht von dem »sozialen Ding«, der »Ware« ausgehen, und diesen Begriff sich in sich selbst spalten (verdoppeln) lassen, und sich dann darüber streiten, welche von beiden Hirngespinsten der wahre Jakob ist! (RGW 374-5)[i]

i *"¿Quién se sitúa en la oposición lógica? El Sr. Rodbertus, para el cual «valor de uso» y «valor de cambio» son ambos por naturaleza meros «conceptos». […] La mercancía se presenta en su forma natural para el que la usa, y en una forma del todo distinta de aquélla, en la forma de valor «común» a ella y a todas las mercancías, esto es, como valor de cambio. Se trata aquí de una oposición «*lógica*» solo para Rodbertus y para los maestros alemanes de escuela profesional emparentados con él, los cuales parten del «concepto» de valor, no de la «cosa social», de la «mercancía», y hacen dividir (desdoblar) este concepto dentro de sí mismo, y disputan luego por cual de ambos fantasmas cerebrales es el verdadero Jacob!"*

Sorprende la claridad con la que en este último escrito de economía Marx se anticipó, para criticarlas, a ciertas lecturas posteriores de su pensamiento. Cuando se abstraen de la mercancía, esa "cosa social", el valor de uso y el valor, ambos polos se convierten en meros fantasmas cerebrales (*Hirngespinsten*). De esta manera, Dussel (2005 220) se equivoca cuando hace del valor, del puro valor, "el «comienzo» absoluto del discurso crítico". Pero tampoco el otro polo puede hipostasearse. Ninguna prioridad metafísica, sino que se trata de dos formas en que se presenta la mercancía. Ahora bien, esto tampoco significa que la unidad de las mismas produzca una oposición lógica, una contradicción, como cree Rodbertus.

Sin embargo, si revisamos los textos publicados por Marx, encontramos esa oposición lógica que Rodbertus señala. En el tomo 1 de DK Marx habla de una *contradicción* entre valor de uso y valor al interior de la propia mercancía.

> Der der Waare immanente Gegensatz von Gebrauchswerth und Werth, von Privatarbeit, die sich zugleich als unmittelbar gesellschaftliche Arbeit darstellen muß, von besondrer konkreter Arbeit, die zugleich nur als abstrakt allgemeine Arbeit gilt, von Personificirung der Sache und Versachlichung der Personen – dieser immanente Widerspruch […]. (DK_2 138)[i]

En el Capítulo Quinto vimos también que Marx recurre a la figura de la contradicción para explicar las crisis de la circulación mercantil. Sin embargo, no es esa categoría la que da cuenta de la fragmentación infinita de la circulación, y menos aún de los momentos en que tal fragmentación abre la posibilidad de la crisis. Sin embargo, Marx insiste en que se trata de una contradicción. "In der Krise wird der Gegensatz zwischen der Waare und ihrer Werthgestalt, dem Geld, bis zum absoluten Widerspruch gesteigert" (DK_2 159) *("En la crisis, la oposición entre la mercancía y su figura de valor, el dinero, es elevada hasta la contradicción absoluta").*

Desde esta perspectiva, se vuelve acertada la interpretación de Bolívar Echeverría, la cual hace de la contradicción entre valor de uso y valor el motor explicativo de todo DK. Se parte de la contradicción inmanente a la mercancía que luego se va desarrollando y manifestándose en múltiples aspectos de la sociedad. "Las distintas figuras de la contradicción entre el valor de uso y el valor van tratándose en distintos niveles" (B. Echeverría 1998 7). De esta manera, al abrir la mercancía descubrimos una contradicción, el proceso de intercambio también encierra referencias contradictorias, mutuamente excluyentes. La circulación simple se fragmenta en infinidad de compras y ventas que en las crisis expresan una contradicción absoluta. Incluso la fórmula general de la circulación capitalista, D-M-D', encierra

i *"La oposición inmanente a la mercancía entre valor de uso y valor, la oposición del trabajo privado que tiene que exhibirse al mismo tiempo como trabajo inmediatamente social, la del trabajo particular, concreto, que al mismo tiempo solo valor como abstractamente universal, la oposición entre la personificación de la cosa y la cosificación de las personas – esta contradicción inmanente […]"*

contradicciones que Marx expone en el apartado titulado justamente “Widersprüche der allgemeinen Formel” (DK_2 173) *("Contradicciones de la fórmula general")*.

Holloway (2015 89), en cambio, no ve ninguna contradicción. “Tomemos una categoría y abrámosla: lo que descubriremos no será una contradicción filosófica, sino un antagonismo vivo, una lucha constante, un choque entre movimiento opuestos”. No sabemos qué entenderá Holloway por “contradicción filosófica”, pero no hay duda que lo que Hegel y Marx describen mediante la contradicción es exactamente un antagonismo vivo. Como decíamos un poco antes, para Hegel la identidad es un ser muerto, algo adquiere vida y movimiento solo a través de la contradicción. Pero seguramente Holloway tendrá sobrados motivos textuales para hacer tal declaración, apoyándose en sus profundísimos análisis gramaticales.

Esto se acomoda perfectamente a la visión habitual de la dialéctica, al menos a uno de sus características centrales: que la contradicción sea el motor de la dialéctica. Incluso el propio Marx es quien lo afirma. En una nota al capítulo 22 de DK_2, Marx arremete contra John Stuart Mill: “So fremd ihm der Hegel’sche »Widerschpruch«, die Springquelle aller Dialektik, so heimisch ist er in platten Widersprüche” (DK_2 547) *("Igual de extraña le es la «contradicción» hegeliana, la vigorosa fuente de toda dialéctica, como a gusto se halla entre contradicciones triviales")*. La contradicción hegeliana es así la fuente de *toda* dialéctica, no solo de la del mismo Hegel, sino también de la de su inversión, es decir, la dialéctica del propio Marx. Pero en este aspecto, nuestra evaluación de DK no se favorable.

En realidad, la contradicción en sí misma no es un problema. Sin duda toda determinación lógica puede ser empujada hasta la contradicción, y vimos que Hegel valora ese esfuerzo como una “*geistreiche* Reflexion” (LW 62) *("reflexión* ingeniosa*")*, una reflexión llena de espíritu. Pero para Hegel la contradicción no es, como le acusa Deleuze, el máximo absoluto de la diferencia. La contradicción solo sirve para vislumbrar el concepto, para señalarlo, pero no expresa el movimiento propio del mismo. En este sentido, vimos que también puede decirse que el juicio, el cual pertenece ya al desarrollo del concepto, contiene una contradicción (*cf.* LB 65). Pero al mismo tiempo, tal consideración se mostraba insuficiente. La contradicción se disuelve y da paso al movimiento ek-stático, creativo del concepto. La forma binaria de la esencia se convierte en la triplicidad del concepto, la proliferación.

Ahora bien, en el último escrito de economía vimos que Marx reniega de la contradicción, de la oposición lógica entre valor de uso y valor, en su discusión con Rodbertus. Desde esta otra perspectiva, podemos decir que hay que se formula tal oposición lógica, ella no expresa el movimiento propio de la mercancía. En cuanto se trata de un

concepto en sentido hegeliano, no se procede con el método de los maestro de escuela alemanes, que dividen sus abstracciones en distintas especies antagónicas y excluyentes. El concepto para Hegel tiene una organización tripartita, se constituye de tres momentos en mutua referencia, y su despliegue es una proliferación, desde la cual se puede dar cuenta de la fragmentación infinita de la circulación mercantil.

Por lo tanto, podríamos continuar la apreciación de Negri (*cf*. 2001 53) según la cual luego de los *Grundrisse* Marx se vuelve cada vez más hegeliano. Pero Negri considera solo DK, que en lo que respecta a la contradicción, todavía muestra signos no hegelianos. Si, en cambio, avanzamos hacia las RGW, comprobamos que el hegelianismo se ha exacerbado y quizás consumado. En consecuencia, su evaluamos la obra de madurez de Marx, y puntualmente su teoría del valor, a partir de ese último escrito, nuestro juicio apodíctico es positivo: Marx se libera también de la contradicción como figura clave de la dialéctica.

No obstante, el asunto también se puede mirar de otra manera. Hasta ahora hemos comprobado que las tres primeras formas económicas de DK, las que componen justamente la teoría del valor, encierran según Marx contradicciones. Ahora bien, tales formas suponen la esfera de la producción que comenzará a exponerse a partir de la tercera sección de DK_2. En el Capítulo Quinto vimos justamente que la posibilidad de la crisis solo se hace realidad efectiva al incluir el movimiento más profundo que pertenece a la producción. Por ello analizamos también la circulación capitalista. Desde esta perspectiva, quizás las contradicciones que Marx descubre en la teoría del valor tienen una función similar a la que le asigna Hegel en relación al concepto: son un signo que permite vislumbrar, pero no expresar, un movimiento creativo que las rebasa, la esfera de la producción.

Sin embargo, esto no debe llevarnos a un dualismo entre circulación y producción. No se puede hipostasear una como más importante que la otra. Desde una mirada butleriana, entre ambas habría un quiasmo, y solo el movimiento conjunto explicaría las crisis. De hecho, el tercer libro de DK está destinado, justamente, a considerar ambas esferas en su relación recíproca. Por su parte, el segundo libro se ocupa específicamente de la circulación, incorporando ya la interrupción de la misma por la compra de esa mercancía especial que en su consumo crea valor: la fuerza de trabajo. El primer libro o tomo 1 se ocupa de la producción, pero estrictamente solo a partir de su tercera sección (según la segunda edición). Las dos primeras secciones tienen un estatus distinto a todo el resto, ya que presentan las categorías fundamentales: mercancía, dinero y capital, que luego van a intervenir en todo el análisis del capitalismo. Por lo tanto, no puede reducirse sin más la teoría del valor a la esfera de la circulación. *La mercancía encierra ya el enigma tanto de la circulación como de la*

producción, por ello Marx comienza DK por su análisis, y en el segundo apartado del primer capítulo aborda la noción de trabajo.

A partir de estas consideraciones, las contradicciones de las primeras formas económicas no serían la expresión más acabada de las mismas, sino solo un aspecto que permite develar el quiasmo entre producción y circulación desarrollado como tal recién en el tercer libro de DK. No obstante, es difícil sostener esta argumentación, ya que se basa en textos que Marx no publicó, que aún no configuran, por tanto, un "todo artístico". Pero esta precariedad es parte del asunto que se expone, porque no hay sistema económico burgués que no esté fragmentado, fisurado, por la fuerza ek-stática de su elemento más simple, y sin embargo, concreto: la mercancía.

Capítulo Séptimo.
Dialéctica y Materialismo

En el Capítulo anterior pudimos evaluar distintos aspectos de la teoría del valor y comprobar que, salvo en el caso de la contradicción, la dialéctica de DK puede interpretarse, desde una mirada butleriana, como una dialéctica fallida, es decir, que rompe con la idea de totalidad cerrada, y en consecuencia con la conexión necesaria y la linealidad teleológica, si bien no abordamos estas dos últimas cuestiones en profundidad. Pero es un primer resultado importante que más que en el texto de Marx, es en los debates entre marxistas donde surgen y se reproducen las características de la dialéctica vulgar. Esto complejiza el vínculo que Butler asegura tener con el marxismo. En el mismo gesto por el cual intentamos reforzar ese vínculo, se vuelve más débil. Podríamos reconocer ciertos lazos entre Marx y Butler *a costa del marxismo*.

Respecto a la contradicción, que es un asunto crucial y realmente espinoso, incluso para los intérpretes hegelianos, la situación se tornó más problemática. Por una parte, en el tomo 1 de DK Marx recurre a la figura de la contradicción para explicar las primeras formas económicas. Sin embargo, vimos también que en su último escrito sobre economía, en medio de una discusión con Rodbertus, Marx rechaza la existencia de una oposición lógica entre valor de uso y valor al interior de la mercancía. Esto último podría aproximar el pensamiento del último Marx a la posición de Hegel. Sin embargo, es el propio Marx el que en DK_2 afirma que toda dialéctica tiene a la contradicción hegeliana como motor suyo. Esto no hace más que instaurar uno de los prejuicios fundamentales en torno a la dialéctica, el cual condujo al rechazo de la misma en ciertas corrientes del pensamiento contemporáneo. Este no sería un aspecto valioso del marxismo que desde una mirada butleriana debiéramos recuperar.

Ahora bien, ¿por qué deberíamos aproximar el pensamiento del último Marx a la dialéctica hegeliana, cuando el propio Marx señala que su método dialéctico es más bien el inverso al de Hegel? En el presente Capítulo, continuaremos con la evaluación crítica del tomo 1 de DK desde una perspectiva butleriana. Pero lo haremos a partir de un comentario al Epílogo de DK_2, donde Marx presenta esa famosa inversión de la dialéctica hegeliana. Se suele afirmar que la filosofía de Hegel es un *idealismo*, incluso un idealismo absoluto, y que frente a tal posición, Marx o el marxismo defiende una posición *materialista*. ¿Qué significados tienen tales términos antagónicos? ¿Se encuentra allí la diferencia entre las

dialéctica de Hegel y de Marx? ¿Qué posición toma la propia Butler frente ese nuevo dualismo que parece presentarse como el definitivo?

El Epílogo a DK_2 puede dividirse claramente en tres partes. En los primeros tres párrafos Marx se ocupa de las modificaciones introducidas en la segunda edición al tomo 1 de DK. Luego pasa a comentar la recepción de su obra en Alemania explicando, a partir de su peculiar desarrollo histórico, por qué para los alemanes la economía política es una ciencia extranjera. La última parte, poco menos de la mitad del Epílogo, está dedica exclusivamente a la cuestión del método. A continuación analizaremos sólo esta tercera parte del Epílogo. En el primer apartado (7.1) abrimos la cuestión del método en relación con el idealismo que un comentador ruso le atribuye a Marx. Luego, los siguientes dos apartados (7.2 y 7.3) abordan los dos párrafos en que Marx menciona explícitamente a Hegel con la pretensión de establecer tanto la deuda con su pensamiento como las diferencias. En el último apartado (7.4), realizamos un breve comentario a los dos últimos párrafos del Epílogo donde Marx subraya la tensión entre burguesía y dialéctica.

7.1. La superación del idealismo

Lo que consideramos la tercera parte del Epílogo a DK_2, comienza con el párrafo en que Marx destaca la incomprensión que reina sobre su método: “Die im »Kapital« angewandte Methode ist wenig vestanden worden, wie schon die einander widersprechenden Auffassungen derselben beweisen” (DK_2 704) *("El método aplicado en* «El capital» *ha sido poco comprendido, tal como lo demuestran ya las apreciaciones, contradictorias ente sí, sobre el mismo")*. Luego Marx reproduce cinco de estas apreciaciones, la última de las cuales es ponderada positivamente. Veamos rápidamente las cuatro primeras (para los nombres propios *cf.* Scaron 1975 1048):

- En Francia, un partidario del positivismo de Comte (Eugen De Roberty) le reprocha a Marx, por una parte, el enfoque *metafísico* de la economía, pero por el otro, que sólo se limite al análisis crítico de lo real, sin pronunciarse con “Recepte (comtistische?) für die Garküche der Zukunft” (DK_2 704) *("recetas (¿un comtista?) para la tienda gastronómica del futuro")*. La ironía de Marx es evidente.
- Un profesor ruso (Nikolái Sieber), en cambio, sostiene que el método de Marx es *deductivo*, como el de toda la escuela inglesa.
- Nuevamente otro francés (Maurice Block), considera que el método de DK es *analítico*, y que Marx se coloca por ello a la par de las grandes mentes analíticas.

- Los críticos alemanes, como era de esperar, le acusan a Marx de “Hegel’sche Sophistik” (707) *("sofistería hegeliana")*.

  ¿Metafísico, deductivo, analítico, hegeliano? ¿Cuál es el método de DK?

7.1.1. El más grande filósofo idealista

La quinta apreciación se acerca mucho más al eje del problema, y no por casualidad corresponde a un ruso, se trata de Ilarión Ignátievich Kaufmann (aunque Marx no lo nombra). El interés por el pensamiento de Marx en Rusia parece haber ir en aumento desde el último tercio del siglo XIX, no sólo porque la primera traducción de DK_1 es al idioma ruso (hecha por Nikolái Danielson y publicada en 1872), sino también por la propia dedicación del Marx en sus últimos años de vida a la situación rusa (*cf.* Shanin 1990).

Como explica Marx en el Epílogo, una revista de San Petersburgo publica un artículo dedicado por entero al método de DK. Lo primero que Marx rescata de este artículo es que distinga entre método de investigación (*Forschungsmethode*) y método de exposición (*Darstellungsmethode*). Pero aunque el autor del mismo (el innombrado Kaufmann) celebra que en la investigación Marx sea realista, le parece despreciable que en la exposición sea “der größte Idealphilosoph und zwar im deutschen, d.h. schlechten Sinn des Wortes” (citado por Marx, DK_2 707) *("el más grande filósofo idealista y ciertamente en el sentido alemán de la palabra, es decir, en el mal sentido")*. De esta manera, Kaufmann se lamenta del carácter “deutsch-dialektisch” (*ídem*) *("alemán-dialéctico")* presente en el tomo 1 de DK. Es este último punto el que introduce la cuestión de la dialéctica y lo que lleva a Marx a trazar su diferencia con Hegel.

Pero el desprecio de Kaufmann por el método de exposición de Marx, se debe a que asocia rápidamente la dialéctica de DK con la filosofía ‘idealista’ de Hegel. Sobre esta etiqueta comúnmente atribuida a su filosofía, el propio Hegel sostuvo efectivamente en su *Lógica* que “jede Philosophie ist wesentlich Idealismus” (LS 157) *("cada filosofía es esencialmente idealismo")*. Pero esto no significa, como podría creerse en un primer momento, que la realidad es solo una creación del pensamiento o la imaginación, por lo que no habría un ser independiente por fuera de la mente humana. Tal posición es insostenible y absurda para Hegel. La naturaleza, el Estado, las obras de artes tienen para Hegel una existencia propia, en y para sí mismas. En las *Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* Hegel aclara este punto:

> Es wird oft gesagt, der Idealismus sei dies, daß das Individuum alle seine Vorstellungen, auch die unmittelbarsten, aus sich erzeuge, alles aus sich setzt. Dies ist jedoch eine

> unhistorische, ganz falsche Vorstellung; wie dies rohe Vorstellen den Idealismus definiert, so hat es in der Tat unter den Philosophen keine Idealisten gegeben. (W19 54-5)[i]

Lamentablemente, ha habido 'filósofos' que han sostenido esa posición extrema, por ejemplo, el idealismo subjetivo del obispo Berkeley o también algunas corrientes dentro del escepticismo. Pero tales posiciones no serían para Hegel propiamente filosóficas, sino meras elucubraciones disparatadas. Ya Kant (*cf.* KrV B274-279) refutó este tipo de idealismo, abriendo paso a un tipo muy diferente llamado "idealismo transcendental", el cual coincide para Kant con el "realismo empírico" (sobre esta cuestión *cf.* Allison 1992).

Pero para Hegel, el idealismo de Kant, como también el de Fichte, todavía siguen atrapados en las oposiciones de la conciencia. Por ello Hegel define al idealismo de toda filosofía por la afirmación "daβ das *Endliche ideell ist*" (LS 156) *("que lo* finito es ideal*").* Esto quiere decir que lo finito no tiene una realidad propia, autónoma, sino que siempre está en relación con otros, constituyendo una red infinita de múltiples lazos. Considerado de manera aislada, lo finito es una abstracción del entendimiento. Y en cuanto tal abstracción genera, como todos los productos del entendimiento, una oposición irreconciliable, un dualismo con aquello que niega: lo infinito. "Indem die Behauptung von dem festen Beharren des Endlichen dem Unendlichen gegenüber über alle Metaphysik hinweg zu sein meint, steht sie ganz nur auf dem Boden der ordinärsten Verstandes-Metaphysik" (*Enz.* §95, nota) *("Creyéndose por encima de toda metafísica, la afirmación de la firme persistencia de lo finito frente a lo infinito permanece única y enteramente sobre el suelo de la más ordinaria metafísica del entendimiento").*

Para Hegel la filosofía siempre ha luchado contra esta metafísica del entendimiento, y *por eso* ha sido siempre idealista. Idealismo nombra, por tanto, la crítica a las oposiciones abstractas del entendimiento, los dualismos o dicotomías que inventa lenguaje. La diferencia entre las diversas filosofías radica entonces en qué medida hallan realizado su idealismo intrínseco (*cf.* LS 157), es decir, en qué medida han disuelto las determinaciones fijas del entendimiento mediante su propia dialéctica inmanente. En este sentido, *la filosofía más idealista es a la vez la que más deconstruye la metafísica*. La caracterización de Marx que hace Kaufmann de ser el más grande filósofo idealista se vuelve, desde esta perspectiva, un verdadero halago.

Ahora bien, si toda filosofía es idealista, entonces ninguna lo es en especial. La categoría se banaliza al generalizarla. Por eso concluye Hegel que "der Gegensatz von

i *"Se dice frecuentemente que el idealismo sería lo siguiente, que el individuo genera desde sí mismo todas sus representaciones, incluso las más inmediatas; que él pone todo desde sí. Sin embargo, esta es una representación ahistórica, completamente falsa; si este tosco representar define el idealismo, entonces de hecho no ha habido idealistas entre los filósofos."*

idealistischer und realistischer Philosophie ist daher ohne Bedeutung" (*ídem*) *("la oposición entre filosofía idealista y realista carece, por consiguiente, de significado")*. La distinción de Kaufmann entre investigación *realista* y exposición *idealista* arrastra así un dualismo que es necesario revisar. Más bien, a lo que apunta la filosofía hegeliana es a la disolución de esas dos metafísicas del entendimiento, lo que implica específicamente *la disolución del idealismo mismo*. En este sentido, hay que insistir en que así como Hegel no caracteriza nunca su método de dialéctico, tampoco habla de su filosofía como idealismo, menos aún "idealismo absoluto". Éste, como tantos otros mitos, son reconstrucciones posteriores hechas desde una historiografía marxista escolar, dogmática y sobre todo burguesa.

Si la oposición idealismo/realismo es obsoleta para Hegel, lo mismo debiera suceder con la oposición complementaria idealismo/materialismo. Esa es precisamente la posición que defiende la hegeliana Butler en BM, a partir de la lectura de Derrida sobre la *chora* platónica. Idealismo y materialismo son polos que tienen que pensarse a partir de un espacio de inscripción previo que se sustraer a la oposición al mismo tiempo que la funda. De aquí que "the polarity idealism/materialism has come unter question" (BM 195). En la Segunda Parte habíamos visto que algo similar sostiene Butler respecto a la relación entre cuerpo y discurso. Por una parte, hay que reconocer la necesidad de la mediación lingüística. No solo nuestra existencia depende del lenguaje, de las palabras con las cuales nos nombran, sino que el discurso atraviesa toda realidad. Por ello ya desde la introducción a dicha obra Butler sostiene que "there is no reference to a pure body" (xix).

En esto Butler reitera las críticas de Hegel a la inmediatez. Nos ocupamos de esta cuestión al abordar el problema del comienzo. Lo inmediato, la carencia de mediación, es un resultado de las mediaciones que niega, sin las cuales no podría ser tal inmediato. Una inmediatez pura, absolutamente simple, requeriría en este sentido la máxima mediación. Inversamente, lo mediado, por ser tal, remite a un otro que lo media y que constituye para él lo inmediato. "Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daβ dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Andern gekommen worden ist" (*Enz.* §12, nota) *("Mediación es un comenzar y un haber avanzado hacia un segundo, de modo que ese segundo sólo es, en tanto se ha llegado hacia él desde un otro enfrentado al mismo")*. Así, por ejemplo, las premisas de un razonamiento son lo inmediato *para* la conclusión, la conclusión solo es tal en cuanto está mediada por sus premisas, es decir, en cuanto es el segundo hacia lo cual se avanza desde las premisas consideradas como inmediatas. Pero las premisas mismas son también el resultado de una mediación. Y en tanto premisas están ya mediadas por la conclusión misma, solo se constituyen en una tal

inmediatez cuando se avanza a partir de ellas y se llega a un segundo, es decir, *solo son inmediatas en función de la mediación misma*, fuera del círculo del razonamiento son una proposición cualquiera que exige su propia mediación. De aquí concluye Hegel "daβ nichts *gibt*, nichts im Himmel oder in der Natura oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung" (LS 56) *("que nada* hay, *ni en el cielo o en la naturaleza o en el espíritu o donde sea, que no contenga tanto la inmediatez como la mediación")*.

En el mismo sentido, no hay posibilidad de remitir a un cuerpo puro, a una materialidad inmediata, que no contenga y sea resultado de una mediación. La naturaleza, el sexo biológico como lo natural, lo dado, son también resultados de un proceso complejo que se oculta o disimula, para lograr así mayor efectividad. "To «concede» the undeniability of «sex» or its «materiality» is always to concede some version of «sex», some formation of «materiality»" (BM xix). Si el discurso es en general el instrumento de medicación absoluto, entonces también la referencia a una realidad extra-discursiva solo es posible a través del discurso mismo.

Ahora bien, esta posición que Butler describe como "linguistic idealism" tampoco debe conducirnos a sostener, por otra parte, que el lenguaje *produce* la materia o aquello a lo que hace referencia, y en consecuencia, que el cuerpo se reduce a discurso. Porque no solo el lenguaje mismo es ya un acto corporal, sino que la relación entre ambos no es armoniosa sin que cada uno, cuerpo y discurso, se exceden mutuamente en un defasaje que, como la PhG, no tiene un cierre o conclusión definitivos. Butler (*cf.* 1997 10) remite a la tesis de Shoshana Felman según la cual entre cuerpo y habla hay una relación escandalosa, una incongruencia que hace que el lenguaje esté siempre fuera de control, siendo excedido por una materialidad que, si bien no surgiría sin el habla, tampoco el habla puede asir. En este sentido, los cuerpos para Butler son un "movement beyond their own boundaries, a movement of boundary itself" (BM viii), siempre están desplazándose, resistiendo a cualquier conceptualización que quiera apresarlos, reducirlos, encerrarlos.

Desde esta perspectiva, frente al "linguistic idealism of poststructuralism" (4), el cual *reduce* todo a discurso, Butler propone "a return to the notion of matter" (xviii). Ahora bien, esto no consiste en defender simplemente la posición contraria al idealismo, en este caso, el materialismo. Así como Hegel disuelve la dicotomía entre idealismo y realismo, Butler disuelve la dicotomía subsidiaria entre idealismo y materialismo. Por lo tanto, no se trata ahora de adscribir sin más a un realismo ontológico o a la postulación de una materia absolutamente exterior e independiente al discurso. Butler no plantea un retorno ingenuo a la

materia, a una materia pura e inmediata, sino un retorno a la *noción* de materia. A pesar de las apariencias, continúa siendo una hegeliana.

Dicho sea de paso, este es uno de los aspectos en que falla la interpretación de Carrie Hull, continuada por Stoetzler, de acercar a Butler al materialismo de Adorno. Si bien Hull (1997 22) reconocer que "Butler claims to be operating in a theoretical realm beyond the frameworks of materialism and idealism", insiste en que "one can defend the content of most of Butler's arguments from Adorno's materialist perspective, while consequently rescuing the critical potential of that materialism". Años posteriores, en UG podemos pensar que Butler rechaza esa interpretación en su discusión con el materialismo de Braidotti: "I confess, however, that I am not a very good materialist. Every time I try to write about the body, the writing ends up being about lenguage" (UG 198). ¿Será Butler, en cambio, una *buena* idealista?

Por una parte, el idealismo lingüístico que Butler combate se parece mucho a ese mismo idealismo subjetivo o representacional que Hegel declaró falso, según el cual el individuo produciría desde sí toda realidad representada, solo que ahora no se trataría del individuo propiamente dicho, es decir, el ser humano, sino de fuerzas impersonales como la cultura, el discurso o el poder, en una palabra: estructuras. Ahora bien, de manera muy cercana a Hegel, Butler desmantela ese idealismo reconociendo en él la metafísica del sujeto que supuestamente veía a desplazar. Lo que ocurre más bien es que "the grammatical and metaphysical place of the subject is retained even as the candidate that occupies that place appears to rotate" (BM xviii). El idealismo lingüístico sostiene que hay estructuras discursivas que construyen al sujeto humano, al individuo, pero lo hace colocando a su vez a las propias estructuras en el mismo sitio que antes ocupaba el sujeto. Por lo tanto, sigue atrapado en lo mismo que pretende cuestionar.

Si Butler fuera idealista, lo sería en el sentido específico de Hegel, esto es, como una filósofa que disuelve las dicotomías abstractas del entendimiento, los polos opuestos entre dos metafísicas igualmente falsas, así se trate del idealismo y el materialismo. Y esto es lo que expresamente se propone en BM.

> These criticisms presuppose a set of metaphysical oppositions between materialism and idealism embedded in received grammer which, I will argue, are critically redefined by a poststructuralist rewriting of discursive performativity as it operates in the materialization of sex. (BM xx)

Desde esta perspectiva ¿podemos reinterpretar DK como una obra idealista, invirtiendo así la apreciación negativa de Kaufmann según la cual Marx es el más grande filósofo idealista? ¿O será que Marx defiende, frente a Hegel, la hipostatización de la materia

recayendo de eso modo en una variante de lo que Butler llama metafísica del sujeto? ¿Podemos *salvar* a Marx del materialismo ingenuo y en general de toda metafísica del entendimiento?

7.1.2. Investigación y exposición

Continuemos revisando la distinción de Kaufmann entre investigación y exposición, pero ahora a partir de la reelaboración que hace Marx de la misma. El párrafo 21 del Epílogo a DK_2 dice lo siguiente:

> Allerdings muß sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterscheiden. Die Forschung hat den Stoff sich im Detail anzueignen, seine verschiednen Entwicklungsformen zu analysiren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dieß und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wieder, so mag es aussehn, als habe man es mit einer Konstruktion a priori zu thun. (DK_2 709)[i]

La investigación parte del estudio del material (*Stoff*), que constituye su asunto u objeto. Pero este material no es algo muerto, que sea indiferente a cualquier forma y susceptible por ello de cualquier conexión arbitraria y externa. No se trata, por tanto, de una materia cualquiera opuesta a la forma. Para Marx, el objeto a investigar tiene una vida propia, *la vida del material*. Por ello no es tampoco un objeto amorfo, sino que lleva intrínsecamente distintas formas de desarrollo, al igual que estas formas poseen lazos internos. Podría incluso decirse que el asunto de la investigación es para Marx algo mucho más “espiritual” de lo que parece a un comienzo. La investigación se apropia el material de estudio, siguiéndolo en sus pasos y analizándolo, es decir, dividiéndolo. Como afirma Kosík (1967 42): “Sin el pleno dominio de este método de investigación, cualquier dialéctica se convierte en vacua especulación”.

Desde un punto de vista metodológico, la investigación comienza, sin duda, por los sentidos y la experiencia. Éste es, en general, como sostiene Hegel, el punto de partida. “*Alles ist in der Empfindung*, und wenn man will, alles, was im geistigen Bewuβtsein und in der Vernunft hervortritt, hat seine *Quelle* und *Ursprung* in derselben; denn Quelle und Ursprung heiβt nichts anderes als die erste unmittelbarste Weise, in der etwas erscheint” (*Enz.* §400, nota) *(*"Todo está en la sensibilidad, *y si se quiere, todo lo que brota en la conciencia espiritual y en la razón tiene su* fuente *y* origen *en la sensibilidad, porque fuente y origen no quieren decir otra cosa que el primer modo inmediato bajo el cual algo aparece")*. El

i *"En efecto, el modo de exposición tiene que distinguirse formalmente del modo de investigación. La investigación debe apropiarse en detalle del material, analizar sus distintas formas de desarrollo y rastrear su lazo interno. Recién después de consumado ese trabajo, puede ser expuesto adecuadamente el movimiento real efectivo. Si esto se logra y si ahora se refleja de nuevo idealmente la vida del material, así puede parecer que tengamos que vérnosla con una construcción a priori."*

empirismo tiene aquí su momento de verdad. Pero es solo un momento, y el más abstracto de todos. Así también la primera figura de la conciencia en la PhG es la certeza sensorial.

En consecuencia, con la sola investigación no es suficiente para constituir una ciencia sobre el asunto investigado, aunque constituya el presupuesto inmediato del conocimiento científico. Lo que se pierde mediante la investigación es, precisamente, el *movimiento* del material, su *vitalidad* inherente. Los resultados de la investigación son comparables, de esta manera, a los del entendimiento que separa lo simple en las determinaciones abstractas del pensamiento manteniendo firme la diferencia extrínseca. Pero así como para Hegel es la misma fuerza infinita del entendimiento la que rebate sus propias abstracciones, así también la dialéctica para Marx tiene que darle nuevamente fluidez al material investigado. Por lo tanto, el paso siguiente a la investigación es el momento de la exposición. Ésta consiste en presentar los resultados de la investigación de manera tal que correspondan al movimiento real efectivo del material, según su ritmo vital interno.

Aunque todo ya esté allí en la sensibilidad, es necesario un análisis para desentrañar la esencia de la realidad, esto es, el movimiento real efectivo, la vida del material. Hay que "apropiarse" dice Marx de la materia, esto significa literalmente *hacérsela propia*, asimilarla, interiorizarla; o, para usar la metáfora hegeliana de la comida, la investigación tiene que *devorarse* su material, incorporarlo y digerirlo, triturarlo mediante el análisis del entendimiento, rastrear sus formas de desarrollo y los lazos internos entre ellas. Todo este trabajo es previo a la captación del movimiento mismo de la realidad. Sólo después de consumado este trabajo de la investigación, se puede pasar a la exposición adecuada del movimiento comenzando por la célula del material investigado, en este caso, la forma mercantil. El comienzo de la investigación es arbitrario y contingente, el de la exposición es necesario, pero se trata de una necesidad producida performativamente, una apodictividad. De esta manera, no hay para Marx ningún *en sí* que se substraiga al conocimiento, como en la filosofía kantiana. La cosa en sí es el propio comienzo de la exposición, la forma mercantil.

No obstante, Marx nos advierte que de esta exposición, surge un inconveniente ulterior, podríamos decir, *un efecto no deseado*. Este efecto consiste en que la exposición se presenta con la apariencia de ser una construcción a priori, un castillo que flota en el pensamiento puro, mera elucubración metafísica. De aquí surge un cierto engaño que hay que evitar, el cual consiste en confundir la re-producción en el plano ideal de la vida del material con una supuesta producción a priori de la misma desde el pensamiento puro, como si Marx sacara de su cabeza la realidad. Lo que hay que evitar, por tanto, es el falso idealismo que ya Hegel criticaba. Justamente en este punto radica el error de Kaufmann al declarar que el método de

exposición de Marx es “idealista”. Ese idealismo subjetivo estaría preso de la apariencia que genera la propia exposición, al tomarla por verdadera. Si se juzga por la sola forma de la exposición de DK, es inevitable el reproche de idealismo. Pero el error de Kaufmann consiste en que considera al modo de exposición como una forma externa y, por tanto, desvinculado de la realidad viviente.

Ahora bien, la apariencia apriorística está, en parte, justificada ya que sólo conseguimos captar por primera vez la vida del material mediante la exposición, como un resultado del proceso del pensamiento y la reflexión. Es cierto que el método de investigación parte ya de ese material, pero *tal como se presenta inmediatamente a los sentidos no es su verdadera realidad*. Sólo en la exposición entramos en contacto con el movimiento real efectivo. *Parece* entonces que el pensamiento ha creado la realidad, y esa apariencia es generada por la propia exposición como un efecto no deseado. Algo similar sucede con la tesis de Butler sobre el cuerpo. Como nunca accedemos a un cuerpo puro, a una materialidad pura, sino que tal referencia está mediada siempre por el lenguaje, parece que el lenguaje crea la materia extra-discursiva de la que habla. En tal falso idealismo cae el posestructuralismo.

Para evitar esta apariencia que genera naturalmente la exposición, Marx afirma que ésta se limita a *reflejar* idealmente la vida del material. El verbo que utiliza Marx es *sich spiegeln*, que contiene la palabra *Spiegel* (en alemán ‘espejo’). La exposición debe ser así un espejo del movimiento real efectivo. Esta idea se remonta hasta el *Fedón* de Platón (*cf.* 1988 109, *Fed.* 99e), en el famoso pasaje de la fuga a los *logoi*, donde Sócrates dice que prefiere servirse del lenguaje (los argumentos) como vía adecuada para conocer la verdad de las cosas, en cuanto lo consideremos como imagen de algo que en él se refleja. Pero se advierte a la vez que no por ello el examen de las imágenes sea menos que el de los hechos mismos. Esto ha dado lugar a la conocida ‘teoría del reflejo’, elaborada primero por Lenin (1977) en *Materialismo y empiriocriticismo*, y que luego será defendida por muchos otros marxistas rusos, aunque Lenin hacia el final de su vida la rectifique.

Pero lo que debe evitarse es que se interponga entre el pensamiento (lenguaje) y la cosa un tercer término: las imágenes o copias, las cuales vendrían a reflejar la realidad desde una cierta perspectiva subjetiva. Esta concepción moderna del conocimiento, que en la proposición 7 del segundo libro de la *Ética* Spinoza enuncia dogmáticamente como correspondencia entre el orden de las ideas y el orden de las cosas, tiene finalmente el resultado conocido de no poder conocer las cosas tal como son en sí mismas, ya que el espejo estaría siempre empañado por la subjetividad, de manera que aquello que nos haría accesible

al mundo real (las imágenes o representaciones) se convierte en un muro frente a él (*cf.* Rorty 1989).

Pero Marx introduce esta cuestión del reflejo sólo para corregir la apariencia (natural e inevitable) de que la razón *subjetiva* (de un sujeto finito) sea la que produce desde sí, de manera enteramente a priori, la realidad entera. Por una parte, esta producción desde el pensamiento es imprescindible, ya que sólo accedemos al núcleo verdadero de la realidad cuando se lo expone dialécticamente según las formas del pensar. Para lograr esta exposición la razón tiene que llegar al punto de independizarse completamente de los datos sensibles y de la materia *tal como se aparece inmediatamente*. Éste era el trabajo de la investigación, el cual debe estar consumado para que comience la exposición. Por ello puede decirse que en la exposición *el pensamiento saca de sí mismo la realidad*, pero porque *previamente* se apropió de ella mediante la investigación, no porque la razón genere en su absoluta independencia un mundo. En otras palabras, lo que genera la razón es *el producto de su digestión de la materia*, que no es un producto cualquiera, sino el movimiento real efectivo del material que sale a luz *por primera vez* recién en la exposición.

Por otra parte, la materia tiene ella misma formas propias y una legalidad interna, en ella late el pulso de la vida según un ritmo enteramente *racional* (una racionalidad que no es la del sujeto cognoscente, sino la de lo material mismo). La tarea consiste entonces en conciliar el movimiento de las formas ideales de la razón subjetiva con el movimiento real de las formas de desarrollo del material, primero a través de un proceso de investigación, y luego mediante la exposición. De esta manera, Marx detiene el orgullo narcisista del pensamiento *subjetivo*, y le recuerda que, a pesar de su correcto método de exposición, no está produciendo desde sí mismo el mundo, sino reproduciendo la propia racionalidad que el mundo ya tiene en sí mismo, o dicho con las palabras de Marx, las propias formas de desarrollo de la vida del material.

En resumen, el idealismo que combate Marx es el mismo que Hegel rechaza y del que asegura que ningún filósofo a defendido seriamente. ¿Cuál es entonces la diferencia entre Hegel y Marx?

7.2. La cabeza humana

Cuando Oscar Cubo Ugarte (2010 19) comienza la introducción de su lectura de la PhG afirma lo siguiente: “Con Hegel uno no discute, sino que cree discutir en la medida en que consigue fijarlo en una determinada tesis con la que poder discutir”. Esta afirmación es realmente pertinente para aclarar la relación que Marx creía tener con Hegel. Marx encierra a

Hegel en una tesis, lo cristaliza o momifica, para luego poder tomar distancia de su filosofía. Empujado a esto por el reproche de Kaufmann, tiene que distinguir su dialéctica de la de Hegel, para que no lo asocien con el 'idealismo'.

7.2.1. Un Hegel a la medida de Marx

El Epílogo a DK_2 continúa con el siguiente párrafo (nro. 22):

> Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegeischen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegentheil. Für Hegel ist der Denkproceß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbstständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle. (DK_2 709)[i]

A partir de la interpretación butleriana de Hegel que elaboramos en la Primera Parte, este pasaje puede resultar mucho más claro, tanto en sus aciertos como en sus equívocos. Sin embargo, debido a los múltiples comentarios que ha generado, debemos analizarlo detalladamente.

En primer lugar, hay que destacar que Marx habla de *su* "método dialéctico", y le atribuye la misma expresión a Hegel, a pesar de que Hegel no la utilizó nunca sino que habla, más correctamente, de método especulativo o lógica especulativa. Si bien ya hemos remarcado esto repetidas veces, para la evaluación crítica de DK es importante, ya que la misma puede resumirse en la pregunta: ¿hay un momento especulativo en la dialéctica de Marx? Lo especulativo es, reinterpretado desde Butler, lo que se produce a partir de los fallos del momento anterior, precisamente, el dialéctico. Respecto al propio Marx hay que decir que solo en sus escritos de madurez se encuentra una rehabilitación de la dialéctica como método. En sus obras anteriores el término 'dialéctica' aparece escasamente y generalmente en sentido peyorativo (*cf.* Renault 2012 52-3).

En segundo lugar, Marx parece establecer dos diferencias con Hegel, una en relación con la base (*Grundlage*), la otra con el proceso del pensar. Sin embargo, ambas se confunden, ya que la diferencia en la base determina a la vez el *estatus* del pensamiento, entendiendo por tal no el pensar que es uno con el ser, del cual se ocupa la WdL, sino la razón finita y subjetiva, la mente humana, o como dice literalmente Marx, la "cabeza humana" (*Menschenkopf*). Respecto a la primera diferencia, un poco antes en el mismo Epílogo Marx hizo alusión al Prólogo de ZKr donde habría presentado "die materialistische Grundlage" (DK_2 707) *("la base materialista")* de su método, si bien en dicha obra no se menciona ningún

i *"Mi método dialéctico no sólo es distinto del de Hegel en cuanto a la base, sino que es su contrario directo. Para Hegel el proceso del pensar, al que transforma incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autosuficiente, es el demiurgo de lo real efectivo, lo cual configura solo su aparición externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la cabeza humana."*

‘materialismo’. No obstante, se infiere de esa expresión, que la dialéctica hegeliana tendría entonces una base ‘idealista’. Pero ¿qué significados tienen tales expresiones? ¿No habría, como sugiere Butler, que comenzar a revisar y redefinir tales oposiciones metafísicas entre materialismo e idealismo, tal como el propio Hegel hiciera con la oposición entre idealismo y realismo?

La segunda diferencia con Hegel que señala Marx podría indicar hacia esa dirección. Por un lado, Marx no rechaza el proceso del pensar (*Denkprozeß*), al contrario, toda su explicación sobre el método de investigación y exposición, no hacía otra cosa que describir este proceso al que llama *lo ideal*. Pero, por otro lado, a lo que se opone Marx, como también Butler respecto al idealismo lingüístico, es a la conversión de ese proceso en un sujeto autosuficiente el cual produce la realidad. Vimos que Butler llama a esto la metafísica del sujeto, reprochando al estructuralismo la hipostatización de las estructuras. Ahora bien, ¿podríamos decir que Hegel, que expresamente rechaza este tipo de idealismo subjetivo, cae no obstante en la metafísica del sujeto? Desde la lectura de Butler sobre Hegel sabemos que la respuesta es un rotundo ‘no’. No hay en Hegel ningún sujeto autosuficiente, porque el sujeto está siempre fuera de sí, difiriendo de sí mismo en un movimiento ek-stático que lo empuja siempre a un futuro impredecible sin garantías.

Sin embargo, Marx cree discutir con Hegel al fijarlo en una determinada tesis que, paradójicamente, el propio Hegel excluye del terreno mismo de la filosofía. Al llamar a la idea hegeliana el demiurgo de lo real efectivo, Marx está acusando a Hegel de platonismo. La expresión “demiurgo” sin duda refiere a la teoría de Platón expuesta en el *Timeo*, según la cual el Δημιουργός es el artesano que produce el mundo contemplando las ideas eternas. Pero la WdL puede interpretarse de manera nietzscheana como una *inversión del platonismo*, prolongando de esta manera la propia “Nietzschean fashion” (SD 23) de Butler sobre la PhG.

Si bien la WdL parece estar inmersa en una atmósfera platónica, en cuanto se mueve en el reino de los pensamientos puros sin sustrato sensible, Hegel nos advierte que se trata por ello mismo de “das Reich der Schatten” (LS 44) *("el reino de las sombras")*, en alusión quizás al inframundo griego. En la *Enz.* (§19) la define de esta manera: “Die Logik ist die Wissenschft *der reinen Idee*, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des *Denkens*” *("La lógica es la ciencia* de la idea pura, *esto es, de la idea en el elemento abstracto del* pensar*")*. En este sentido, la lógica es abstracta, todo lo contrario al mundo de las ideas platónicas. Ahora bien, mediante el despliegue dialéctico de las determinidades lógicas se destruye la unilateralidad y abstracción de las mismas, avanzando así de lo más abstracto hacia lo concreto. Éste es el significado de lo concreto como *concresco*, es decir, como intensificación

y complejidad de las relaciones del concepto. No obstante, la idea absoluta (el final de la WdL), aunque es la concreción de las abstracciones del pensamiento, es todavía idea *pura*, que debe por un acto de libre decisión convertirse en su ser-otro, la naturaleza, y luego regresar a sí como espíritu. Recién allí la idea se convierte en *lo absolutamente concreto*.

Sin embargo, para Marx, Hegel habría convertido a la idea en un sujeto absoluto que produciría luego lo real efectivo (la naturaleza y el espíritu) al modo del demiurgo platónico, esto es, contemplando las determinidades lógicas como arquetipos del mundo. Lo real se reduciría entonces a mera apariencia externa (*äußere Erscheinung*) de la idea. Según esta tergiversación, la idea, este supuesto sujeto autosuficiente, debería ser lo absolutamente concreto (como para Platón el mundo de las ideas, el reino de la pura luz) y, en cambio, lo real mera degradación de esa plenitud concreta. En otras palabras, la naturaleza y el espíritu deberían ser, siguiendo lo que dice Marx, reflejos pálidos de la idea y constituir así un reino de las sombras. Pero Hegel, invirtiendo a Platón, dice exactamente lo contrario. ¿Será entonces Hegel el primer materialista?

En este punto es importante recordar que fue el mismo Lenin (1987 222) quién señaló, al final de su comentario a la WdL, que "en esta obra de Hegel, la MÁS IDEALISTA de todas, hay MENOS idealismo y MÁS MATERIALISMO que en ninguna otra. ¡Es «contradictorio», pero es un hecho!". De esta manera, Lenin se acerca mucho más al punto de vista de Butler, para la cual idealismo y materialismo constituyen una oposición metafísica que es necesario redefinir y desplazar.

Siguiendo esa orientación, una de las mayores dificultades de la WdL, y quizás el punto más crítico de toda su filosofía, es el tránsito de la idea a la naturaleza. Así lo considera, por ejemplo, Edgardo Albizu (1999 313) en su tesis doctoral: "Las interpretaciones del pensamiento de Hegel tienen su piedra de toque en la posición que adoptan frente a este punto". Pero Hegel expresamente previene de considerar que dicho "tránsito" sea realmente un tránsito, en cualquiera de los sentidos que fueron determinados anteriormente en la WdL. La idea, para Hegel, es "absolute *Befreiung*, […] in dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt" (LB 305) *("absoluta* liberación, *[…] en esta libertad no tiene lugar ningún traspaso")*. Por lo tanto, es un error decir que para Hegel lo real efectivo (la naturaleza y el espíritu) son una apariencia exterior de la idea. No sólo no se trata de aparecer, tampoco de manifestación, ni de desarrollo, ni de ningún tipo de traspaso. Es evidente que en este punto Marx tergiversa la filosofía hegeliana. La idea no es un "demiurgo", Hegel no convierte el proceso del pensar en un sujeto autosuficiente, por lo que su filosofía no recae en la metafísica del sujeto.

Ahora bien, desde la interpretación de Butler sobre la filosofía hegeliana en su conjunto, podemos comprender la liberación absoluta de la idea como la plena afirmación de las multiplicidades, la idea se embriaga de sí misma y estalla, diseminándose en múltiples configuraciones naturales y espirituales, las cuales constituyen la filosofía de la naturaleza y del espíritu. De esa manera, el movimiento ek-stático del concepto alcanza en la idea absoluta su mayor expresión. En este sentido Felix Duque (1999 753) interpreta que la determinación de la idea "es la de la locura: el estar fuera de sí (*Aussersichseyn*)". Duque también aproxima por ello a Hegel con Wittgeinstein, tal vez el lógico más importante después de Hegel. "Aquí no hay ninguna distinción que hacer; y por tanto el lenguaje está de más. Hegel roza lo «místico» a fuerza de ser «lógico» (como hará también luego Wittgenstein)" (Duque 1999 582). La locura, el estar fuera de sí, el ek-stasis que tanto remarca Butler, aquello que parece ser lo opuesto de la razón, es para Hegel, su fondo más originario. Desde esta perspectiva, la libertad de la idea puede considerarse *la sinrazón de la propia razón*.

Pero, por otra parte, pareciera que Marx no reconoce otro pensamiento más que el subjetivo, es decir, el que produce "la cabeza humana". ¿No recae en este aspecto el planteo de Marx en un humanismo? ¿Hasta qué punto se liberó Marx de su juvenil período feuerbachiano? La solidaridad entre humanismo, antropología y pensamiento dialéctico, es una de las características de la dialéctica en sentido vulgar. Si la dialéctica de DK es un humanismo, esto constituye otro aspecto por el cual evaluarla negativamente.

Sin embargo, ¿qué son las *formas* de desarrollo de la materia y sus lazos internos sino determinaciones lógicas de lo material mismo? ¿Y qué sentido tiene hablar de una *legalidad* económica inherente a los hechos y a las sociedades si a través de ella no se confirma la propia racionalidad *objetiva* del mundo? La WdL no trata de los pensamientos que surgen en "la cabeza humana". Tal como sostiene Foucault (2012 236) respecto al saber, la WdL se ha liberado ya, a través del trabajo de la conciencia en la PhG, de la oposición sujeto-objeto. "Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewuβtseins voraus" (LS 33) *("La ciencia pura presupone con ello la liberación de la oposición de la conciencia")*. El pensar que se estudia en la WdL no es el pensar subjetivo de una conciencia. Hyppolite (1996 245) dejó bien en claro este punto: "El saber absoluto no es una antropología (basta con leer la *Lógica* de Hegel para advertirlo), es el saber que ha superado la oposición de sí y del ser". Por lo tanto, mucho antes que Nietzsche, la famosa muerte del hombre hay que buscarla en la WdL, como consecuencia de la muerte de Dios enunciada hacia el final de la PhG. Pero, ¿se libera la dialéctica de DK del humanismo?

Tanto Hegel como el Marx de DK rechazan el orgullo idealista que pretende crear lo real sacándolo de “la cabeza humana”. Usando la terminología de Marx, podríamos decir que la WdL estudia las estructuras formales de la vida del material, el movimiento real efectivo en su total pureza y abstracción. ¿Cómo definir entonces el materialismo del propio Marx?

7.2.2. El proceso de materialización

En el párrafo 22 del Epílogo a DK_2 que estamos comentado, Marx sitúa la discusión con Hegel en la función que ambos le adjudican, en sus respectivas dialécticas, al orden de lo ideal, es decir, al proceso del pensar, y no, como tal vez cabría esperar, en lo que ambos entienden por la realidad efectiva. Sólo de manera derivada puede determinarse este segundo aspecto. En el pasaje se lee claramente, en primer lugar, lo que significa ‘para Hegel’ el proceso del pensar, y luego, qué es lo ideal ‘para Marx’. La inversión de la que habla Marx se da *en el plano de lo ideal mismo*, no entre lo ideal y lo real. Veamos esto más detenidamente.

Según Marx, para Hegel lo ideal o el proceso del pensar es el demiurgo de lo real efectivo, al punto de convertirlo en un sujeto autosuficiente llamado ‘idea’. De aquí se infiere que lo real no sea más que una apariencia externa de la idea. Comprobamos ya que esta no es la posición que sostiene Hegel, pero sigamos el juego propuesto por Marx para poder aclarar su pensamiento. Si tuviéramos que invertir la supuesta tesis atribuida a Hegel, entonces habría que decir que para Marx, lo real o material es el demiurgo de lo ideal, y que lo material se convierte ahora en un sujeto autosuficiente. Esta sería sin duda una contra-tesis materialista: en vez de la idea, la materia. Como señala Butler, el lugar gramatical y metafísico del sujeto se mantiene, lo que cambia es el candidato que lo ocupa.

Sin embargo, no es esa la posición que defiende Marx. Seríamos igual de injusto, como él lo fue con Hegel, si redujéramos a un simple cambio de sujeto la inversión de Marx sobre la dialéctica hegeliana. Más aún, Marx ya criticó muchos años antes en las *Thesen über Feuerbach*, *Die deutsche Ideologie* y otros textos, este materialismo que se refiere a un objeto como algo estable. Marx lo designaba “alten Materialismus” (MEGA IV/3 21) *("viejo materialismo")*, frente al “neuen” *("nuevo")* basado en la práctica. Su esfuerzo en aquellos años era pensar un materialismo que supere tanto al idealismo como al antiguo materialismo, es decir, que supere dicha oposición metafísica.

Pero en DK casi no nos encontramos con la expresión ‘materialismo’, ni nuevo ni viejo. No obstante, muchos marxistas a partir de Engels han entendido que mediante la inversión de la base de la dialéctica, Marx estaba dando una nueva formulación al materialismo, colocando a la materia como principio absoluto. Desde esta perspectiva, la pregunta sería: ¿cuál es el

sujeto autosuficiente del proceso? Respuesta: para Hegel lo ideal, para Marx lo material. Ambos mantendrían un sujeto que sería entonces el demiurgo de lo otro de sí. En este sentido, tanto Hegel como Marx serían *platónicos*.

Pero la conclusión final a la que debemos llegar para rechazar esta interpretación engelsiana es que, si ambos son platónicos porque afirman un primero originario desde el cual se genera lo segundo, entonces *ambos son idealistas*, en el sentido del falso idealismo que Hegel se niega a reconocer que algún filósofo haya defendido seriamente. Esto ha sido ya suficientemente señalado por los intérpretes de Marx. Por ejemplo, por Balilar (2006 31): "Los «materialismos antiguos» o las filosofías de la naturaleza que sustituyen el espíritu por la materia como principio de organización contienen un fuerte elemento de idealismo, y en el límite no son otra cosa que idealismo disfrazados". Tampoco a la dialéctica de Adorno podía escapársele este punto: "Die Kontroverse über die Priorität von Geist und Körper verfährt vordialektisch. Sie schleppt die Frage nach einem Ersten weiter. […]. Beides, Körper und Geist, sind Abstraktionen von ihrer Erfahrung, ihre radikale Differenz ein Gesetztes" (Adorno 1966 200) *("La controversia sobre la prioridad de espíritu o cuerpo procede predialécticamente. Ella sigue arrastrando la pregunta por un primero. […]. Ambos, cuerpo y espíritu, son abstracciones de su experiencia, su radical diferencia algo puesto")*.

Pero Marx, al igual que Hegel, no son idealistas en el sentido metafísico de afirmar un primer principio, ya sea éste material o espiritual. En tal oposición se enreda el entendimiento mediante sus abstracciones. Luego, debemos pensar el 'materialismo' de Marx en una clave distinta a lo que lo hace depender de una materia como sujeto autosuficiente. De aquí que Balibar, Žižek, y otros autores, eliminen la materia al definir el materialismo o explicar el pensamiento de Marx. Esto nos lleva a preguntarnos, junto a Balibar (2006 29-30), por la aparentemente paradójica expresión 'materialismo sin materia'.

> El materialismo de Marx no tiene nada que ver con la referencia a la materia, y seguirá siendo así durante mucho tiempo: hasta que Engels se proponga reunificar el marxismo con las ciencias de la naturaleza de la segunda mitad del siglo XIX. Pero por el momento nos vemos ante un extraño «materialismo sin materia» ¿Por qué esta palabra, entonces?

Para dar respuesta a esta cuestión, tenemos que retomar la argumentación de Judith Butler en BM. Habíamos señalado más arriba que, contrarrestando el idealismo lingüístico Butler plantea un retorno a la noción de materia, pero que eso no implicaba tampoco adscribir a una ontología realista que postule la existencia de una materialidad independiente al lenguaje. Para evitar caer en ese otro esencialismo dogmático, opuesto al idealismo lingüístico, Butler define a la materia como el resultado de "*a process of materialization*"

(MB xviii). Ese proceso produce efectos que con el tiempo dan la ilusión de una permanencia, de algo estático, a lo cual llamamos vulgarmente materia o naturaleza.

En la explicación de los dinamismos de este proceso de materialización que, como toda realidad, no se da de manera independiente al habla, al lenguaje, a la cultura, Butler recurre a la idea de *repetición* o *iterabilidad*. Como proceso temporal y discursivo, la materialización funciona a través de la fuerza que reitera un acto produciendo así una cierta identidad. Siguiendo esta idea, la materialidad del 'sexo' se produce por la reiteración de actos de habla corporales, y no porque haya un sujeto activo que construya el género a su voluntad, ni tampoco porque estructuras fijas determinen las acciones. La performatividad está expuesta siempre al fracaso y, por tanto, requiere de su continua producción y reproducción para que sea efectiva.

En una nota al primer capítulo del mencionado libro, Butler misma conecta esta noción procesual de la materia con el materialismo del joven Marx. Remitiendo a la primera de las *Thesen sobre Feuerbach*, Butler insiste en el carácter transformador y temporal de la materia.

> According to this new kind of materialism that Marx proposes, the object is not only transformed, but in some signifi cant sense, the object *is* transformative activity itself and, further, its materiality is established through this temporal movement from a prior to a latter state. In other words, the object *materializes* to the extent that it is a site of *temporal transformation*. (BM 191-2)

Desde esta perspectiva, la materia no es algo estático, dado, un sujeto autosuficiente, sino que es proceso, acción transformadora, despliegue temporal abierto siempre a un futuro impredecible. El propio Hegel definía de esa manera a la idea. "Die Idee ist wesentlich *Prozeβ*" (*Enz.* §215) *("La idea es esencialmente* proceso*")*. Pero más específicamente, la inmediatez de la idea, lo que Hegel denomina la *vida*, tiene su exterioridad igualmente inmediata es la *corporalidad* (*Leiblichkeit*) (*cf.* LB 217). La idea es así proceso de vivificación de lo inerte y corporificación del concepto. Siendo la vida la manifestación inmediata de la idea, toda la filosofía de Hegel, en cuanto busca reconocer las distintas configuraciones de la idea, puede ser considerada como un filosofía de la corporalidad. Hegel, filósofo por excelencia del concepto, es también un filósofo del cuerpo. ¿No podríamos encontrar precisamente en la idea hegeliana el materialismo que se atribuye a Marx?

Como decíamos, Marx se construye un Hegel a su medida, lo encasilla en una tesis para poder oponerse a él. Pero de esa manera, Marx pone en marcha, sin saberlo, la ironía del anti-hegelianismo que Butler denuncia y de la cual Foucault ya nos advertía. Marx sitúa la discusión con la dialéctica hegeliana en el plano de lo ideal. Luego de definir lo que sería para Hegel el proceso del pensar, Marx no pasa a considerar lo que para él es lo material, sino que

continúa con lo ideal mismo. Marx lo redefine así: “Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle” (DK_2 709) *("Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material transpuesto y traducido en la cabeza humana")*. Sería difícil interpretar esta operación de trasponer (*umsetzten*) y traducir (*übersetzten*) como si se tratara de una producción demiúrgica de lo ideal por lo material como sujeto. Marx no está invirtiendo sin más a Hegel. No obstante, invierte. ¿Qué es lo que invierte? Según nuestra interpretación, lo que invierte es *la consideración misma sobre lo ideal*, invierte el *punto de vista*, la *perspectiva* sobre el proceso de pensar.

Para el idealismo subjetivo, precisamente el que Hegel rechaza, lo ideal es un sujeto autosuficiente que se produce a sí mismo y produce también, como un mero epifenómeno exterior, las sombras de lo real. Para Marx, lo ideal expone adecuadamente el movimiento real efectivo del material, pero solo después de consumar el trabajo de investigación, es decir, luego de apropiarse del material y asimilarlo. De este modo, el proceso del pensar no es más que la traducción (en el lenguaje de “la cabeza humana”) de la vida del objeto. La clave está en que este cambio de perspectiva, elimina a la vez la pregunta por algo primero (¿la idea o la materia?). Esto es lo que no logró el materialismo de Feuerbach, según Marx, y por ello quedó atrapado en aquello que pretendía criticar.

Aquí podemos servirnos una vez más de la comparación con las observaciones astronómicas de Copérnico y Kepler. Según la interpretación de Kant (cf. KrV BXXII), la revolución de Copérnico consiste en que se atrevió a buscar los movimientos observados no en los objetos del cielo sino en su espectador. No obstante, Copérnico no supo sacar todas las consecuencias de ese giro, y por ello continuó arrastrando la pregunta por la centralidad del universo. Kepler, en cambio, mantiene el mismo punto de vista que Copérnico, pero *corrige las consecuencias que se siguen de su revolución*, eliminando la búsqueda de un centro. Las órbitas planetarias no son circulares sino elípticas, porque lo que el centro se elimina.

De la misma manera, podemos pensar que Marx hace un gesto semejante al de Kepler. No sólo cambia el punto de vista sobre el proceso del pensar transformando el idealismo subjetivo en ‘materialismo’, sino que a la vez extrae todas las consecuencias de esa transformación, lo que conduce a abandonar la búsqueda de un principio demiúrgico. La posición de Feuerbach sería aquí equivalente a la de Copérnico. Aunque Feuerbach cambia la perspectiva del idealismo acerca del pensamiento, su posición materialista continúa atrapada en los esquemas idealistas convirtiendo a la materia en el sujeto autosuficiente que produce lo ideal. La tríada Ptolomeo-Copérnico-Kepler, se correspondería así (según las interpretaciones de Marx) con la de Hegel-Feuerbach-Marx.

No obstante, si aún se quiere saber qué es para Marx lo material, podemos dar una respuesta. Siguiendo la interpretación de Butler, para Marx la materia es un proceso de materialización que posee formas de desarrollo y lazos internos. Lo material es lo viviente, es el movimiento real efectivo que se despliega según su propia legalidad. Pero hay que darse cuenta que todo lo que podamos afirmar sobre la materia, está dicho desde lo ideal, *es un resultado del proceso del pensar*. No hay una referencia inmediata a una materia pura. Sólo que Marx, como Hegel, no es un idealista subjetivo. Para que el pensar pueda captar lo material y hacer una fiel traducción de su movimiento, tiene previamente que apropiárselo por la experiencia y los sentidos. En esto consiste el trabajo de la investigación. Pero el punto de partida de la investigación no es la materia tal cual es en su verdad, como si se presentara al observador imparcial como un objeto que sólo hay que describir. Nada más alejado de Marx que esta ingenuidad del realismo. Ese comienzo es un presupuesto que el trabajo mismo de la investigación elimina en cuanto verdadero y real. La cuestión está en cómo puede expresarse adecuadamente en el plano de lo ideal el movimiento de lo material. Y la respuesta de Marx es la dialéctica.

En sentido estricto, cuando se logra comprender la posición de Marx, hay que concluir que para lo único que se introduce la palabra ‘materia’ o ‘lo material’ es para prevenir los excesos idealistas (generados naturalmente por la exposición) de hipostasear el proceso del pensar, creyendo *ilusoriamente* que lo real es un producto elaborado por una cabeza humana. De aquí que para Balibar, la expresión ‘materialismo’ (si se sigue insistiendo en ella) *sólo* signifique *no-idealismo*, es decir, la postura contraria al idealismo subjetivo. Por ello sugiere Balibar, y en esto acordamos con él, que el pensamiento de Marx puede inscribirse en la tradición idealista como su consumación.

> Podría inclusive llegar a sugerirse, sin jugar con las palabras, que es esto lo que hace de Marx y su «materialismo de la práctica» la forma más consumada de la tradición idealista, que permite comprender más que ninguna otra toda la vitalidad persistente del idealismo hasta nuestros días. (Balibar 2006 33)

Si la consumación del idealismo, en el sentido verdadero que le da Hegel, es el materialismo, entonces es cierto que Marx, como sostenía Kaufmann, es el más grande filósofo idealista. Pero, a la inversa, en cuanto Hegel declara obsoleta la oposición entre idealismo y realismo, cabe preguntarse seriamente si el propio Hegel (no la caricatura hecha por Marx) no sea ya *el primer materialista*. Para Marx lo real no es más que la *traducción* de lo material, pero de una manera semejante afirma también Hegel: “daβ der wahrhafte *Inhalt* unsers Bewuβtseins in dem Übersetzen desselben in die Form des Gedankens und Begriffs *erhalten*, ja erst in sein eigentümliches Licht gesetzt wird” (*Enz.* §5) *("que el verdadero*

contenido *de nuestra conciencia se* conserva *en la traducción del mismo a la forma del pensamiento y del concepto, más aún, es puesto bajo su luz propia")*. De lo que se trata para Hegel es de un proceso de traducción (*Übersetzen*) de los sentimientos, las sensaciones, los datos de la intuición, etc., en una palabra, de todo lo que Marx incluye en "el método de investigación", a pensamientos especulativos, según la dialéctica que el contenido de conciencia lleva en sí mismo. Sólo de esta manera podrá conocerse (para Hegel y para Marx) el verdadero contenido bajo su luz propia. No obstante, detrás de todas estas frases materialistas de Hegel, Marx vería la gigantesca sombra del demiurgo… ¡Ese fantasma sí que es un producto de su sola cabeza humana!

7.3. Lógica y misticismo

7.3.1. Salvar a Marx de sí mismo

El antepenúltimo párrafo del Epílogo a DK_2 contiene cuatro puntos fundamentales, a los cuales en distintos momentos de esta investigación ya hemos hecho alusión.

1. Marx comienza afirmando que en su juventud había sometido a crítica "die mystificierende Seite der Hegel'schen Dialektik" (DK_2 709) *("el lado mistificador de la dialéctica hegeliana")*.
2. Luego se declara abiertamente discípulo de Hegel, "jenes groβen Denkers" *("de aquél gran pensador")*, frente a aquéllos que en Alemania pretendían tratarlo como un "»todten Hund«" *("«perro muerto»")*, expresión con la que Moses Mendelssohn se refería a Spinoza. También afirma que en la teoría del valor "kokettirte" (*ídem*) (*"coqueteó"*) con el lenguaje hegeliano.
3. En tercer lugar, sostiene que Hegel fue el primero en exponer las formas generales del movimiento de la dialéctica;
4. pero que en Hegel la dialéctica "setht […] auf dem Kopf" *("se apoya […] sobre la cabeza")*, y hay que darla vuelta "um den rationelle Kern in der mystischen Hülle zu endecken" (*ídem*) *("para descubrir el núcleo racional dentro de la envoltura mística")*.

Respecto al primer punto, ya hemos aclarado en la Introducción que el joven Marx no conocía más que superficialmente la WdL. Sin embargo, es precisamente esta obra la que trata de modo explícito del método, exponiendo sus formas puras. Por ello, una crítica seria y profunda de la dialéctica hegeliana no podría pasar por alto esa obra fundamental. En consecuencia, aún si se supone que la crítica del joven Marx no es incorrecta, al menos sería insuficiente, parcial e incapaz de mantenerse como tal luego del estudio de la WdL. Por otra parte, es una comodidad de Marx, luego de afirmar en el párrafo anterior que Hegel

transformó el proceso del pensar en el demiurgo de lo real, remitirse a los trabajos de casi treinta años atrás. Evidentemente, sus declaraciones al respecto no tienen ninguna intención de profundizar en la cuestión, algo que es bastante corriente en la historia de la filosofía (*cf.* Martínez Marzoa 1983 11).

Al segundo punto también lo hemos mencionado en la Introducción. Para la presente investigación resulta fundamental que Marx sostenga que específicamente en la teoría del valor hace un uso del lenguaje hegeliano, aunque con cierta gracia, afín al propio Hegel, caracteriza ese uso como coqueteo. Pero Marx oculta el trasfondo a partir del cual levanta la bandera del hegelianismo. Según parece, se irritó porque ciertos alemanes también irascibles (seguramente está remitiendo a Eugen Dühring, Rudolf Haym, Ludwig Büchner, entre otros) trataban al "gran pensador" como un "perro muerto". Pero, ¿desde cuándo Hegel es para Marx un gran pensador? ¿No estaba el propio Marx en su juventud muy próximo de tratar a Hegel como un "perro muerto"? Más aún, ¿con qué objetivo defender a Hegel, suponiendo que necesitase defensores?

Como dijimos un poco más arriba, recién en sus trabajos de madurez Marx rescata la dialéctica hegeliana y afirma el método debe ser dialéctico. Esta vuelta a Hegel es posibilitada por la lectura de la WdL en el momento en que Marx se encontraba trabajando en su gran proyecto de una crítica a la economía política. Es éste el verdadero trasfondo desde el cual comprender las declaraciones de Marx.

Ahora bien, ¿en qué radica para Marx la grandeza de Hegel? Esto nos conduce al tercer aspecto del párrafo que estamos comentando. Textualmente dice Marx: "Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegel's Händen untergeht, verhindert in keiner Weise, daß er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewußter Weise dargestellt hat" (DK_2 709) *("La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno impide que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente sus formas generales de movimiento")*. Lo primero que debemos señalar, aunque parezca obvio, es que para Marx la dialéctica tiene formas generales de movimiento que pueden ser expuestas en su pureza y abstracción. Pero, en segundo lugar, hay que decir que Marx no expone en DK esas formas generales ni pretender hacerlo, porque eso *ya lo hizo Hegel*. El problema que se deja entrever aquí es el que ya planteamos en la Introducción: ¿cuál es la relación entre el contenido expuesto en DK y las formas generales de la dialéctica?

La respuesta más simple, y que a veces parece insinuar el propio Marx, es que se trata de una *aplicación* de la dialéctica a la economía política. En este sentido, Marx habla en el mismo Epílogo de "die im »Kapital« angewandte Methode" (704) *("el método aplicado en* El

capital*")* o de su “persönlische Anwendung” (708) *("aplicación personal")* del método. También en el Prólogo a la edición francesa: “La méthode d'analyse que j'ai employée et qui n'avait pas encore été appliquée aux sujets économiques […]” (MEGA II/7 9) *("El método de análisis que empleé y que aún no se había aplicado a los asuntos económicos […]")*. Marx parece comportarse aquí como un idealista, en el mal sentido de la palabra. ¿Hay que *aplicar* el método a la economía política, al modo como en otro tiempo Descartes aplicó su método a las cuestiones metafísicas? ¿Y así obtendremos el movimiento real efectivo, la *vida* del material? Eso sería justamente convertir el proceso del pensar, lo ideal, en resumidas cuentas: el método, en un sujeto autosuficiente. Por un lado tendríamos un contenido amorfo cualquiera, sobre el cual, por otro lado, luego se aplicaría externamente el método. Si fuera así, Marx estaría proyectando en Hegel el error de su propio idealismo subjetivo. En este punto, no solo hay que salvar a Marx de ciertas lecturas marxistas, sino también *hay que salvarlo de sí mismo*.

Hegel, en cambio, tiene una comprensión mucho más “materialista” que Marx sobre el método. El método es *de* la cosa misma, del asunto, no del ciudadano Hegel (*cf.* Spinoza Lolas 2016 72). “Indem das Denken dem Inhalte nach insofern nur wahrhaft ist, als es in die *Sache* vertieft ist und der Form nach nicht ein *besonderes* Sein und Tun des Subjekts […]” (*Enz.* §23, nota) *("Según el contenido, el pensar solo es verdadero en cuanto está sumergido en el* asunto *y según la forma no es un ser o hacer* particular *de un sujeto […]")*. En su discusión con Žižek y Laclau, Butler cita este mismo pasaje de Hegel, y traduce el alemán *Sache* (asunto, cosa) por *matter* (materia). De aquí que “thought must «immerse itself in the *matter*»” (Butler 2000b 18). El método de Hegel es, por tanto, materialista, sus determinaciones lógicas se encuentran en la materia, en la realidad efectiva, y no son un producto idealista de la “cabeza humana”, aún si se tratase de la cabeza melenuda de Marx. Por ello Butler (2000b 19-20) concluye:

> Hegel's own persistent references to ‘losing oneself’ and ‘giving oneself over’ only confirm the point that the knowing subject cannot be understood as one who imposes ready-made categories on a pregiven world. The categories are shaped by the world it seeks to know, just as the world is not known without the prior action of those categories.

Por otro lado, Hegel ya había criticado el empleo idealista del método, como si fuera un instrumento exterior al contenido y que podemos por ello utilizar aquí o allá según nos convenga. El método no es nada distinto al desarrollo del contenido mismo, dicho en los términos de Marx, *el método es la propia vitalidad del material, su movimiento real efectivo*. No obstante, parece que Marx no fue del todo consciente de este aspecto. Si, por una parte, previene de hipostasiar el proceso del pensar, por otro, no se cansa de decir que él *aplicó* el

método, lo que implicaría priorizar nuevamente el pensamiento. Marx es aquí el idealista, en el mal sentido de la palabra, y Hegel en cambio el primer materialista.

Y aún así, Marx insiste en que Hegel *mistificó* la dialéctica. ¿Qué significa esto? Según lo que venimos argumentando, significa haber convertido lo ideal en sujeto autosuficiente, con la consecuencia de que lo efectivamente real queda reducido a mera apariencia externa. Para *demistificar* la dialéctica, Marx recurre nuevamente a la figura de la inversión y la metáfora de la cabeza. Hegel camina con los pies para arriba, apoyándose con la cabeza, esa es su supuesta base 'idealista'. En cambio, Marx endereza el cuerpo volviendo a colocar los pies sobre la tierra: la base materialista. Este es el cuarto y último aspecto del párrafo que estamos comentando.

Sobre esta cuestión destaquemos primeramente que las críticas de Marx a Hegel se realizan *en nombre de la razón*, es decir, de aquello que el propio Hegel había elevado a principio absoluto transformándolo, según Marx, en el demiurgo de lo real. Si fuera ese el caso, Hegel desvirtúa la racionalidad de la dialéctica. Se comprueba nuevamente que frente a los excesos del idealismo subjetivo Marx no les contrapone un principio material, sino que *corrige la propia posición idealista respecto a lo ideal mismo*. En ello radica la inversión. Para Marx, ser racionales no implica querer sacarlo todo de la cabeza humana, sino al contrario, limitarse a traducir lo real en el lenguaje del pensamiento. Ser racionales es reflejar idealmente en la exposición la vida del material. Sólo de este modo la dialéctica se libera de su envoltura mística haciéndose verdaderamente *racional*. En Hegel, en cambio, siempre según Marx, la razón está enferma de sí misma, de aquí que se enrede en mistificaciones.

7.3.2. Un ocultamiento inevitable

En este punto, sería provechoso echar una mirada butleriana a las reflexiones de Althusser sobre el método de DK. La interpretación de Althusser tiene la peculiaridad de distanciar a Marx de Hegel, pero lo hace, como mostraremos, *mediante una argumentación muy hegeliana*. Althusser comienza señalando dos advertencias. Primero, que "la fórmula de la «inversión» no es sino indicativa, aún más metafórica, y que plantea tantos problemas como los que resuelve" (Althusser 1967 71-2). Poco más adelante habla también de "la acumulación de metáforas" (72) que realiza Marx en esos pasajes finales del Epílogo. Esto es acertado, no obstante, la cuestión es que muchas veces se prioriza solo una de esas metáforas (la inversión, el demiurgo, el núcleo-envoltura, etc.), lo que provoca múltiples equívocos. La segunda advertencia es que no se trata de invertir la filosofía de Hegel en general, sino sólo la

dialéctica. Quien intentara invertir a Hegel sin más, no sería más que su prisionero, "el Proudhon de la filosofía" (*ídem*).

A continuación, Althusser revisa dos interpretaciones posibles de la inversión de la dialéctica hegeliana. La primera, que es la de Engels y la que Althusser más combate, identificaría el núcleo racional con la dialéctica misma y la envoltura mística con la filosofía especulativa (el sistema de Hegel). De aquí la conocida afirmación de Engels (*cf*. 2006 15) de rechazar el sistema hegeliano apropiándose de la dialéctica. Sin embargo, Edgardo Albizu, basándose en el pasaje del Epílogo en el que Marx afirma que su método dialéctico es opuesto al de Hegel, sugiere lo inverso: "¿no podría la crítica textual oponer con más razón la idea de que Marx acepta la estructura sistemática del pensamiento dialéctico, tal como se da en Hegel, pero rechaza el sentido fundamental del método?" (Albizu 2009 335).

La interpretación engelsiana supondría que hay una dialéctica pura envuelta *exteriormente* por un manto de misticismo, sacando la escoria tendríamos su núcleo precioso. La otra interpretación que destaca Althusser corresponde al *sentido* de la dialéctica, es decir, a la *naturaleza del objeto* al cual se aplica. En Hegel la dialéctica se aplicaría a la idea, en Marx al contrario a la materia, al mundo real de la vida. Se trataría entonces de una inversión en el objeto. Con Butler, podemos agregar aquí que ya Hegel demostró que todo intento de 'aplicar' la dialéctica como si fuera un método cartesiano carece de total sentido. Y esto debería valer también para la dialéctica de Marx, si fuera ésta una dialéctica fallida.

Estas dos interpretaciones tienen el defecto, según Althusser, de que *dejan intacta a la dialéctica*. Para Hegel y para Marx la dialéctica sería la misma, sólo que en Hegel, o estaría oculta bajo una envoltura mística, o se aplicaría a un objeto distinto al que concibe Marx. Aunque se rechacen ambas interpretaciones, en su apoyo debemos considerar la afirmación de Marx de que Hegel expuso ya las formas generales del movimiento de la dialéctica. Althusser cita ese pasaje (el tercer aspecto según nuestra lectura del antepenúltimo párrafo del Epílogo) en defensa de la segunda interpretación, sin volverlo a considerar luego de su propia lectura.

Ahora bien, distanciándose de estos esquemas tradicionales, para Althusser el problema planteado por Marx se refiere a la *naturaleza misma de la dialéctica* que, por supuesto, no queda intacta, sino que Marx la transformaría *esencialmente*. El argumento de Althusser consiste en pensar más detenidamente la relación entre núcleo y envoltura, o en términos tradicionales, entre esencia y apariencia. Según suponía Engels, la envoltura mística sería *exterior* al núcleo de la dialéctica, es decir, se trataría de una apariencia inesencial detrás de la cual se hallaría una esencia indiferente a su envoltura. Esta "ficción de una dialéctica pura" (Althusser 1967 73) *detrás* de la corteza mística es lo que combate Althusser. La mistificación

de la dialéctica en manos de Hegel no significa que la haya recubierto simplemente con un manto de misticismo, sino que la alteró en su propia naturaleza. La envoltura mística es entonces "un elemento *interno*, *consustancial a la dialéctica hegeliana*", está adherida a "su propia piel" y es "inseparable de ella misma". En consecuencia, cuando Marx la extraer (metafóricamente) para descubrir su núcleo racional, "este aparente descortezamiento es en verdad una *demistificación*, es decir, una operación que transforma lo que ella extrae" (74).

El razonamiento de Althusser es impecable, pero lo paradójico es que a la vez, no deja de ser *muy hegeliano*. Basta recordar aquí la dialéctica entre la esencia y el ser inmediato al comienzo de la LW. El saber atraviesa la inmediatez del ser (la corteza) presuponiendo que *detrás* se encuentra su núcleo esencial, y que este movimiento sería completamente *exterior* al ser. Ésta es la 'ficción' de una esencia oculta más allá de los fenómenos, tal como Engels creía que detrás de la envoltura mística de Hegel se encontraba la dialéctica pura de Marx. Pero para Hegel esto es un error. "Es ist der gewöhnliche Irrtum der Reflexion, das *Wesen* als das bloβ *Innere* zu nehmen" (*Enz.* §140, nota) *("El error habitual de la reflexión es el de tomar la* esencia *como lo meramente* interior*")*. "Das Wesen muβ *erscheinen*. […] Das Wesen ist daher nicht *hinter* oder *jenseits* der Erscheinung […]" (*Enz.* §131) *("La esencia tiene que* aparecer. *[…] Por consiguiente, no está* detrás *o* más allá *del fenómeno […]")*. Toda la LW es una crítica a esa noción tradicional de la esencia como algo oculto. Pero para Hegel, cuando el saber va más allá del ser inmediato extrayendo su corteza, se elimina a la vez el presupuesto de una esencia oculta detrás de él, y todo este movimiento del saber es el propio movimiento del ser mismo que, de esta manera, se convierte en la verdadera esencia, cuyo resultado final es el concepto en y para sí (*cf.* LW 3).

En el mismo sentido, cuando Marx extrae el supuesto núcleo racional detrás de la envoltura mística, en esta operación se transforma ese núcleo mismo, es decir, la corteza que *parecía* ser exterior se *demistifica* de su más allá, y esta transformación tiene como resultado el verdadero núcleo racional de la dialéctica. La argumentación de Althusser para distinguir a Marx de Hegel termina siendo heredera de Hegel, su anti-hegelianismo, por tanto, está muy próximo a Hegel. En consecuencia, Althusser tiene razón. El problema no está en la naturaleza del objeto al cual se aplica la dialéctica, ni en la distinción entre método y sistema, sino en la naturaleza de la dialéctica en sí misma.

Pero, ¿qué significa transformar mediante una inversión la dialéctica hegeliana? ¿A qué se está refiriendo Marx? Althusser (1967 75) considera necesario dejar en claro este punto.

> Para hablar claro, ello implica que *estructuras fundamentales de la dialéctica hegeliana* tales como negación, negación de la negación, la identidad de los contrarios, la «superación», la transformación de la cantidad en cualidad, la contradicción, etc…,

> *posean en Marx (en la medida en que vuelven a ser empleadas: cosa que no ocurre siempre) una estructura diferente de la que poseen en Hegel.*

Althusser considera "*vital* para el marxismo" pensar esta diferencia de estructura, al punto que "el *desarrollo filosófico del marxismo depende de esta tarea*" (*ídem*). Ahora bien, observemos que lo que Althusser entiende por "dialéctica hegeliana" no es más que su versión vulgar y que en nada se ajusta al pensamiento hegeliano. Luego de todo el recorrido hecho en la Primera Parte, es realmente irrisorio lo que dice Althusser. Su falta de seriedad y profundidad se evidencia en que no menciona en ningún momento a la WdL, de modo que su argumentación se sostiene en una caricatura de la filosofía hegeliana. ¿De esa manera pretende darle impulso al "desarrollo filosófico del marxismo"?

Si, en cambio, desde una perspectiva butleriana tuviéramos que formular lo que sería *vital* para el marxismo, entonces diríamos que se debe comenzar por estudiar profundamente la filosofía hegeliana como una dialéctica fallida o sin amarras. Solo esto le daría al marxismo un desarrollo verdaderamente *filosófico* en sentido estricto, pero no los malabarismos de Althusser. Aún así, la interpretación de Althusser sobre el núcleo racional y la envoltura mística (al final sólo una oración dentro del Epílogo) logra poner en crisis ciertos esquemas tradicionales dentro del marxismo acerca de la relación entre Marx y Hegel. Pero no es posible quedarse con ella sola, sino que debe complementársela con las demás declaraciones de Marx en ese mismo Epílogo.

Por una parte, las interpretaciones que combate Althusser, aunque equivocadas en el modo en que consideran la dialéctica, aciertan en que la dialéctica de Marx es *también* la de Hegel. Según la afirmación del propio Marx, más allá de la mistificación de Hegel, él expuso las formas generales de la dialéctica. Esto dejaría lugar a pensar una dialéctica independientemente de las envolturas místicas. Pero, por otra parte, retomando las reflexiones de Althusser, Marx afirmaría también que no existe algo así como un núcleo racional detrás de la envoltura mística, de modo que al extraer dicha corteza se modifica a la vez la dialéctica misma. Nos encontramos aquí ante una *antinomia*. Marx da pie a ambas tesis y la clave está en leerlas juntas, como un quiasmo, no de manera unilateral, como hacía Engels pero también Althusser. El punto crucial es determinar qué es lo que modifica Marx de la dialéctica hegeliana.

Como decíamos más arriba, el aspecto místico de la dialéctica consiste en el predominio de lo ideal. Según Marx, Hegel convierte el proceso del pensar en el demiurgo de lo real. Pero la inversión que realiza Marx se ubica en ese mismo plano de lo ideal, corrigiendo los excesos que atribuye a Hegel. Lo que modifica entonces Marx de la dialéctica de Hegel es el *modo de*

considerar lo ideal mismo. No obstante, para Marx el propio método de exposición genera la apariencia (*Aussehen*) de ser una construcción a priori. Por lo tanto, Hegel habría sido víctima de su propio juego al caer en *la trampa que la propia dialéctica origina*. Esto significa que la controvertida distinción entre núcleo y envoltura sirve para denunciar este efecto no deseado de la dialéctica. Por consiguiente, Marx no pretende eliminar simplemente la corteza mística de la dialéctica para quedarse con el núcleo racional. Como ha destacado Althusser, ese intento no tendría sentido, ya que la envoltura es inseparable del núcleo y se adhiere a su propia piel. Lo que agrega Marx a la dialéctica de Hegel, y que Althusser parece haber pasado por alto, es que *la dialéctica genera su propia mistificación*.

Desde esta perspectiva, la demistificación de la que habla Althusser no debería eliminar lo místico, sino al contrario, *integrarlo* al movimiento de la propia dialéctica. En este sentido, Marx debe encargarse de explicar *cómo se genera* esta envoltura mística, a través de qué procedimientos el movimiento dialéctico se envuelve y recubre a sí mismo de un halo místico. En este punto la teoría performativa de Butler proporciona la clave, ya que en ella se incluye el aspecto de engaño o ilusión como algo inevitable.

> Performativity is thus not a singular «act», for it is always a reiteration of a norm or set of norms, and to the extent that it acquires an act-like status in the present, it conceals or dissimulates the conventions of which it is a repetition. Moreover, this act is not primarily theatrical; indeed, its apparent theatricality is produced to the extent that its historicity remains dissimulated (and, conversely, its theatricality gains a certain inevitability given the impossibility of a full disclosure of its historicity). (BM xxi)

La performatividad adquiere su fuerza por la *repetición* de actos singulares, los cuales remiten a una historia sedimentada imposible de recuperar. Esta imposibilidad hace que el acto teatral sea más efectivo precisamente porque oculta o disimula su carácter de repetición. “Power works through dissimulation: it comes to appear as something other than itself”, dice Butler (1997b 36) comentando a Foucault. Por lo tanto, el ocultamiento se vuelve inevitable, y hasta puede funcionar incluso como algo positivo o creativo. Siguiendo esta idea, si la dialéctica hegeliana se oculta bajo un ropaje místico, tal encubrimiento forma parte de su mismo movimiento repetitivo. Por ello Marx habla precisamente de des-cubrir o des-ocultar (*ent-decken*) el núcleo racional de la dialéctica, y no de eliminar su envoltura mística.

De aquí que podamos sostener, en contra de Althusser, que para Marx y para Hegel la dialéctica es la misma, sólo que Marx la vuelve *autocrítica* denunciando las ilusiones que ella inevitablemente produce en su movimiento. Esto permite que podamos aprender de Hegel las formas generales de la dialéctica, estudiando desde un punto de vista materialista la WdL, tal como Lenin exigía. “Debemos organizar, desde un punto de vista materialista, el estudio

sistemático de la dialéctica hegeliana que Marx aplicó concretamente, tanto en *El capital* como en sus escritos históricos y políticos con tanto éxito" (citado por Korsch 1971 103).

Marx añade, por tanto, un aspecto a la dialéctica hegeliana que parece no encontrarse explícitamente en ella y que a la vez escapa a las seis características de la dialéctica en su sentido vulgar: *ser autocrítica*. Esto justamente es lo que señalaba Sartre en la introducción al tomo 1 de su obra *Critique de la raison dialectique*:

> Hay que volver así a tomar el problema desde el principio y preguntarse cuáles son el límite, la validez y la extensión de la Razón dialéctica. Y si se dice que esta Razón dialéctica sólo puede ser *criticada* (en el sentido en que Kant tomó este término) por la Razón dialéctica misma, contestaremos que es verdad pero que precisamente hay que dejarla que se funde y se desarrolle como libre crítica de sí misma al mismo tiempo que como movimiento de la Historia y el conocimiento. Es lo que hasta ahora no se ha hecho: la han bloqueado en el dogmatismo. (Sartre 2004 166)

El esfuerzo del último Sartre consistía en pensar una dialéctica marxista en cuanto autocrítica de la dialéctica hegeliana, esta última sería, por eso, según Sartre, una "dialéctica dogmática" (159). Desde nuestra interpretación, la crítica de la dialéctica consiste en denunciar su misticismo, pero como un efecto inevitable a su movimiento. Esta apariencia mística de la dialéctica tiene cierta semejanza con la *apariencia transcendental*, de la cual decía Kant que sólo podemos descubrir su juego falso para que no engañe, pero como apariencia es inevitable que se produzca ya que pertenece a la naturaleza de la propia razón (*cf.* KrV B349-355). Podríamos considerar que Marx retoma este aspecto de la dialéctica kantiana y lo integra a la dialéctica hegeliana. Dicho una vez más, Marx no le sustrae a la dialéctica su envoltura mística, sino al contrario, se la agrega *como tal* explicando su propia génesis.

Habría por tanto una séptima característica de la dialéctica en sentido vulgar: su dogmatismo entendido como misticismo. Sin embargo, desde la lectura de Butler sobre Hegel, no podemos acordar con Sartre en que este dogmatismo sea un rasgo propio de la dialéctica hegeliana. Más bien, hay que decir que, al develar el carácter místico de la dialéctica, Marx continúa la herencia del hegelianismo al aumentar los fallos de la dialéctica, soltando nuevas amarras que la vuelven una herramienta metodológica fundamental para criticar la economía política. De esta manera, Butler nos permite un diálogo creativo entre las dialécticas de Hegel y de Marx.

7.4. El grito de la burguesía

Los dos últimos párrafos del Epílogo a DK_2 (709) pueden comentarse conjuntamente. En ellos Marx extrae las consecuencias que tienen para la burguesía la distinción entre la

“forma mística” de la dialéctica y su “figura racional”. Esto le permite a Marx dar tres características de su dialéctica: 1- es tan positiva como negativa, es decir, en todo lo que subsiste (lo positivo) comprende “seines nothwendigen Untergangs” *("su necesaria ruina");* 2- concibe toda forma “im Flusse der Bewegung” *("en el fluir del movimiento")*, lo que significa, nuevamente, captar “ihrer vergänglichen Seite” *("su lado perecedero");* y por último, 3- “ihreem Wesen nach kritisch und revolutionär ist” *("según su esencia es crítica y revolucionaria")*. Estos tres aspectos hacen estremecer a la burguesía, la cual solo puede vislumbrarlos en tiempos de crisis, cuando la propia sociedad capitalista muestra sus falencias o efectos negativos.

Sobre las dos primeras características, destaquemos que Marx no expresa un rechazo de lo positivo, como se evidencia por ejemplo en Adorno, sino que ante la tendencia a afirmar *sólo* lo positivo, Marx recuerda, como hegeliano, que lo positivo es *también* lo negativo. Este señalamiento no lo coloca, por tanto, en el lado opuesto (la dialéctica negativa), ya que de ese modo seguiría preso del mismo error. Positivo y negativo son abstracciones del entendimiento que se disuelven por su dialéctica interna. Ambos aspectos son dos caras de lo mismo y sólo pueden comprenderse en su fluir.

Ahora bien, el vínculo entre crítica y revolución merece un comentario más detenido. DK no sólo es el *sistema* de las formas económicas según su despliegue y articulación dialéctica, sino que a la vez, tal como reza el subtítulo de la obra, es la *crítica* de la economía política. En una carta a Lasalle fechada el 22 de febrero de 1858 Marx expresa este punto de la siguiente manera: “Die Arbeit, um die es sich zunächst handelt, ist Kritik der ökonom. Kategorien, od., if you like, das System der bürgerlichen Ökonomie kritisch dargestellt. Es ist zugleich Darstellung des Systems u. durch die Darstellung Kritik desselben” (MEGA, III/9 72) *("El trabajo del que me ocupo primeramente, es una crítica de las categorías económicas o,* if you like, *el sistema de las economía burguesa expuesto críticamente. Es a la vez exposición del sistema y, a través de la exposición, crítica del mismo")*. Según nuestra interpretación, en esta estrategia de unificar crítica y sistema, se encuentra el potencial subversivo y emancipador de DK. La exposición del sistema de la economía burguesa no es una simple multiplicación de formas económicas, sino que por medio de la misma las formas económicas se deshacen, devienen otras que sí mismas. En esto consiste la proliferación del concepto hegeliano.

Este doble aspecto es también señalado por Butler en relación al género. Se suele insistir mucho en que el género es una construcción, ya sea por un sujeto o por estructuras discursivas impersonales. Pero ya desde GT Butler sostiene que “gender is itself a kind of

becoming or activity" (GT 143), es decir, que hay que comprenderlo en el fluir de su movimiento y, por lo tanto, sin perder de vista, como dice Marx, su lado perecedero. Esto es lo que indica ya el título de otro de los libros de Butler: *Undoing Gender*. El género *se hace*, pero este hacer al mismo tiempo *deshace* al yo que supuestamente tiene género. "Gender undoes the «I» who is supposed to be or bear its gender, and that undoing is part of the very meaning and comprehensibility of that «I»" (UG 16). De esta manera el género subvierte la identidad del yo, pero al mismo tiempo lo emancipa hacia nuevas posibilidades futuras.

Esto mismo sucede con las formas económicas en DK, debido a que la exposición del sistema es a la vez su propia crítica. Ahora bien, esta estrategia de unificar sistema y crítica es una característica propia y única de la filosofía de Hegel. Kant, en cambio, anteponía la tarea crítica a la construcción del sistema de la metafísica. La crítica a la razón pura solo se encarga de trazar el plan y los límites de la metafísica como ciencia. "La crítica es un acto provisorio necesario para la promoción de una metafísica rigurosa como ciencia" (KrV BXXXVI). Para Hegel en cambio, la WdL es "das System der reinen Vernunft" (LS 33) *("el sistema de la razón pura")*, pero al mismo tiempo "die wahrhafte Kritik der Kategorien und der Vernunft" (81) *("la verdadera crítica de las categorías y de la razón")*.

En resumen, es la exposición, la trama misma en su movimiento dialéctico, la que contiene un potencial crítico y revolucionario. Crítico o subversivo, en cuanto disuelve desde dentro las abstracciones del entendimiento, denunciando la aparente subsistencia de lo que lleva en sí mismo la necesidad de su necesaria ruina. Revolucionario o emancipador, en cuanto en la desintegración de las distintas formas existentes se abre a la vez la posibilidad de un nuevo futuro. En Marx, pero también en Butler, es evidente que este último aspecto apunta hacia el surgimiento de un nuevo orden social. Pero desde Hegel, es necesario insistir en el carácter no teleológico de la historicidad. "The future that the Hegelian operation opens up has no guarantee of necessary success, but it is a future, an open one, related to the infinity that preoccupies Hegel's non-teleological reflections on time" (Butler 2000c 174).

No obstante, en este punto parece que Marx sucumbió a cierta teleología en el desarrollo histórico de las sociedades capitalistas. "Das industriell entwickeltere Land zeigt dem minder entwickelten nur das Bild der eignen Zukunft" (DK_2 66) *("El país industrialmente más desarrollado solo muestra al menos desarrollado la imagen de su propio futuro")*. Hegel, en cambio, nunca hace este tipo de afirmaciones futuristas. La futuridad hegeliana es siempre abierta, ek-stática, infinita. Si Hegel puede hablar, no obstante, de una finalidad en la historia, se trata de un acto performativo que convierte la radical contingencia

del pasado en apodicticidad. Tal finalidad no rige por tanto hacia adelante, hacia el futuro, sino solo hacia atrás, es decir, funciona solo retrospectivamente.

Al contrario, en cuanto Marx determina el futuro de ciertas sociedades a partir del de otras, se comporta como un idealista, en el mal sentido de la palabra. “Eine Nation soll und kann von der anderen lernen. Auch wenn eine Gesellschaft dem Naturgesetz ihrer Bewegung auf die Spur gekommen ist, […] kann sie naturgemäβe Entwicklungsphasen weder überspringen, noch wegdekretiren” (67) *("Una nación debe y puede aprender de las otras. Aunque una sociedad haya sacado a luz la ley natural de su movimiento, […] no puede saltearse fases naturales de desarrollo ni apartarlas por decreto")*. Desde la perspectiva butleriana, la supuesta ley natural del movimiento de una sociedad no puede consistir en una mera repetición mecánica, sino que se trata de un movimiento ek-stático, es decir, abierto a un futuro impredecible. Para Marx, en cambio, “es handelt sich um diese Gesetze selbst, um diese mit eherner Nothwendigkeit wirkenden und sich durchsetzenden Tendencen” (66) *("se trata de estas leyes mismas, de estas tendencias que operan y se imponen con férrea necesidad")*. La teleología futurista del idealista Marx nos conduce a un orden necesario que excluye cualquier contingencia. Marx cae aquí de un solo tiro en dos de las características de la dialéctica vulgar. Pero ¿no implican ambas la idea de totalidad cerrada?

Para salvar nuevamente a Marx con el Hegel de Butler, podríamos hacer hincapié en que las leyes del movimiento son *tendencias*, es decir, movimientos abiertos que desde los países más desarrollados se intentan imponer retrospectivamente sobre los menos desarrollados. La necesidad, por tanto, no es un presupuesto, sino algo que se crea en el movimiento repetitivo de la tendencia, pero que, por lo mismo, en cualquier punto se puede cuestionar y subvertir. Sobre este horizonte ek-stático puede pensarse la crítica a la economía política. En este sentido, Butler misma reconoce que la crítica a la reificación, como un proceso de naturalización que convierte la contingencia en necesidad, pertenece a la crítica cultural al menos desde Marx. “To expose the contingent acts that create the appearance of a naturalistic necessity, a move which has been a part of cultural critique at least since Marx […]” (GT 44). Por tanto, en una lectura butleriana de DK, la tarea crítica consiste en develar la contingencia radical sobre la cual se crea esa férrea necesidad de las leyes económicas, las cuales se presentan o aparecen como ley “natural” del desarrollo de una sociedad. Tal carácter natural es más bien resultado de un proceso de materialización que se oculta para ser más efectivo.

Si a este aspecto le añadimos la concepción no-teleológica de la temporalidad que Butler encuentra en Hegel, entonces podemos acercar a Marx a la dialéctica hegeliana, es

decir, podemos abrir el método dialéctico de DK hacia múltiples posibilidades que exceden a la dialéctica misma y que configuran, desde Hegel, el momento especulativo del método. Si Marx intenta en vano invertir a Hegel, Butler en cambio lo *pervierte*, y desde esa operación, que en la Primera Parte extendimos hacia la WdL, podemos pervertir al propio Marx. Una nueva apropiación de Hegel trae consigo, implícitamente, una nueva apropiación de Marx.

Conclusiones dinámicas

En el artículo titulado “The inorganic body in the early Marx”, Butler problematiza el supuesto humanismo o antropocentrismo que suele atribuirse al período juvenil de Marx a partir de una frase de los ÖM, donde se concibe a la naturaleza como el cuerpo inorgánico del ser humano. Butler (2019 4) formula el problema con la siguiente pregunta: “how best to re-approach, today, Marx’s 1844 Manuscripts in order to take up the question of whether the young Marx is, as is commonly assumed, and in the form that Latour has most recently implied, *anthropocentric*?”.

En tal artículo Butler recurre, como hegeliana, perversamente hegeliana, a Hegel para aclarar la noción de lo orgánico y lo inorgánico en el joven Marx, no solo por la influencia que ejerció en el período juvenil de Marx, sino sobre todo para no caer en los dualismos propios del pensamiento abstracto. “To grasp the variable relation between the organic and inorganic body (and to make sure we do not accept these as two separate kinds of substances), it is important to return to Hegel whose influence on the early Marx can hardly be doubted” (14). Retornar a Hegel es quizás la constante estrategia del pensamiento de Butler. Este aspecto es precisamente el que falta en los debates de los 70’ y 80’ generados por el pensamiento ecológico, los cuales según Butler ya habían planteado de manera diferente la pregunta de cómo abordar la obra juvenil de Marx. Según Butler, ninguna de las distinciones propuestas en tales debates “can quite capture the Hegelian background of Marx’s distinction” (6). Pero este *Hegelian background* es, como ha señalado Sari Roman-Lagerspetz (2009), también o fundamentalmente el de la propia Butler, proyectado luego sobre el joven Marx.

De esta manera, podemos considerar que en dicho artículo Butler identifica, reaviva y recupera algunos aspectos genuinamente valiosos del marxismo a través de un estudio crítico de una obra central del joven Marx, los ÖM. Algo similar es lo que hemos realizado en el nuestra investigación, solo que referido al último Marx y su obra cumbre: el tomo 1 de DK. Aunque Butler misma no haya indicado esa dirección, el estudio y evaluación crítica de las obras de madurez de Marx que emprendimos en esta investigación permite profundizar el vínculo que Butler reconoce tener con el marxismo “as a critical social theory and movement” (Butler 2000b 11). Aunque hemos virado del joven Marx al de madurez, la estrategia sigue siendo la misma: retornar a Hegel, siempre. Esto es a lo que nos alienta Butler explícitamente, a realizar “further appropriations of Hegel to come” (PPE xxi).

El camino ha sido arduo. Así como Butler recurre a Hegel para explicar la noción de lo (in)orgánico en los ÖM, así también tuvimos que recurrir a la WdL para aclarar el método dialéctico de DK y principalmente el potencial subversivo contenido en la teoría del valor. Pero no nos detuvimos solo en un estudio del Marx de madurez, sino que también realizamos una evaluación crítica de su pensamiento a partir de un criterio que recién logramos formular de manera precisa al comienzo de la Tercera Parte. Ese criterio consiste en seis características comúnmente atribuidas a la dialéctica y a la filosofía hegeliana: 1) *síntesis* de opuestos (tesis y antítesis), 2) *contradicción* como motor de la dialéctica, 3) establecimiento de un orden *necesario* que excluye toda contingencia, 4) visión *teleológica* de la historia, 5) idea de *totalidad*, 6) *humanismo* o antropocentrismo.

No obstante, tales características no describen más que una dialéctica vulgar, una caricatura de Hegel. Ante tanta confusión que reina sobre esta cuestión, quizás no sea redundante repetir, una vez más, que para Hegel la dialéctica es solo un momento del método, el segundo, y no es el más difícil ni el más importante. Incluso podría sostenerse que todo lo que tiene Hegel de esencial para decir, puede hacerse sin usar esa palabrita mágica que el marxismo empleó como fetiche: dialéctica. En la PhG, por ejemplo, tal palabra, usada mayormente como adjetivo, aparece 21 veces, de las cuales 7 se encuentran concentradas en dos párrafos del Prefacio. Un dato curioso al respecto es que en el apartado del capítulo IV titulado “Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewusstseins; Herrschaft und Knechtschaft” (PhG 145) *("Autosuficiencia y no autosuficiencia de la autoconciencia; señorío y servidumbre")*, apartado que desde Kojève se conoce como la dialéctica del amo y del esclavo, no se usa ni una sola vez la palabrita mágica. Textualmente no hay, por tanto, en Hegel ninguna “dialéctica” del amo y el esclavo. Y algo similar sucede con la LW, la segunda parte de la WdL, que según Néstor Kohan (2003 137) “es la que utiliza Marx en *El capital*”, seguramente porque allí trata Hegel de la contradicción, el supuesto motor de la dialéctica. Sin embargo, el término dialéctica se utiliza en toda la LW solo dos veces, y una de ellas en alusión a “den alten Dialektikern” (LW 61) *("los antiguos dialécticos")*.

En consecuencia, el vicio de rotular cualquier relación, concepto o idea, de ‘dialéctico’, no tiene absolutamente nada que ver con el proceder de la filosofía hegeliana. Y aún así el término es importante, porque tiene una historia que se retrotrae hasta la filosofía de Platón. Por eso en DR Deleuze, quizás el más grande dialéctico del siglo XX, intentaba recuperar una dialéctica pura y virginal, previa al comienzo con Aristóteles de “la larga historia de la desnaturalización de la dialéctica que alcanza su culminación con Hegel” (DR 396). Pero para Hegel la filosofía no se ve impulsada por ese anhelo romántico y rousseauniano de regresar a

un origen natural. Por el contrario, como pensador de la diferencia irreductible el ejercicio consiste más bien que abrir la dialéctica, excederla o incluso superarla, para que avance hacia un resultado positivo. “Das Grundvorurteil hierbei ist, daβ die Dialektik *nur ein negatives Resultat* habe” (LB 293) *("El prejuicio fundamental en esto es que la dialéctica tenga* solo un resultado negativo*").*

Esto es lo que lleva también a la hegeliana Butler a interesarse por los fallos de la dialéctica, es decir, “for possibilities that emerge from failed dialectics and that exceed the dialectic itself” (UG 198). También en la entrevista con Peter Osborne y Lynne Segal (*cf.* 1994 35), Butler reclama que la dialéctica tiene que ser suplementada, ya que el juego de inversiones dialécticas no basta para dar cuenta del campo de producción de los binarismos. Según defendimos, esto que excede a la dialéctica y que al mismo tiempo la hace posible corresponde en Hegel al momento *especulativo* del método. Especulativo, y no dialéctica, es la palabra con la que Hegel define su pensamiento.

Ahora bien, retomando el artículo de Butler sobre el joven Marx, podríamos formular una pregunta similar a la allí planteada y que resulta afín a nuestra investigación. Pero para ello se requieren algunas sustituciones. En vez del joven Marx tendríamos que referirnos al Marx de madurez y, por lo tanto, a DK en vez de los ÖM. El asunto no sería ya el supuesto antropocentrismo, sino el *hegelianismo* o bien la *dialéctica* con la cual Marx pretende llevar a cabo su crítica a la economía política. Butler se centra en Bruno Latour quien actualmente *reitera* la acusación de antropocentrismo en el joven Marx. En nuestro caso, en cambio, no se trata de cuestionar a quienes sostienen que en su madurez Marx desarrolla un pensamiento dialéctico en deuda con Hegel, sino a sus detractores, los cuales son hoy reconocibles, en su mayoría, como sucesores o próximos a la escuela althusseriana, como por ejemplo Carlos Fernández Liria y más libremente Antonio Negri. Nuestra pregunta quedaría entonces formulada en los siguientes términos: ¿cuál es la mejor manera de volver a abordar, hoy, a DK para plantear la cuestión de si el Marx de madurez es un pensador dialéctico, como comúnmente se supone, pero que en el siglo pasado y más recientemente diversos marxistas han negado?

Butler intenta problematizar un supuesto de lectura sobre el joven Marx, el antropocentrismo, que en gran parte, como ella reconoce, proviene de Althusser. “The efforts in the last several decades to move beyond the early Marx have been based on a number of arguments […] Louis Althusser, in particular, provided a powerful criticism of the early Marx, claiming that he was still here under the influence of Feuerbach’s humanism” (Butler 2019 6). En nuestro caso, en cambio, pretendemos reafirmar un supuesto de lectura sobre el último

Marx, la dialéctica, que en el siglo pasado y actualmente se intenta eliminar. No obstante, el trasfondo sigue siendo el mismo: la teoría de Althusser. Si bien en un primer momento, Althusser elabora una dialéctica materialista en contraposición a la dialéctica idealista atribuida a Hegel, luego tal dialéctica es sin más rechazada. Como aclara Fernández Liria (2019 11): "El materialismo afectaba también a la naturaleza misma de la dialéctica. Y en efecto, esta quedaba tan afectada que bastantes lectores de Althusser entendimos muy pronto que una dialéctica «materialista», sencillamente, no tenía nada de «dialéctica»". El rechazo de la dialéctica es más rotundo aún en Negri (2018 262):

> La dialéctica ha terminado. Hegel ha muerto. Lo que queda de Hegel es la autoconciencia del mundo burgués. El mundo burgués es dialéctico, no puede ser sino dialéctico. Pero nosotros no. La crítica obrera no es hoy la restauración de la dialéctica, sino el descubrimiento del terreno y de la forma del enfrentamiento.

Por una parte, Butler (2019 8) reconoce la deuda con el movimiento generado por Althusser. "Those of us who have worked within the domains of structuralism and post-structuralism over the past decades are profoundly indebted to Althusser's revolutionary intellectual move". Sin embargo, esto no la priva de cuestionar uno de sus puntos centrales: el humanismo o antropocentrismo del joven Marx. De la misma manera, imitando esta misma operación, en nuestra investigación cuestionamos otro aspecto de la lectura althusseriana que se proyecta que diversos marxistas contemporáneos: el rechazo de la dialéctica.

Ya en la Introducción hicimos alusión a una cierta tradición anti-dialéctica dentro del marxismo, la cual se remonta según Lukács (*cf.* GKB 23) al revisionismo de Bernstein y los debates dentro de la II Internacional. Ahora bien, ¿qué se entiende por dialéctica? En el antepenúltimo párrafo del Epílogo a DK_2, el propio Marx distinguía ya dos tipos de dialécticas. "In ihrer mystificirten Form ward die Dialektik deutsche Mode, weil sie das Bestehende zu verklären schien. In ihrer rationellen Gestalt ist sie dem Bürgerthum und seinen doktrinären Wortführern ein Aergerniß und ein Greuel" (DK_2 709) *("En su forma mistificada la dialéctica devino moda alemana, porque pareció transfigurar lo existente. En su figura racional, es un escándalo y un abominación para la burguesía y sus portavoces doctrinales")*. En esta distinción entre una dialéctica de moda y otra racional o científica, podemos reconocer la diferencia entre lo que hemos llamado dialéctica vulgar y dialéctica hegeliana. Sin embargo, la cuestión es justamente si Marx se liberó de las características comúnmente asociadas a la dialéctica, o bien quedó atrapado en alguna de ellas. En esto consistió nuestra evaluación crítica de DK desde una perspectiva butleriana. Según los términos en que lo enuncia Marx en el Epílogo, nuestra pregunta fue si Marx no siguió alimentando la moda alemana con su "método dialéctico".

No obstante, no hay duda que Marx, igual que Butler, reinvindica el pensamiento dialéctico. En este sentido, todos los intentos de querer eliminar la dialéctica del marxismo, son actos propios de la burguesía, lo que hemos llamado ‘marxismo aburguesado’. Ahora bien, por otra parte, la dialéctica también se ha aburguesado, y puede hablarse en ese sentido de una dialéctica burguesa, aunque parezca paradójico. Tal dialéctica consiste en esas seis características que más arriba nombramos. Desde esta perspectiva, para reavivar el marxismo desde una perspectiva butleriana, hay que realizar un doble rechazo: tanto de la dialéctica burguesa como del marxismo aburguesado que rechaza sin más la dialéctica. El camino se abre entre estas dos posiciones extremas, en la búsqueda de una dialéctica fallida y la recuperación, para tal fin, del pensamiento especulativo (post-dialéctico) de Hegel.

Veamos entonces a qué resultados nos condujo la evaluación crítica del tomo 1 de DK que hicimos en los dos últimos Capítulos. Según nuestro criterio, mientras más se muestra Marx cercano a alguna de las seis características de la dialéctica vulgar juzgamos su pensamiento negativamente, al contrario, mientras más hegeliano es, perversamente hegeliano, nuestro juicio se vuelve positivo y dionisíaco, como la verdad misma para Hegel (*cf.* PhG 46).

a. Resultados de la evaluación crítica

En primer lugar, no se encuentra en la obra de madurez de Marx (menos aún en la de Hegel), ningún esquema abstracto del tipo tesis-antítesis-síntesis. Y más aún, sería difícil que el pensamiento de Marx pueda reducirse, encasillarse en el mismo. Ciertamente hay triparticiones, por ejemplo, la teoría del valor se compone de tres formas económicas: la mercancía, la forma de valor y la circulación simple. El propio capítulo sobre el dinero, ya desde ZKr, se organiza según sus tres modos de existencia: imaginario, simbólico y real, tríada en la que resuena y se anticipan quizás los tres registros lacanianos. La fórmula general de la circulación, tanto de la simple como de la capitalista, es también ternaria: M-D-M’ y D-M-D’, y esto corresponde, en parte según el propio Marx, a los momentos del concepto hegeliano: lo universal, lo particular y lo singular.

Sin embargo, una triplicidad no basta para hablar de tesis, antítesis y síntesis. No toda organización triádica implica tal esquema abstracto. Y a la inversa, tal esquema abstracto no es ni siquiera condición necesaria para lo que Hegel, pero también Butler, entienden como lo tercero. La tabla kantiana de los juicios, por ejemplo, se organiza según tríadas, y no por ello refleja un pensamiento especulativo, es decir, una dialéctica fallida. Ya en el Prefacio a la PhG

Hegel critica la carencia de cientificidad de la tabla kantiana y sus distintos empleos por parte de sus presuntos seguidores.

> Ebensowenig ist – nachdem die Kantische, erst durch den Instinkt wiedergefundene, noch tote, noch unbegriffene Triplizität zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist – derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissenschaftliches zu halten, durch den wir sie zum leblosen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wissenschaftliche Organisation zur Tabelle herabgebracht sehen. (PhG 48)[i]

Hegel se opone, por tanto, a cualquier formalismo que reduzca la triplicidad a un simple esquema que luego se aplica a cualquier contenido. En Kant la triplicidad es una mera clasificación carece de vida, es decir, sin movimiento, en el sentido en que no se evidencia ningún traspaso o devenir. Se oponen dos términos, lo universal y lo particular por ejemplo en el juicio cuantitativo, y de su enlace surge lo singular, la síntesis. Lo mismo sucede en los juicios cualitativos entre lo afirmativo y lo negativo, de cuyo enlace se forma el juicio infinito. Los distintos tipos de juicio está simplemente yuxtapuestos, se trata de la tarea propia del entendimiento que fija las determinaciones en dualismos o dicotomías. Pero no hay ninguna dialéctica que disuelvas tales abstracciones, y menos aún un pensamiento especulativo que produzca nuevas formas a partir de tal disolución.

Según el marxista ruso Mitrofan Alexeiev, Hegel pretende conciliar dos principios opuestos de clasificación de los juicios, por un lado, el principio de *coordinación* de la lógica formal, por el otro, el principio de *subordinación* de la lógica dialéctica. Esta mezcla es lo que llevaría a Hegel a servirse de la tabla tradicional de los juicios intentando, en vano, ponerla en movimiento. Al contrario, para Alexeiev (1964 180):

> El objeto de la clasificación dialéctica no consiste en poner en movimiento los juicios separados de la lógica formal (los cuales, al ser separados según el principio de la coordinación, no son susceptibles de movimiento), sino en crear un nuevo sistema, en el cual se deriven de verdad unos de otros, como lo superior de lo inferior.

Es evidente que Alexeiev tiene una visión muy poco dialéctica sobre la dialéctica. Por una parte, admite como uno de los principios dialécticos la unidad de los contrarios; sin embargo, en lo que se refiere a la contrariedad de la lógica formal y la lógica dialéctica, ni por asomo se piensa en su unidad. Pero como ya hemos insistido repetidas veces, para Hegel la dialéctica no es una facultad mágica divorciada del entendimiento, sino que es la propia fuerza infinita del entendimiento rebatida contra sí misma. Esa fuerza que separa cada clases

---

i *"Aún menos – después de haber elevado la triplicidad kantiana, redescubierta recién a través del instinto, todavía muerta, todavía aconceptual, hasta su significado absoluto, para que se establezca la verdadera forma al mismo tiempo en su verdadero contenido y brotara el concepto de la ciencia – hay que tener aquel empleo de esta forma por algo científico, a través del cual la vemos degradada a un esquema sin vida, a un esquema propiamente dicho, y vemos la organización científica degradada a una tabla."*

de juicio una frente a otra (según el principio de coordinación), es precisamente la misma que las vuelve fluidas por medio del movimiento proliferante del concepto. Pero crear un sistema aparte de juicios según un principio dialéctico es construir castillos en el aire, una actitud realmente poco materialista.

En tal sentido, Hegel ya se anticipó a las críticas que luego Adorno, por ejemplo, pero también Althusser harán a las supuestas leyes de la dialéctica.

> Der Formalismus hat sich zwar der Triplizität gleichfalls bemächtigt und sich an das leere *Schema* derselben gehalten; der seichte Unfug und das Kahle des modernen philosophischen sogenannten *Konstruierens*, das in nichts besteht, als jenes formelle Schema ohne Begriff und immanente Bestimmung überall anzuhängen und zu einem äußerlichen Ordnen zu gebrauchen, hat jene Form langweilig und übel berüchtigt gemacht. (LB 298)[i]

Este es un aspecto que Butler recupera de Hegel en su discusión con Žižek y Laclau. Sirviéndose tanto de la WdL como de la PhG, Butler reconstruye la crítica de Hegel al formalismo de las filosofías kantianas. Las categorías con las que accedemos al mundo son continuamente rehechas por ese mismo encuentro, de aquí que para Hegel el pensamiento solo pueda afirmar su universalidad al sumergirse y perderse en la *materia* (*Sache*). La abstracción pura es imposible, ya que remite siempre a aquello que pretende excluir para constituirse como tal. No se trata simplemente de una dialéctica entre sujeto y objeto, sino de disolver ambos polos, y que de tal disolución surja un pensamiento concreto, inmerso en la materia, materialista. Tal pensamiento no se encuentra en un esquema abstracto, sino que hay que captarlo en la retórica del texto.

> My approach to Hegel draws upon a certain set of literary and rhetorical presumptions about how meaning is generated in his text. I therefore oppose the effort to construe Hegel in formal terms or, indeed, to render him compatible with a Kantian formalism, which is something Zizek has done on occasion. Any effort to reduce Hegel's own text to a formal schematism will become subject to the very same critique that Hegel has offered of all such formalisms, and subject to the same founderings. (Butler 2000b 25)

La clave de la lectura de Butler sobre Hegel se encuentra, por tanto, en la *retórica*, lo cual nos retrotrae nuevamente a su tesis doctoral. En este sentido, Milton Abellón (*cf.* 2018 41) tiene razón cuando señala que los estudios butlerianos sobre el lenguaje no tienen en cuenta que en su tesis doctoral Butler está comentando la proposición especulativa del Prefacio a la PhG. Pero una comprensión más acabada de lo que Abellón llama correctamente "retórica especulativa" se encuentra no en la PhG, sino en la WdL, como la propia Butler

---

i *"Por cierto, el formalismo se apoderó igualmente de la triplicidad y se atuvo al vacío esquema de la misma, el superficial desorden y la aridez del llamado construir de la moderna filosofía, que no consiste en nada más que en colgar en todo lados aquel esquema formal sin concepto ni determinación inmanente y usarlo como una ordenamiento exterior, ha vuelto aquella forma aburrida y de mala reputación."*

indica (“the speculative sentence that Hegel outlines in the *Logic* […]” (PPE xvi)), y más precisamente en el capítulo dedicado al juicio, como hemos mostrado en el Capítulo Cuarto.

Ahora bien, ni Hegel ni Butler, y al parecer tampoco Marx, renunciaron a la triplicidad. Pero lo fundamental es el sentido que tiene la forma triple y sobre todo el tercero. No se trata de una determinación meramente cuantitativa, del simple número 3. Como también explicamos en el Capítulo Cuarto, según Hegel la triplicidad puede ser contada igualmente como una cuadruplicidad (*cf.* LB 298). Lo fundamental entonces es comprender las relaciones entre los términos y que lo tercero (o cuarto) tenga la significación de la multiplicación o proliferación. En la WdL esto se tematiza recién en la LB, ya que el concepto para Hegel tiene una organización tripartita, la cual en su desarrollo y realización genera una auténtica multiplicidad objetiva. Y algo similar se encuentra en la discusión de Butler con el psicoanálisis relacional de Jessica Benjamin. Butler no renuncia a la triangulación de las relaciones interpersonales, pero se aparta de una noción armónica o pacífica del tercer término que lo reduzca a la relación misma o al diálogo entre dos en el espacio terapéutico. A partir de la constitución ex-stática del sujeto hegeliano, el cual siempre está en riesgo, abierto a la relación constitutiva con el Otro que lo transforma sin garantías ni futuro predecible, Butler elabora una noción de triplicidad como proliferación. “Indeed, as the triangulation begins in which heterosexuality is transmuted into homosociality, the identifications proliferate with precisely the complexity that the usual Lacanian positions either rule out or describe as pathology” (UG 140).

En el Capítulo Primero vimos también que tanto para Peirce como para Deleuze, lo tercero como tal es lo que genera las multiplicidades. Según Peirce no solo los números mayores que 3 puede ser construidos por tríadas, sino que cualquier relación de más de tres términos puede reducirse a una composición de relaciones triádicas. Por ello la terceridad es una categoría universal que tiene el significado de la *mediación* (*cf.* Peirce 1997 196). Por su parte, Deleuze llega a una conclusión similar al criticar los procedimientos habituales de la lingüística. No es la simple pluralidad de términos lo que garantiza una multiplicidad, porque los términos puede ordenarse en dicotomías.

> No son los elementos ni los conjuntos los que definen la multiplicidad. Lo que la define es el Y, el Y como algo que ocurre *entre* los elementos o entre los conjuntos. Y, Y, Y, el tartamudeo. Y aunque sólo haya dos términos, hay un Y entre los dos, que no es ni uno ni otro, ni uno que deviene el otro, sino que constituye precisamente la multiplicidad (Deleuze y Parnet 1980 41).

Esto mismo encontramos al comienzo de DK. Aunque Marx señale solo dos factores de la mercancía, el valor de uso y el valor, hay una Y que ocurre entre ambos, que al mismo

tiempo que los enlaza o reúne genera una dispersión, el monstruoso cúmulo de mercancías que caracteriza al modo de producción capitalista. Desde el punto de vista hegeliano, esta Y corresponde al momento de la singularidad del concepto de mercancía, momento que permite explicar tanto la proliferación de formas económicas como la posibilidad misma de subvertir el orden económico en las situaciones de crisis.

No obstante, este último aspecto se relaciona con la segunda característica de la dialéctica vulgar: que la contradicción sea el motor de la dialéctica. En esta cuestión el pensamiento de Marx no se muestra satisfactorio desde la perspectiva butleriana. Siguiendo en parte a Austin (*cf.* 1962 48), para Butler la contradicción no es el único recurso, ni el más importante, para contravenir al lenguaje y producir efectos inesperados y potencialmente subversivos. La parodia, la ironía, pero también las huelgas de hambre, la toma de organismos públicos y otras formas de protesta asamblearia, son también modos de generar una fuerza de resistencia, un contra-poder, incluso un contra-discurso que, no obstante, no es posible reducir ni expresar mediante la figura de la contradicción.

En esto, Butler, una vez más, se muestra hegeliana. Por una parte, en cuanto el concepto es triádico, rompe el ritmo binario de lo contradictorio. Para Hegel la contradicción no expresa las relaciones conceptuales de las cosas, sino que solo es un medio que permite vislumbrar el concepto. Por ello Hegel no se ocupa de la contradicción en la LB, sino antes, en la LW, al trata de las determinaciones de reflexión. Por lo tanto, la contradicción es una figura que se encuentra de camino al concepto. En la Primera Parte propusimos sustituirla por la noción de proliferación. El concepto es proliferación, multi-plegacidad, pliegue que va al infinito. Ahora bien, ¿es también Marx un pensador de las multiplicidades, un teórico de la proliferación como su maestro Hegel?

Hay al menos un lugar dentro de la teoría del valor en el que Marx se muestra muy próximo, infinitamente próximo a una lógica de las multiplicidades. Al exponer la circulación simple, Marx presenta el curso del dinero en sus dos metamorfosis, la venta (M-D) y la compra (D-M’), como “eine unendlich zersplitterte Bewegung” (ZKr 169) *("un movimiento infinitamente fragmentado")*, que impide cualquier equilibro o estabilidad. “Nichts kann alberner sein als das Dogma, die Waarencirkulation bedinge ein nothwendiges Gleichgewicht der Verkäufe und Käufe, weil jeder Verkauf Kauf und vice versa” (DK_2 137) *("Nada puede ser más necio que el dogma de que la circulación mercantil condicione un equilibrio necesario de ventas y compras, porque cada venta es una compra y vice versa")*. Esta inestabilidad constitutiva de la circulación es la que abre la posibilidad de las crisis comerciales.

Por lo tanto, la constante inversión entre mercancía y dinero no conduce a una reconciliación en la unidad, sino a una proliferación de oposiciones que puede socavar el orden económico mismo. En este sentido, vimos en el Capítulo Quinto que la descripción sobre el funcionamiento del dinero en la circulación simple era similar a la noción foucaultiana del poder. En ambos casos se rechaza la imagen de un centro desde el cual irradie la fuerza del poder o del dinero. Ciertamente, tanto el poder como el dinero estén en todas partes, pero esto se debe a que se generan en todas partes, desde todos los puntos. Omnipresencia del poder y del dinero. A su vez, ambos son relacionales. El poder no es una propiedad que se tenga, el poder es una acción, se ejerce. Así también el dinero se efectiviza en sus intercambios, en sus contantes metamorfosis. De esta manera, ambos conformar una red de múltiples relaciones, verdaderas multiplicidades que se expanden, aparecen y desaparecen. Finalmente, así como no hay un solo lugar del gran Rechazo, sino que los puntos de resistencia están en todas partes, así también cada metamorfosis mercantil, en cuanto relación de fuerzas entre comprador y vendedor, es un punto de desequilibrio que puede conducir, en conexión con muchos otros, a una crisis comercial.

Desde una mirada butleriana, es la fragmentación infinita, la proliferación, la que permite dar cuenta al nivel de la circulación de la posibilidad de tales crisis. Según la reconstrucción de la teoría del valor que realizamos en la Segunda Parte, esta fragmentación corresponde al momento singular de la mercancía, entendida como concepto hegeliano. Este momento interviene en la exposición cuando constituye una determinación formal. En la forma mercantil es solo la afirmación de muchas mercancías. A partir de la segunda forma de valor se presenta como diversidad de mercancías: A, B, C, D, E, etc., las cuales configuran un mundo, el mundo mercantil. Pero solo en la circulación simple interviene como verdadera multiplicidad, es decir, como relaciones que se multiplican y proliferan, y a través de esa proliferación tienden hacia su disolución misma.

Marx se muestra, por tanto, en el análisis del dinero como pensador especulativo, en sentido hegeliano. La "Geldspekulation" (ZKr 139) *("especulación dineraria")*, no solo alude al cálculo y predicción en el mundo de las finanzas, sino también al ek-stasis del concepto, su apertura infinita que lo expone siempre a la posibilidad de su pérdida y disolución.

Sin embargo, este mismo lugar dentro de la teoría del valor donde Marx parece abrirse a un pensamiento radical de las multiplicidades, es también el lugar en que recurre más claramente a la contradicción para explicar los momentos de crisis. "In der Krise wird der Gegensatz zwischen der Waare und ihrer Werthgestalt, dem Geld, bis zum absoluten Widerspruch gesteigert" (DK_2 159) *("En la crisis, la oposición entre la mercancía y su figura*

de valor, el dinero, es elevada hasta la contradicción absoluta"). También la primera oración del último párrafo del Epílogo a DK_2 dice: “Die widerspruchsvolle Bewegung der kapitalistischen Gesellschaft macht sich dem praktischen Bourgeois am schlagendsten fühlbar in den Wechselfällen des periodischen Cyklus, den die moderne Industrie durchläuft, und deren Gipfelpunkt - die allgemeine Krise” (709) *("El movimiento plenamente contradictorio de la sociedad capitalista se le vuelve palpable y completamente irrefutable al burgués de sentido práctico en los avatares del ciclo periódico que recorre la industria moderna y en su punto cúlmine – la crisis general")*.

De esta manera, Marx identifica la crisis con la contradicción, reduciendo así la multiplicidad a una dualidad, a la oposición entre venta y compra, que refleja la oposición entre mercancía y dinero, que a su vez refleja la oposición entre valor de uso y valor. Por ello, no solo en la circulación simple se encuentran contradicciones, sino también en las otras dos formas económicas. La mercancía encierra una “immanente Widerspruch” (138) *("contradicción inmanente")* entre sus dos factores, y también el proceso de intercambio implica “widersprechende und einander ausschließende Beziehungen” (129) *("referencias contradictorias, recíprocamente excluyentes")*.

El momento de la singularidad del concepto, lo tercero como tal, parece queda fuera de juego. En este sentido, nuestra evaluación de DK es negativa, Marx queda atrapado en la segunda de las características de la dialéctica vulgar. Y no solo eso, vimos que hasta es él mismo quien la formula: “[…] der Hegel’sche »Widerschpruch«, die Springquelle aller Dialektik, […]” (DK_2 547) *("[…] la «contradicción» hegeliana, la vigorosa fuente de toda dialéctica, […]")*. La decepción en este punto no podría ser mayor. Lo único que restaría por hacer es *salvar a Marx con el Hegel de Butler* y reescribir la teoría del valor desde la triplicidad del concepto y su movimiento ek-stático, tarea que en la Segunda Parte esbozamos en sus trazos generales.

Pero también señalamos en el Capítulo Sexto que en su último escrito sobre economía, respondiendo a las crítica de Rodbertus, Marx sostiene que no hay ninguna oposición lógica y, por tanto, ninguna contradicción entre valor de uso y valor. “Es handelt sich hier um einen »*logischen*« Gegensatz nur bei Rodbertus […]” (RG 375) *("Se trata aquí de una oposición «lógica» solo para Rodbertus […]")*. En el Capítulo Tercero vimos también que en ese escrito Marx reivindica además la importancia del valor de uso, frente a la interpretación de Adoph Wagner centrada en el concepto abstracto de valor. Si, como afirma Engels (*cf.* 2002 23), Marx pretendía hacer una tercera edición del tomo 1 de DK, quizás estos aspectos que marcamos se habría modificado, volviendo la obra hacia una orientación más hegeliana.

Esto último se relaciona con las siguientes tres características comúnmente atribuidas a la dialéctica: la necesidad, la teleología y la totalidad. Podemos abordarlas en conjunto ya que están íntimamente conectadas. Solo desde un orden necesario que excluye toda contingencia se construye una totalidad cerrada, sin fisuras, desde la cual garantizar la linealidad teleológica de la historia.

A diferencia de las otras dos características anteriores, la primera aparentemente rechazada por Marx, la segunda en cambio fomentada, en este caso la situación es más ambigua. Por un lado, vimos que el objetivo que se propone Marx en DK es el estudio de las leyes económicas de la sociedad capitalista, leyes que se imponen "mit eherner Nothwendigkeit" (DK_2 66) *("con férrea necesidad")*. Pero al mismo tiempo, tales leyes son solo tendencias (*Tendencen*), y por tanto, no presuponen una necesidad absoluta, sino que se trata de procesos de naturalización sobre un fondo de irreductible contingencia. Algo similar puede decirse sobre la exposición de las formas económicas. Vimos que Holloway rechazaba el comienzo por la mercancía ya que de esa manera, interpreta, se forma un encadenamiento necesario, un sistema cerrado y compacto que deja como únicas alternativas políticas o la aceptación total o la revolución total. Sin embargo, desde la lectura butleriana que desarrollamos en la Segunda Parte, la mercancía se muestra como una categoría lo suficientemente frágil, polivalente, ek-stática, como para que su desarrollo incluya al mismo tiempo la posibilidad de su crítica inmanente.

En este sentido, la totalidad que conforma el proyecto de Marx es una totalidad abierta, fragmentada, en continuo proceso de elaboración y reelaboración. En el Capítulo Sexto vimos que en la carta a Engels fechada el 31 de Julio de 1862, Marx compara sus obras publicadas con un "artistisches Ganzes" (MEGA III/13 510) *("todo artístico")*. Desde una mirada butleriana esto no significa que sean algo acabado, sino que destaca el carácter *retórico* y *teatral* de la obra. Así como Butler lee la PhG como una "comedy of errors" (SD 23), para Marx DK es una obra dramática cuyo personajes son los distintos actores económicos: compradores, vendedores, atesoradores, terratenientes, asalariados, etc. etc. Por tanto, podemos considerar que para Bulter también la PhG es, en cuanto obra teatral, un todo artístico. Y si por ello mismo constituye una totalidad abierta, sin cierre definitivo, ¿por qué no pensar esto mismo respecto al todo artístico que es DK?

Por otra parte, Butler compara el lenguaje hegeliano con la lectura de un poema, ya que la manera en que algo se dice, su forma, condiciona el contenido enunciado (*cf.* SD 18). Esta misma compenetración, propia de la retórica especulativa, entre la forma y el contenido, es la que señala Marx al hablar del contenido formal. Tal como insistimos en toda la Segunda

Parte, una exposición dialéctica de la economía política sólo puede lograrse al convertir la forma en el contenido genuino, es decir, al colocarse en *el punto de vista de la forma*. Por lo tanto, podríamos decir de DK lo mismo que Butler afirma de sobre Hegel: “The language of the text thus exhibits its own rhetoricity, and we find that the question of logic and the rhetoric are indissociable from each other” (PPE xvii).

Si tanto la necesidad de las leyes económicas y de la propia exposición de las formas económicas, como también la idea misma de totalidad admiten una lectura diferente a la que se daría desde la dialéctica vulgar, ¿qué sucede con la teleología? ¿No debería también renunciar Marx a la linealidad teleológica de la historia? O bien, ¿cómo podemos interpretar el carácter futurista o incluso utópico que se insinúa en ciertos momentos de DK? En este punto, Butler no duda en hablar de una teleología para el caso del joven Marx. “It seems difficult to accept the implicitly teleological view proffered by Marx according to which the idea is realized as the world once its independent status as an idea is overcome” (Butler 2000b 267). Pero, ¿qué sucede con el Marx de madurez?

En el Capítulo Séptimo comentamos el pasaje del Prólogo al tomo 1 de DK en donde Marx establece que los países más desarrollados brindan la imagen del futuro para los menos desarrollados. Pero ¿qué sucede con los propios países que van a la delantera? ¿Dónde encuentran reflejada la imagen de su futuro? Hacia el final del anteúltimo capítulo de DK_2, Marx recurre a la fórmula hegeliana de la negación de la negación para anunciar el fin de la era capitalista. Mientras que la propiedad privada individual es la positividad abstracta, la primera negación de la misma es la propiedad privada capitalista, la cual al negarse nuevamente da lugar a la propiedad común o colectiva. Esta última restaura la primera, la propiedad privada individual, pero incorporando su propia negación capitalista. ¿Qué hay de verdaderamente hegeliano en este razonamiento más allá de cierto coqueteo con la negación? Veamos el pasaje en detalle:

> Die kapitalistische Produktions- und Aneignungsweise, daher das kapitalistische Privateigenthum, ist die erste Negation des individuellen, auf eigne Arbeit gegründeten Privateigenthums. Die Negation der kapitalistischen Produktion wird durch sie selbst, mit der Nothwendigkeit eines Naturprocesses, producirt. Es ist Negation der Negation. Diese stellt das individuelle Eigenthum wieder her, aber auf Grundlage der Errungenschaft der kapitalistischen Aera, der Kooperation freier Arbeiter und ihrem Gemeineigenthum an der Erde und den durch die Arbeit selbst producirten Produktionsmitteln. (DK_2 683)[i]

i *"El modo capitalista de producción y apropiación, por consiguiente, la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad individual, fundada en el trabajo propio. La negación de la producción capitalista es producida a través de sí misma, con la necesidad de un proceso natural. Es la negación de la negación. Esta vuelve a instaurar la propiedad individual, pero sobre la base de la adquisición de la era capitalista, de la cooperación de trabajadores libres y su propiedad común sobre el planeta tierra y sobre los medios de producción producidos por el trabajo mismo."*

Al releer este pasaje, podemos darnos cuenta que lo que fundamenta la disolución del capitalismo no es la negatividad como movimiento ek-stático, sino “la necesidad de un proceso natural”. Marx supone una repetición mecánica, determinista, la cual conduce de un punto a otro garantizando el resultado de un proceso que se presenta, por ello mismo, como algo natural, una destinación inevitable. El lenguaje hegeliano solo aparece como un esquema abstracto, sin vida: afirmación, negación y negación de la negación; por lo tanto, se vuelve prescindible.

Esto nos retrotrae a la primera característica de la dialéctica vulgar y nos hace dudar incluso sobre la evaluación que hicimos al respecto. ¿Hasta que punto no rehabilitó Marx el esquema de la tesis, la antítesis y la síntesis bajo la fórmula de la negación? Para Marx, la propiedad común vuelve a instaurar la propiedad privada individual, la tesis, pero incorporando la propiedad capitalista que es su negación o antítesis. Se trata entonces de la síntesis entre los dos tipos de propiedad privada. Pero según la lógica hegeliana del concepto, la singularidad es tanto la unidad de sus momentos opuestos, lo universal y lo particular, como a la vez la pérdida del concepto mismo. Como señala Butler comentado a Hegel: “the moment of its «resolution» is finally indistinguishable from the moment of its dispersion” (PPE xxi). En este sentido, lo tercero de ambos modos de propiedad privada no sería su simple unidad, sino que indicaría una aperturidad que no es posible predecir y ni siguiera nombrar. No hay ninguna garantía que de habrá en el futuro una propiedad que sea común, ni qué sentidos tendrá lo común.

Marx se equivoca, ya que utiliza el lenguaje hegeliano para hablar del futuro, para imponer un telos a la historia. Sin embargo, para Hegel la finalidad no rige para el futuro, sino que es un acto performativo que reordena las contingencias del pasado produciendo así una racionalidad en la historia. Marx, en cambio, invierte este razonamiento al dirigirlo hacia adelante, por ello no tiene más recurso que remitir a una “la necesidad de un proceso natural” para garantizar la realización del fin. Ciertamente, podríamos preguntarnos otra vez de qué necesidad se trata. Si las leyes económicas son para Marx tendencias, ¿no se trata en este caso también de una tendencia? En efecto, los tres últimos párrafos del anteúltimo capítulo de DK_2 llevan por título “Geschichtliche Tendenz der kapitalistischen Akkumulation” (DK_2 681) *("Tendencia histórica de la acumulación capitalista")*. Podríamos entonces salvar nuevamente a Marx con el Hegel de Butler y reinterpretar de manera no-teleológica esa tendencia histórica, es decir, inscribirla bajo el fondo de una contingencia radical y un horizonte ek-stático, infinitamente abierto.

En consecuencia, estas tres características de la dialéctica vulgar: la necesidad, la teleología y la totalidad, tienen un estatus ambiguo en DK, y requieren de una reinterpretación para poder eliminarlas.

Finalmente, respecto de la sexta y última característica: el humanismo o antropocentrismo, parece que la evaluación de DK es más sencilla. Recordemos que la asociación entre dialéctica y humanismo proviene (como tantos otros mitos sobre Hegel) de la lectura antropológica de Kojève sobre la PhG, y que Foucault (*cf.* 2007 186) luego divulga haciendo caso omiso de la lectura de su maestro Hyppolite.

Si la misma Butler ha cuestionado esa hipótesis de lectura respecto al joven Marx, sería difícil sostener que es en su madurez cuando Marx se vuelve un verdadero humanista. Este punto se aclara ya desde el Prólogo al tomo 1 de DK: “Es handelt sich hier um die Personen nur, soweit sie die Personifikation ökonomischer Kategorien sind, Träger von bestimmten Klassenverhältnissen und Interessen.” (DK_2 67) *("Se trata de aquí de personas, solo en cuanto ellas son la personificación de categorías económicas, portadores de determinadas relaciones de clase y de intereses")*. En su análisis, Marx se sitúa, por tanto, al nivel de la categoría, del pensamiento general o científico sobre el objeto de estudio, y no desde una supuesta esencia humana.

No obstante, al ocuparnos en el último Capítulo de las declaraciones de Marx sobre Hegel en el Epílogo a DK_2, pareció asomar nuevamente un cierto humanismo. Marx hacía referencia a un pensamiento que solo existiría en la “cabeza humana”, al cual Hegel habría convertido en un sujeto autosuficiente. Pero tal posición define para Hegel al falso idealismo, ese que postula al individuo como creador todo desde sí mismo. En su esfuerzo por distanciarse de Hegel, Marx llega a atribuirle las ideas más descabelladas. Como sostiene Martínez Marzoa (*cf.* 1983 11), Marx no tiene ninguna intención de profundizar en esa cuestión.

Por otra parte, es evidente que para Marx hay una racionalidad en los hechos económicos que investiga, no solo hay *leyes* que rigen el movimiento de las sociedades y que son independientes de los individuos, sino que hay también una “Leben des Stoffs” (DK_2 709), *("vida del material")*, que posee “seine verschiednen Entwicklungsformen” (*ídem*) *("sus diversas formas de desarrollo")*. Es esta racionalidad inmanente a la realidad la que Marx convierte en objeto de investigación. Así como la WdL estudia el pensar en general liberado ya de la oposición de la conciencia entre ella misma y su objeto, así también DK estudia las las sociedades capitalistas no desde el punto de vista de la conciencia o de las personas, sino a partir de las leyes de su desarrollo económico. En ambos casos, se trata de un conocimiento

que se ha liberado ya de toda relación sujeto/objeto, y que por ello constituye según Foucault (*cf.* 2012 236) un *saber*, que no es ya no es antropocéntrico ni humanista.

A partir de estos resultados el balance general sobre la evaluación crítica del tomo 1 de DK es favorable, pero no porque hayamos comprobado que Marx se aleja de cada una de las seis características comúnmente atribuidas a la dialéctica. De hecho vimos que no es así, sobre todo en el caso de la contradicción y difícilmente respecto a la teleología. Pero no se trata de una cuestión cuantitativa, de tildar qué características se encuentran en la obra de madurez de Marx y cuáles no, para luego sumar y comparar. Hegel nos recuerda siempre "daß die Zahl eine unpassende Form ist, um Begriffsbestimmungen darein zu fassen" (LB 46) *("que el número es una forma inapropiada para captar en él las determinaciones conceptuales")*, y el juicio pertenece a la esfera del concepto.

En principio de lo que se trata es de abrir la problematicidad (*trouble*) del asunto mismo, es decir, mostrar que el texto mismo es problemático, ambiguo, maleable y, por tanto, se deja interpretar de esta o aquella manera. Aún si hubiéramos comprobado que la dialéctica de DK adscribe a cada una de las seis características, podríamos sostener un balance general favorable, siempre y cuando el texto se mostrara abierto a su reescritura y reconstrucción. Salvo quizás en el caso de la contradicción, en los otros aspectos vimos una cierta plasticidad que volvía discutible el punto. El criterio, no obstante, se mantiene. Desde una perspectiva butleriana, todo lo que vuelve más hegeliana a la dialéctica de Marx lo juzgamos positivamente.

Ahora bien, las seis características que analizamos no fueron tampoco las únicas con la que evaluamos la obra de madurez de Marx. A lo largo de la investigación fueron surgiendo también otras consideraciones críticas que complejizan aún más la afinidad que Butler reconoce tener con el marxismo. A continuación las resumimos, ampliando así la problematicidad constitutiva de DK.

b. Otras consideraciones críticas

En el Capítulo Séptimo expusimos lo que podría ser una séptima característica de la dialéctica vulgar, que en este caso Marx atribuye a Hegel: su *misticismo*. Este consiste en convertir el proceso del pensar en un sujeto autosuficiente, el demiurgo que crea la realidad como una simple apariencia de la idea, meras sombras sin ninguna sustancialidad propia. Vimos que para Hegel, es exactamente al revés. La WdL es "das Reich der Schatten" (LS 44) *("el reino de las sombras")* y la idea solo se concretiza en la naturaleza y el espíritu. No

obstante, más allá de la lectura completamente errada de Marx, la característica que señala es válida para describir un efecto no deseado que surge de la dialéctica misma.

Cuando se exponen las formas del pensar en su pureza o abstracción, tal como sucede en la WdL, es inevitable que se genere una cierta mistificación sobre las mismas, ya que la forma es considerada allí el contenido mismo, es el asunto que se estudia. De la misma manera, cuando Marx analiza las formas económicas, estas formas generan su propia mistificación. Esto es lo que explica el *fetichismo* adherido a las mercancías, el cual tiene su origen justamente en la propia forma. “Woher entspringt also der räthselhafte Charakter des Arbeitsprodukts, sobald es Waarenform annimmt? Offenbar aus dieser Form selbst” (DK_2 103). *("¿De dónde surge, por tanto, el carácter enigmático del producto de trabajo, tan pronto adquiere la forma mercantil?" Evidentemente de esta forma misma")*.

Por lo tanto, no solo la WdL, sino también DK y, en general, cualquier obra que se sitúe en el punto de vista de la forma, esto es, cualquier obra que siga un método dialéctico, producirá inevitablemente un cierto misticismo. Pero según la interpretación que propusimos sobre la relación entre el núcleo racional de la dialéctica y su envoltura mística, esta envoltura no puede sin más eliminarse, sino que hay que integrarla al movimiento mismo de la dialéctica. Tal como señala Butler respecto a la performatividad, la fuerza de la repetición se oculta y disimula en las convenciones que hacen posible un acto singular. La tarea crítica, por tanto, no consiste en eliminar el misticismo, sino en mostrarlo *como tal* explicando su propia génesis. Esto es lo que realiza Marx, por ejemplo, respecto al dinero. Mediante la exposición de las cuatro formas de valor se des-oculta el secreto del dinero. “Das Räthsel des Geldfetischs ist daher nur das sichtbar gewordne, die Augen blendende Räthsel des Waarenfetischs” (DK_2 121) *("El enigma del fetiche dinerario es, por consiguiente, el enigma devenido sensible, deslumbrante ante los ojos, del fetiche mercantil")*.

Igual que sucede, según Kant, con la apariencia transcendental, lo que se elimina es el engaño, pero no la apariencia misma. De esta manera, podemos considerar que la dialéctica, al develar su inevitable envoltura mística, se vuelve *autocrítica*. Vimos que este es el aspecto que también destacaba el último Sartre. Pero con ello Sartre pretendía a la vez trazar la diferencia entre la dialéctica de Marx y la de Hegel, siendo esta última dogmática, aquélla en cambio crítica de sí misma. Ahora bien, si retomamos la lectura butleriana de Hegel, esta diferencia que establece Sartre se disuelve. *La dialéctica hegeliana es ya su propia crítica*, por una parte, porque consiste en disolver desde dentro los dogmatismos, pero por otra, porque se supera a sí misma en el momento especulativo del método, el cual desde Butler interpretamos como proliferación, es decir, afirmación de multiplicidades.

Aún así, podemos atribuir a Marx el señalamiento de este carácter místico de la dialéctica. Marx continúa así la herencia del hegelianismo al incluir un fallo más de la dialéctica, que suelta las amarras de su propia idealización. Por sí misma la dialéctica intentaría colocarse como la productora del contenido mismo que expone, pero esta hipóstasis de lo ideal falla, sale mal, y ese fallo abre la posibilidad de su autocrítica. El mérito de Marx en este aspecto es enorme, y no dejamos de ponderarlo positivamente.

Otro aspecto positivo es la determinación del comienzo de DK por la mercancía. Discutimos mucho esta cuestión. En cuanto Butler considerar que vivimos en una "commodity culture" (GT xxi), el análisis de la mercancía sigue siendo algo crucial. En este sentido, acordamos con Lukács cuando afirma:

> Es ist keineswegs zufällig, daß beide großen und reifen Werke von Marx, die die Gesamtheit der kapitalistischen Gesellschaft darzustellen und ihren Grundcharakter aufzuzeigen unternehmen, mit der Analyse der Ware beginnen. Denn es gibt kein Problem dieser Entwicklungsstufe der Menschheit, das in letzter Analyse nicht auf diese Frage hinweisen würde, dessen Lösung nicht in der Lösung des Rätsels der Warenstruktur gesucht werden müßte. Freilich ist diese Allgemeinheit des Problems nur dann erreichbar, wenn die Problemstellung jene Weite und Tiefe erreicht, die sie in den Analysen von Marx selbst besitzt (GKB 257)[i]

No obstante, se han planteado otras categorías como comienzo: la riqueza, el valor puro, el dinero, con el fin de hacer una lectura diferente de Marx que renueve la crítica marxista y su potencial revolucionario. Pero quizás la pregunta más justificada para quien aborda la obra, sea por qué DK, *El capital*, no comienza por el capital. En el Capítulo Tercero vimos que Butler se enfrenta con un problema similar en su interpretación de la PhG. Al considerar el deseo (*Begierde*) como el tema principal de dicha obra, surge la pregunta de por qué la PhG no comienza entonces por el deseo, y más aún por qué retarda su exposición hasta el capítulo IV dedicado a la autoconciencia. La respuesta de Butler nos deja una importante enseñanza hegeliana: "nothing comes into existence *ex nihilo* for Hegel; everything comes into explicit form from a potential or implicit state" (SD 24). De esta misma manera, para comprender el surgimiento del capital, la autovalorización del valor, se requiere previamente el análisis del dinero, que es la forma autónoma del valor, y para develar el enigma del dinero es necesario retrotraerse hasta la forma elemental de la sociedad capitalista: la mercancía.

Ahora bien, la insistencia en comenzar por la mercancía tiene también razones políticas. Por una parte, desde una lectura butleriana la forma mercantil impide la hipostatización de

i *"No es en modo alguno casual que las dos grandes obras maduras de Marx, las cuales están dedicadas a exponer el conjunto de la sociedad capitalista y develar su carácter fundamental, comiencen por el análisis de la mercancía. Porque no hay ningún problema de este estadio de desarrollo de la humanidad que no remitiera en último análisis a esa cuestión, cuya solución no haya de ser buscada en la solución del enigma de la* estructura mercantil. *Ciertamente esa universalidad del problema solo es alcanzable cuando el planteamiento del problema logra aquella amplitud y profundidad que posee en los análisis de Marx mismo"*

cualquiera de sus dos factores, el valor de uso y el valor, tal como distintas interpretaciones han propuesto. Pero, al mismo tiempo, la unidad de los mismos no es armónica, sino que cada lado continuamente excede al otro y no puede reducirse al otro. Esta es la misma relación que Butler establece entre cuerpo y lenguaje y a la que describe como un *quiasmo* (*cf.* BM 38). Pero justamente, para Marx el valor de uso es el cuerpo de las mercancías, y el valor, desarrollado hasta la forma precio, el lenguaje universal del mundo mercantil, de aquí que entre ambos polos haya un relación *quiasmática*.

Este quiasmo permite dar cuenta tanto de la proliferación de formas económicas, como también de la posibilidad de su subversión, ya que el desequilibrio constitutivo entre ambos polos, valor de uso y valor, cuerpo y lenguaje mercantil, agrieta las formas económicas. La resistencia, por tanto, no proviene de un elemento completamente extrínseco, como la riqueza para Holloway, sino del propio defasaje de la mercancía misma, de cada punto de su movimiento. La mercancía no encaja consigo misma, falta a su identidad, está fuera de sus goznes como el concepto para Hegel o el tiempo para Hamlet. Por lo tanto, la continua *repetición* de esta forma elemental del capitalismo, su desarrollo en dinero, capital, fuerza de trabajo, maquinaria, acumulación, etc., abre continuamente la posibilidad de su subversión.

No obstante, en cuanto se trata de un movimiento ek-stático, es decir, abierto a un futuro impredecible, sin *telos* en el horizonte, no hay ya fórmula que defina al acto subversivo. En este punto, como aclara Mariela Solana, Butler se muestra una vez más siendo hegeliana, una *buena* hegeliana.

> No hay recetas ni criterios universales que se apliquen a todas las situaciones sino que la interpretación de qué es o no es subversivo siempre será o bien probabilista o bien escrita en tiempo pasado. Como buena hegeliana, el pensamiento sobre la subversión de Butler vuela con el búho de Minerva y siempre llega demasiado tarde. (Solana 2017 66).

Nos encontramos otra vez con el pensamiento de contingencia radical que caracteriza la filosofía hegeliana. La necesidad, el fin, se producen retroactivamente, es decir, mediante un acto performativo que reconvierte las contingencias del pasado en un orden racional. La dialéctica, por tanto, falla al querer imponer “la necesidad de un proceso natural”, como afirma Marx, y de este fallo que excede a la dialéctica misma surge el momento especulativo del método, la afirmación de la diferencia como diferencia, el retorno que es al mismo tiempo dispersión, pérdida de sí. “Die Kraft des Geistes is nur so groβ als ihre Äuβerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut” (PhG 18) *("La fuerza del espíritu solo es tan grande como su exteriorización, su profundidad solo es tan profunda, como se atreva a expandirse y perderse en su exhibición")*.

Perderse, expandirse, agrandarse, hundirse en su profundidad, las metáforas espaciales son tan importantes en la filosofía hegeliana como la temporales. Ninguna primacía, por tanto, del tiempo sobre el espacio. La dialéctica del movimiento disuelve ambas abstracciones, y en su momento especulativo da surgimiento a la multiplicidad de la materia (*cf. Enz.* §261). Como también señala Butler, lo que llamamos materia es el resultado de un proceso de materialización, solo que para Butler ese proceso es solamente temporal, se trata de "*a process of materialization that stabilizes over time*" (BM xviii). En cambio, para Hegel es un proceso tan temporal como espacial, es una espacialización del tiempo como una temporalización del espacio. El movimiento del que surge la materia es "*Vergehen* und *Sich-wiedererzeugen* des Raums in Zeit und der Zeit in Raum" (*Enz.* §261) *("*perecer *y* regenerarse *del espacio en el tiempo y del tiempo en el espacio")*.

No obstante, en las últimas décadas Butler toma cada vez más en cuenta la espacialidad en sus análisis políticos. Lo que llama la performatividad asamblearia, pone en primer plano la reunión de los cuerpos sin que medie aún la palabra. El habla, el lenguaje, el discurrir del discurso, es un fenómenos asociado principalmente al tiempo; el cuerpo, en cambio, a la ocupación del espacio. Pero así como todo acto de habla es un acto corporal y, a la inversa, no es posible acceder a un cuerpo puro sin la mediación lingüística, este mismo quiasmo entre cuerpo y lenguaje se verifica también entre el espacio y el tiempo. Cinzia Arruzza (*cf.* 2015) ha señalado esta centralidad del tiempo en los primeros escritos de Butler, sobre todo en GT y BM, si bien Arruzza deja expresamente de lado las obras posteriores de Butler en la que tal centralidad disminuye y se borra, no para dar lugar sin más a la centralidad del polo opuesto, el espacio, sino para plantear su recíproco anudamiento y defasaje. Butler se vuelve así aún más hegeliana que en la década del 90.

¿Qué sucede con Marx? A diferencia de Hegel, Marx sigue atrapado en el idealismo de Kant al priorizar el tiempo en la determinación de la magnitud de valor. Analizamos en detalle este aspecto en el Capítulo Tercero. También en un conocido pasaje de los *Grundrisse*, Marx reduce toda la economía capitalista a una economía del tiempo:

> Gemeinschaftliche Production vorausgesezt, bleibt die Zeitbestimmung natürlich wesentlich. Je weniger Zeit die Gesellschaft bedarf, um Weizen, Vieh etc zu produciren, desto mehr Zeit gewinnt sie zu andrer Production, materieller oder geistiger. Wie bei einem einzelnen Individuum hängt die Allseitigkeit ihrer Entwicklung, ihres Genusses und ihrer Thätigkeit von Zeitersparung ab. Oekonomie der Zeit, darin löst sich schließlich alle Oekonomie auf. (*Grundrisse* 103-4).[i]

i *"Presupuesta la producción colectiva, la determinación temporal, obviamente, se mantiene esencial. Cuanto menos tiempo requiera la sociedad para producir trigo, ganado, etc., tanto más tiempo gana para otra producción, material o espiritual. Tal como en un individuo singular, la versatilidad de su desarrollo, de su goce y de su actividad depende del ahorro de tiempo. Economía del tiempo, en ello se resuelve finalmente toda la economía."*

Sin embargo, vimos también que la espacialidad se reintroduce al considerar el plusvalor relativo, que es justamente el que caracteriza a la sociedad capitalista. La concentración espacial de obreros en el taller de manufactura pero sobre todo en la fábrica, produce una fuerza social muy superior a la suma de cada individuo. La co-operación (*Ko-operation*), que para Marx "bildet historisch und begrifflich den Ausgangspunkt der kapitalistischen Produktion" (DK_2 319) *("configura histórica y conceptualmente el punto de partida de la producción capitalista")*, es precisamente una superposición espacial de distintas operaciones coordinadas entre sí. Este es el principio que define también a la maquinaria.

> In der Fabrik, – d. h. in der auf Maschinenbetrieb gegründeten Werkstatt, erscheint jedesmal die einfache Kooperation wieder, und zwar zunächst, wir sehn hier vom Arbeiter ab, als räumliche Konglomeration gleichartiger und gleichzeitig zusammenwirkender Arbeitsmaschinen. (370).[i]

Contrariando, por tanto, la afirmación de los *Grundrisse*, al presuponer la producción colectiva es la determinación espacial la que cobra relevancia. La economía capitalista es una *economía del espacio* tal como lo evidencia la maquinaria, ese conglomerado espacial de máquinas de trabajo. O bien, la economía temporal se vuelve, en el modo de producción capitalista, una explotación espacial. Como muestra el propio Marx en la última sección de DK_2, es la expropiación de las tierras "das Geheimniβ der ursprünglichen Akkumulation" (DK_2 644) *("el misterio de la acumulación originaria")*, y lo que impulsa la expansión y sobre todo *colonización* sistemática de los pueblos. Y sin embargo, el tiempo es lo único que Marx considera para determinar la magnitud de valor, siendo que el trabajo es un tipo de movimiento y el movimiento incluye el tiempo *y el espacio*, tal como sabe cualquier estudiante de escuela media cuando aprende a calcular la velocidad. Aquí es Hegel el que se muestra como un materialista, y Marx en cambio es el idealista.

No obstante, desde una perspectiva butleriana, las categorías de idealismo y materialismo se mostraron como insuficientes para explicar las diferencias entre las dialécticas de Hegel y de Marx. Butler se sitúa en un punto previo que se sustrae a tal oposición a la vez que la hace posible. "The polarity idealism/materialism has come unter question" (BM 195). Y algo similar realiza el propio Hegel con la oposición complementaria entre idealismo y realismo. "Der Gegensatz von idealistischer und realistischer Philosophie ist daher ohne Bedeutung" (LS 157) *("la oposición entre filosofía idealista y realista carece, por consiguiente, de significado")*. Aún así, en varios momentos de nuestra investigación nos preguntamos si Hegel no sería, antes que Marx, incluso contra Marx, el primer materialista.

---

i *"En la fábrica, – es decir, en el taller fundado en el empleo de maquinas, reaparece siempre la cooperación simple, y ciertamente, por lo pronto, prescindiendo aquí del trabajador, como conglomeración espacial de máquinas de trabajo del mismo tipo y operando conjuntamente al mismo tiempo."*

En este sentido, hay al menos tres aspectos en los cuales la polaridad idealismo/materialismo se invierte respecto a Hegel y Marx, es decir, que en Hegel la dialéctica es materialista y en Marx es idealista. Para la cabeza aburguesada de muchos pretendidos marxistas, como Antonio Negri, esta inversión sería realmente "ein Aergerniß und ein Greuel" (DK_2 709) *("un escándalo y un abominación")*. El pensamiento burgués es propiamente el que corresponde al entendimiento, al sano sentido común, el cual no hace más que fijar las determinaciones en dicotomías abstractas, y así se muestra preso de la metafísica más dogmática. Si se quiere, en cambio, renovar el marxismo, hay que empezar a invertir ciertas dualidades que se han petrificado y convertido en dogmas.

Los tres aspectos en los que Hegel *invierte* la dialéctica idealista de Marx son los siguiente. En primer lugar, como acabamos de corroborar, la primacía del tiempo en Marx es un rasgo heredero del idealismo de Kant. Para Kant, el tiempo es el sentido interno, el espacio en cambio el sentido externo. Pero hay una primacía del primero sobre el segundo, ya que el tiempo comprende a todos los fenómenos, tanto internos como externos. "Die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Der Raum, als die reine Form aller äußeren Anschauung ist als Bedingung a priori bloß auf äußere Erscheinungen eingeschränkt" (KrV B50) *("El tiempo es la condición formal a priori de todos los fenómenos en general. El espacio, como la forma pura de toda intuición externa, está limitado, como condición a priori, solo a los fenómenos externos")*. De aquí que para Kant solo el tiempo permita la aplicación de las categorías a los fenómenos por medio del esquematismo (*cf.* B178). El tiempo es lo propiamente subjetivo, idealista, el espacio lo propiamente objetivo, materialista.

Desde esta perspectiva, al ser el valor la cristalización del trabajo humano abstracto, gasto puro de la fuerza humana de trabajo, Marx solo prioriza el tiempo para determinar la magnitud del valor. Pero aunque se abstraiga de la forma propia en que el carpintero, el albañil o el hilandero gastan su fuerza de trabajo, no desaparece por ello la determinación espacial, sino que ésta se reduce, en todo caso, a una abstracción tan pura como la determinación temporal. Sin espacialidad la fuerza humana de trabajo es nula.

Para Hegel, en cambio, tanto el tiempo como el espacio son determinaciones del movimiento. En consecuencia, si el trabajo es un tipo de movimiento, la magnitud de valor es tan espacial como temporal. Aquí la inversión de la dialéctica idealista de Marx no consiste simplemente en dar vuelta la jerarquía (tal como pareciera que sucede en la obra de Foucault) pasando así de la primacía del tiempo a la del espacio, sino que consiste en el juego recíproco de ambos polos, desde el cual se explica el surgimiento de la materia.

Un segundo aspecto, que también ya mencionamos, es la teleología. Solo un pensador idealista como Marx puede proyectar una finalidad hacia el futuro y, peor aún, asegurarla por "la necesidad de un proceso natural". Hegel, en cambio, invierte nuevamente el punto de vista, la finalidad solo funciona hacia atrás, como un acto que performa la radical contingencia de los hechos dándoles el carácter de la apodicticidad. De esta manera, el futuro se mantiene abierto, ek-stático, sin ninguna destinación idealista. La afirmación de la contingencia absoluta que según Dieter Henrich (*cf.* 1971 159) realiza la filosofía hegeliana, es un rasgo que podríamos denominar como materialista.

Por último, en la cuestión del método, también comprobamos que Marx pareciera comportarse como un idealista, ya que se refiere al mismo como algo que se *aplica* exteriormente a este o aquel contenido. En cambio, para Hegel, el conocimiento solo se produce cuando uno se sumerge en el asunto (*Sache*), asunto que Butler (*cf.* 2000b 18) interpreta sin más como materia (*matter*). El método para Hegel es de la cosa misma, es el ritmo de la realidad misma, la vida de la materia, no un andamiaje previo para formatear cualquier contenido, algo así como los moldes con los que los niños juegan en la arena. Esa visión cartesiana es propia del idealismo, en el mal sentido de la palabra, ese sentido que Kaufmann, quizás no sin razón, atribuía a Marx. Hegel, en cambio, se muestra materialista, hay que sumergirse en el objeto, perderse en la materia para lograr comprender su lógica interna, su propio movimiento vital.

En resumen, *los marxistas debería aprender de Hegel a ser buenos materialistas*. Como señala Slavoj Žižek (2006a 209): "lejos de ser superado por sus «inversiones materialistas», Hegel *dio cuenta* de ellas de antemano". De aquí que una última consideración crítica sobre Marx, pero especialmente sobre el marxismo, es su actitud frente a la filosofía hegeliana. Pareciera que Hegel es un autor ya superado, clausurado, que si bien no hay que trata como perro muerto, ya su ladrido no tendría nada nuevo que aportar. Esta es una característica del marxismo que desde una perspectiva butleriana no podemos dejar de evaluar negativamente. Para Butler el texto de Hegel mantiene siempre una ambigüedad constitutiva que lo hace maleable, plástico, por ello invita a "further appropriations of Hegel to come" (PPE xxi).

Pero aunque pueda hacerse responsable, en parte, al propio Marx de divulgar o alentar esa visión superadora sobre Hegel, sobre todo debido a las controvertidas afirmaciones del Epílogo a DK_2, también puede comprobarse una actitud diferente en el texto mismo del tomo 1 a DK. En distintos lugares Marx remite sin ironía a la WdL, a la *Enz.*, e incluso a los GLR para fundamentar sus posiciones. Como destaca Edgardo Albizu (2009 339) "en *Das Kapital* Hegel es citado como autoridad por lo menos ocho veces; en los *Grundrisse*, dos veces". No

obstante, Albizu no precisa cuáles son esas ocho veces, ni aclara si se está refiriendo solo al tomo 1 de DK o al proyecto conjunto. Aún así, podríamos precisar algunas de esas citas de autoridad.

En el segundo capítulo de DK_2, luego de citar un pasaje de los GLR, junto a otros de Montesquieu, V. de Forbonnais y Le Trosne, en los cuales el dinero es considerado como un signo, Marx comenta: “Lange vor den Oekonomen brachten die Juristen die Vorstellung von Geld als bloβem Zeichen und dem nur imaginären Weth der edlen Metalle in Schwung” (DK_2 119) *("Mucho antes que los economistas, los juristas le había dado impulso a la representación del dinero como mero signo y como un valor solo imaginario de los metales precisos")*. Hegel es citado, por tanto, como autoridad jurídica, si bien Marx utiliza aquí los añadidos (*Zusätze*) que los discípulos de Hegel colocaron en las ediciones póstumas de sus escritos, específicamente el añadido al §63 de los GLR. En cambio, en el cuarto capítulo, al considerar la enajenación parcial (por un lapso de tiempo) de la fuerza de trabajo (*cf.* DK_2 184), Marx remite a la propia letra de Hegel citando casi entero el §67 de los GLR.

En el quinto capítulo, al desarrollar el concepto de trabajo, Marx remite a un pasaje de la *Enz.*, el añadido (*Zusatz*) al §209, en el que se considera la *astucia* de la razón, la cual consiste en interponer diversos medios para lograr sus objetivos. De la misma manera, para Marx el trabajador “benutzt die mechanischen, physischen, chemischen Eigenschaften der Dinge, um sie als Machtmittel auf andre Dinge, seinem Zweck gemäβ, wirken zu lassen” (DK_2 193-4) *("utiliza las propiedades mecánicas, físicas, químicas de las cosas, para hacerlas operar como medios de poder sobre otras cosas, conforme a su fin")*.

En el noveno capítulo, con el cual finaliza la exposición del plusvalor absoluto, Marx alude explícitamente a la teoría hegeliana de los saltos cualitativos, la cual se encuentra en la tercera sección de la LS. Dice Marx:

> Der Geld- oder Waarenbesitzer verwandelt sich erst wirklich in einen Kapitalisten, wo die für die Produktion vorgeschoßne Minimalsumme weit über dem mittelaltrigen Maximum steht. Hier, wie in der Naturwissenschaft, bewährt sich die Richtigkeit des von Hegel in seiner Logik entdeckten Gesetzes, daß bloß quantitative Veränderungen auf einem gewissen Punkt in qualitative Unterschiede umschlagen. (308)[i]

Estos cambios cualitativos también se encuentran en otras parte del tomo 1 a DK, por ejemplo, son fundamentales para el concepto de plusvalor relavito. Hegel es citado aquí como autoridad lógica. Estas y otras remisiones, dan cuenta de una actitud diferente de Marx hacia

i *"El poseedor de dinero o de mercancía recién se convierte efectivamente en un capitalista, allí donde la suma mínima adelantada para la producción está muy por encima del máximo del medioevo. Aquí, como en la ciencia natural, se comprueba la rectitud de la ley descubierta por Hegel en su lógica, de que meros cambios cuantitativos en un cierto punto se truecan en diferencias cualitativas."*

su maestro Hegel, diferente de la acostumbrado aire de superación que reina en ciertos marxismos enlatados para el rápido consumo del Dogma.

En este punto, es importante recordar las palabras de Adorno sobre la *indecibilidad* del lenguaje hegeliano. “Im Bereich großer Philosophie ist Hegel wohl der einzige, bei dem man buchstäblich zuweilen nicht weiß und nicht bündig entscheiden kann, wovon überhaupt geredet wird, und bei dem selbst die Möglichkeit solcher Entscheidung nicht verbrieft ist” (Adorno 1990 326) *("En el campo de la gran filosofía, Hegel es ciertamente el único con el cual de vez en cuando literalmente no se sabe, y no se puede decidir de modo conciso, sobre qué está hablando en general, y con el cual incluso la posibilidad de tal decisión no está garantizada")*. Podemos considerar que Butler sigue esta misma indicación de Adorno, ya que al analizar la retórica de la PhG vimos que realiza afirmaciones similares. Las oraciones de Hegel poseen múltiples significados, y tal multiplicidad es dinámica, porque se renueva en cada lectura y está siempre abierta a nuevos sentidos (*cf.* SD 19). Por ello, es fundamental que el marxismo, si aún pretende una injerencia en la transformación social, mantenga un diálogo contante con la filosofía hegeliana. Como señalamos desde la Introducción, la actitud anti-hegeliana o anti-dialéctica dentro de ciertas corrientes del marxismo no hace más que evidenciar el patético escenario de quien escupe sobre sí mismo al querer escupir sobre Hegel. Irónicamente, la oposición más férrea contra Hegel, produce su inevitable retorno.

Veamos a continuación, solo como orientaciones para viajeros, algunos posibles caminos que la presente investigación deja abiertos para continuar con la labor teórica. Algunos de estos caminos ya los hemos indicado en ciertos momentos, pero sin que ello nos desvíe de los objetivos propuestos. Al contrario, como nos encontramos ahora en el momento de las conclusiones, “conclusiones dinámicas” (*Dynamic Conclusions*) como la propia Butler (2000d 263) titula su último texto en la discusión con Laclau y Žižek, podemos reunir algunos desvíos a los que nos hemos resistimos y que no hacen más que multiplicar nuestros deseos. No hay conclusión, no hay cierre, para Hegel, que no sea al mismo tiempo dispersión, una apertura infinita.

c. Proyecciones

Podrían plantearse distintas vías de investigación a partir de la modificación de los objetos planteados en la Introducción.

Una primera variación consistiría en *ampliar* el estudio y evaluación crítica del tomo 1 de DK, desde una perspectiva butleriana, hacia los otros tomos de DK o incluso hacia el proyecto general del sistema de la economía burguesa, para lo cual habría que considerar la

mayoría de los manuscritos del último Marx. Esto dejaría intacto, no obstante, el objetivo general, pero cambiaría el segundo objetivo específico. Más aún, en nuestra investigación redujimos este segundo objetivo a la teoría del valor expuesta en ZKr y en la primera sección de DK_2. Esto se debió a varias razones. No solo es la parte más difícil y que más discusiones ha generado, sino que en buena medida el desarrollo de DK depende de la comprensión de las primeras formas económicas. Por ello en la Segunda Parte, solo nos detuvimos en el estudio de la mercancía, las formas de valor y la circulación (simple y capitalista), si bien a lo largo de la investigación hicimos alusión a prácticamente todos los temas principales del tomo 1 de DK, como también a la organización general de los tres tomos o cuatro libros. Sin embargo, esto no exime de realizar un estudio pormenorizado de cada capítulo de DK_2, desde una mirada butleriana.

Esta ampliación utilizaría, en principio, el mismo criterio de evaluación, es decir, la dialéctica en su sentido vulgar y en su reformulación butlerana a partir de Hegel, con lo cual el primer y tercer objetivo específico se mantendrían. No obstante, no podría asegurarse de antemano que un estudio al detalle de los siguientes tomos de DK, en sus distintas redacciones, no modificaría este criterio exigiendo considerar otros aspectos que profundicen el vínculo que Butler reconoce tener con el marxismo.

Una ampliación diferente que también podría realizarse para explorar ese vínculo, sería incluir otras obras, no ya de Marx, que pertenezcan al legado del marxismo. Un caso de esto último sería, por ejemplo, la famosa obra de Friedrich Engels *Der Ursprung der Familie, des Privateigenthums und des Staats*, a la que Butler suele remitir en sus estudios sobre el parentesco y que marca una orientación diferente, en parte antagónica, a la del estructuralismo de Lévi-Strauss (*cf.* Butler 2000a 72). En nuestra investigación nos centramos en el último Marx para profundizar la afinidad entre Butler y el marxismo, pero seguramente cuando Butler reconoce su afinidad con el marxismo “as a critical social theory and movement” (Butler 2000b 11), no solo está pensando exclusivamente en las obras de Marx. Esto llevaría a una modificación de todos los objetivos específicos, pero no necesariamente el objetivo general, ya que se podría seguir manteniendo el interés en examinar ese vínculo apasionante, tan teórico como práctico, entre Butler y el marxismo.

Pero otros caminos se abrirían si cambiamos de entrada el criterio de evaluación y consideramos la obra de madurez de Marx desde otras perspectivas diferentes a la cuestión del método. Continuemos, no obstante, insistiendo en el objetivo general, y dejemos por un momento inalterado lo sustancial del segundo objetivo limitándonos así al tomo 1 de DK. ¿Por qué considerar solo el despliegue de las formas económicas? Centrémonos en las *clases*

sociales. Precisamente, unos de los méritos que en el Epílogo a DK_2 Marx atribuye a David Ricardo es haber incorporado a la economía política los intereses de clase, si bien le critica la perspectiva ahistórica sobre los mismos.

> Nehmen wir England. Seine klassische politische Oekonomie fällt in die Periode des unentwickelten Klassenkampfes. Ihr letzter großer Repräsentant, Ricardo, macht endlich bewußt den Gegensatz der Klasseninteressen, des Arbeitslohns und des Profits, des Profits und der Grundrente, zum Springpunkt seiner Forschungen, indem er diesen Gegensatz naiv als geseilschaftliches Naturgesetz auffaßt. (DK_2 702)[i]

La oposición de intereses se reparte entre las tres clases principales que Marx tiene en cuenta: el capitalista que busca siempre una *ganancia*, el trabajador que recibe un *salario*, y el terrateniente que cobra la *renta*. Ahora bien, aunque Marx le reprocha a Ricardo y a la economía clásica en general la eternización de leyes históricas, se le puede reprochar al propio Marx que separe los intereses de clase de otro tipo de intereses, como el género o la raza, que también se entrelazan en los conflictos económicos. Desde GT Butler insiste en que el género está atravesado por múltiples dimensiones, las cuales tampoco pueden disociarse de la problemática de género.

> Gender is not always constituted coherently or consistently in different historical contexts, […] gender intersects with racial, class, ethnic, sexual, and regional modalities of discursively constituted identities. As a result, it becomes impossible to separate out «gender» from the political and cultural intersections in which it is invariably produced and maintained. (GT 6)

En este sentido, en el Capítulo Tercero señalábamos que Marx reproduce la asociación de Petty que reparte la dualidad de género entre las dos fuentes del valor de uso: el trabajo, que es el padre de la riqueza material, y la tierra o la naturaleza en general, que es su madre (*cf.* DK_2 77). No sorprende que a partir de tal binarismo, se prescinda del lado femenino o maternal y solo se considere el masculino o paternal, tal como sucedió en el Programa de Gotha. Ciertamente, en la crítica al mismo Marx invierte la jerarquía, ya que el trabajo solo exterioriza una fuerza natural y, por lo tanto, es la naturaleza a fin de cuentas la única fuente de la riqueza material. Sin embargo, desde una perspectiva butleriana, entre ambos polos habría un quiasmo que desestabiliza el propio binarismo.

Esto abre otras problemáticas que, en parte, vienen siendo debatidas hace varias décadas dentro del movimiento feminista. En este sentido, el libro de Cinzia Arruzza: *Le relazione pericolose. Matrimoni e divorzi tra marxismo e femminismo* (2010), realiza una reconstrucción histórica de los argumentos más relevantes. De manera complementaria, a

---

i *"Tomemos a Inglaterra. Su economía política clásica cae en el período de la lucha de clases sin desarrollo. Su último gran representante, Ricardo, por fin hace conscientemente de la oposición de intereses de clase, del salario y de la ganancia, de la ganancia y la renta del suelo, el puntapié inicial de sus investigaciones, dado que comprende esa oposición de manera naif como ley social de la naturaleza."*

partir de la obra fundacional de Kevin Floyd: *Reification of Desire. Toward a Queer Marxism* (2009), se logra consolidar la articulación entre teoría queer y marxismo. No hay duda que el pensamiento de Butler se muestra afín a estos movimientos, lo que conduciría a nuevas investigaciones.

Por otra parte, y a diferencia de los caminos que hasta ahora hemos indicado, podríamos centrarnos en el criterio que formulamos para evaluar el tomo 1 de DK, es decir, la dialéctica, y profundizar el vínculo de Butler con Hegel. Esto nos alejaría aparentemente de Marx y el marxismo, si bien el estudio del hegelianismo de Butler puede proporcionar nuevas herramientas para la crítica cultural y de la economía política. Aquí cabe plantear al menos tres perspectivas complementarias.

La primera consiste en realizar una lectura butleriana de la filosofía de Hegel en su conjunto. En este sentido, Butler se ha ocupado mayormente de la PhG, aunque tampoco de todos sus capítulos. No obstante, las reflexiones que hace sobre la obra en su conjunto, sobre la proposición especulativa y sobre algunos de sus momentos centrales como la dialéctica de la autoconciencia, la figura de Antígona o la época del Terror, habilitan una lectura completa y pormenorizada de esa primera gran obra de Hegel. Por otro lado, aunque las referencias a la WdL y a la *Enz.* son menores, en la Primera Parte de nuestra investigación emprendimos una lectura butleriana de la WdL, sobre todo de la primera sección de la LB. Podría entonces continuarse esta lectura y abarcar toda la WdL, luego la filosofía de la naturaleza y por último la filosofía del espíritu. Sería un proyecto enorme, pero que tendría un objetivo claro: no invertir, sino *pervertir* a Hegel.

La inversión es dar vuelta, es poner algo al revés, patas para arriba, o bien, si ya se encuentra invertido como la dialéctica hegeliana según Marx, la operación consiste en volver a colocar los pies sobre la tierra. La perversión, en cambio, es un acto que hace templar su objeto desplazándolo hacia distintos lados. Pervertir es fragmentar, diseminar, hacer estallar desde dentro; es perturbar, tal como el género mismo está perturbado (*trouble*) para Butler. Por eso tampoco se trata de subvertir. La subversión siempre se hace desde abajo, es una forma de cuestionar un orden hegemónico, una tendencia general que se imponen desde arriba. La perversión, en cambio, nace de todos lados y se dirige a todos lados, como el poder para Foucault o el dinero para Marx; se trata de fuerzas que atraviesan una campo de una manera singular. *Perversiones butlerianas: hacia una hegelianismo queer*, podría ser el título del proyecto.

Una segunda perspectiva, complementaria a la anterior, consiste en clarificar las referencias explícitas de Butler hacia Hegel para poder determinar en qué radica su

hegelianismo y si éste se mantiene con el mismo énfasis a lo largo de su producción teórica. En este sentido, en la presente investigación sostuvimos desde el comienzo una diferencia entre los escritos de Butler de la década del 90 y los posteriores. El Prefacio que escribe Butler en 1998 para la reedición de SD, marca este cambio. Allí Butler toma distancia de ciertas malinterpretaciones sobre la filosofía hegeliana que la volvían sinónimo de identidad, totalidad, teleología, humanismo, y demás características que nosotros agrupamos bajo la denominación de dialéctica vulgar y que nada tienen que ver con Hegel. Sin embargo, desde el último capítulo a SD, en el que se abordan algunos pensadores franceses posestructuralistas como Deleuze, Lacan o Foucault, pareciera que Butler cede por momentos a sus argumentaciones. Si bien se esfuerza también por inscribir tales autores dentro de la herencia general del hegelianismo, sobre todo a Foucault a través de una lectura dialéctica del poder, Hegel es presentado como el filósofo que reconcilia las oposiciones en la unidad del sujeto.

La noción de *proliferación* o multiplicidad, que desempeñó un lugar centrar en nuestra investigación, sirve muy bien para marcar el cambio de Butler en su lectura de Hegel. En el artículo de 1995 que Butler incluye como primer capítulo de *The Psychic Life of Power*, dicha noción se utiliza para diferenciar a Foucault de Hegel (*cf.* Butler 1997a 60). En Hegel la constante inversión dialéctica entre opuestos se equilibraría en una unidad suprema, en Foucault, en cambio, conduciría a una proliferación que socava el propio binarismo. Sin embargo, desde el Prefacio a SD que mencionamos, Butler sostiene que se malinterpreta la filosofía hegeliana cuando se dice que la dialéctica subsume la diferencia en la identidad. En Hegel la resolución es al mismo tiempo una dispersión (*cf.* PPE xxi). Hemos insistido muchísimo en este aspecto que también encontramos formulado expresamente por Hegel como el momento de la singularidad del concepto.

A su vez, al reconstruir en el Capítulo Cuarto la interpretación de Butler sobre la retórica de Hegel, también sugerimos que en su temprana tesis doctoral, defendida en 1984, Butler ya adjudicaba a Hegel un pensamiento de las multiplicidades. De este modo habría una cierta tensión entre el primer capítulo de SD y el último, que fue redactado posteriormente a la defensa de su tesis doctoral e incluido en la publicación de la misma en 1987.

Estas diferencias o fluctuaciones en la lectura de Butler sobre Hegel es algo que suele pasarse por alto en los estudios dedicados a su pensamiento. En general se suele siempre reconocer la importancia que ejerció desde muy temprano la filosofía de Hegel, pero salvo el trabajo de Sari Roman-Lagerspetz (*cf.* 2009) y principalmente de Milton Abellón (*cf.* 2015, 2018), no se ahonda en la cuestión. El lugar común, y más fácil, por cierto, es hacer dialogar a Butler con Foucault. Sin embargo, un estudio pormenorizado de las referencias de Butler a

Hegel, de sus distintas lecturas, ambigüedades y fluctuaciones, constituiría un enorme aporte para clarificar su pensamiento, a la vez que su relación con otros pensadores.

Pero la recepción de Hegel en la obra de Butler tampoco es siempre positiva ni sin conflictos. Como ella misma declara, su pensamiento parte siempre de Hegel pero avanza más allá del mismo. “I depart from Hegel, but that means he is a point of departure for what I think, but also a thinker I had to leave in order to continue to think on my own terms” (Butler 2021 53). Por lo tanto, una tercera vía para abordar el vínculo de Butler con Hegel consiste en precisar las críticas a Hegel.

Así como en la presente investigación emprendimos, desde una perspectiva butleriana, una lectura y evaluación crítica de la obra de madurez de Marx, podríamos hacer lo mismo con la obra de Hegel. Pero, en ese caso, ¿cuál sería el criterio butleriano de evaluación? La respuesta es simple y ya no debería sorprendernos: *Hegel mismo*. Si el concepto (*Begriff*) para Hegel está escindido, dislocado, fuera de sus goznes, de modo que se dirime y contrapone a sí mismo, la propia filosofía hegeliana elevada a concepto se muestra en sí misma escindida, partida, dislocada. De esta manera, la crítica butleriana a Hegel consiste en contraponer a Hegel con Hegel mismo, juzgándolo desde sus propias potencialidades inexploradas. Un ejemplo magistral de esta operación se encuentra en la lectura de Butler sobre la Antígona de Hegel.

En primer lugar, Butler atribuye a Hegel la lectura despolitizante de Antígona que la desplaza a un lugar pre-político, el cual funda la política a través del mantenimiento de las leyes del parentesco. De esta manera, en el capítulo VI de la PhG Hegel opone término a término Antígona y Creonte, la familia y el Estado, lo femenino y lo masculino, la oralidad y la escritura, la ley divina y la ley humana. La tensión irresuelta entre esas dicotomías es lo que caracteriza el pensamiento trágico para Hegel y que lleva finalmente a la disolución de la polis griega en el derecho romano.

Pero aunque Hegel siga sosteniendo esas mismas dicotomías años posteriores en sus GLR, Butler destaca una lectura diferente de Antígona en la *Ästhetik*, donde Hegel pondera la tragedia de Sófocles como “das vortrefflichste, friedigendste Kunstwerk” (W15 550) *("la obra de arte más excelente, la más satisfactoria")*. Si en la PhG Antígona queda subordinada al Estado siendo su muerte testimonio de su impotencia frente a Creonte, en aquellas lecciones Hegel sugiere que entre ambos personajes no hay una simple oposición sino un reflejo mutuo que los deshace internamente. En este sentido, ya en el Capítulo Primero habíamos destacado que AC lleva como epígrafe una cita de Hegel que resume esta idea fundamental. La cita dice: “sie werden an dem selber ergriffen und gebrochen, was zum

Kreise ihres eigenen Daseins gehört" (W15 549) (*"ellos están amarrados y quebrados en aquello mismo que pertenece al círculo de su propia existencia")* (*cf.* AC xi).

Desarrollando esta idea de Hegel, Butler sostiene que las cualidades de Antígona y Creonte se invierten en ciertos momentos de la tragedia, y esta ambivalencia remite a una relación más profunda, que rompe las dicotomías estáticas por las que el Hegel de la PhG, pero no es de la *Ästhetik*, quiere retener y controlar la potencia subversiva de Antígona.

Otro de los aspectos por el que Butler vuelve a Hegel contra sí mismo es el vínculo de Antígona con su hermano Polinices. En el capítulo IV de la PhG Hegel despliega el movimiento del deseo como un movimiento ek-stático, que se desborda y sale fuera de sí buscando un otro en cual obtener reconocimiento. "Es ist ein *Selbstbewußtsein für ein Selbstbewußtsein*" (PhG 144) *("Es una* autoconciencia para una autoconciencia*")*. El sujeto solo se produce cuando se pierde a sí mismo en un otro, y es a través de ese vínculo apasionado que puede haber reconocimiento genuino. Por tanto, si el deseo es siempre deseo de reconocimiento, a la inversa, el *reconocimiento no puede existir sin deseo*.

Sin embargo, cuando Hegel analiza los vínculos familiares en el capítulo VI de la PhG parece olvidarse de lo dicho anteriormente, ya que sostiene que entre hermanos hay reconocimiento recíproco pero completa ausencia de deseo. "Das unvermischte Verhältnis aber findet zwischen *Bruder* und *Schwester* statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine *Ruhe* und *Gleichgewicht* gekommen ist. Sie begehren daher einander nicht, […]" (PhG 336) *("La relación sin mezcla tiene lugar, no obstante, entre* hermano *y* hermana. *Ellos son de la misma sangre, la cual sin embargo ha llegado en ellos a su* reposo *y* equilibrio. *Por consiguiente ellos no se desean uno al otro, […]")*. Hegel idealiza así el vínculo entre hermana y hermano, condenando toda práctica incestuosa por su falta de amor. Al contrario, Butler extiende el deseo a los vínculos de parentesco denunciando así la prohibición del incesto como una hipostatización o eternización de ciertas relaciones de parentesco, tal como Marx denunciaba la eternización de las leyes económicas en la teoría de Ricardo. No se trata por ello de fomentar las prácticas incestuosas, sino de develar los mecanismos contingentes por los cuales se instituyen las normas que rigen los vínculos amorosos. En este sentido, Antígona se vuelve para Butler un ejemplo de las vidas que no son vivibles, que no son duelables, porque escapan de la norma hegemónica.

En relación a Hegel, si en un primer momento Butler contrapone la PhG y los GLR a la *Ästhetik*, en este segundo caso se trata de un conflicto al interior de la propia PhG. En este punto, podría presentarse a Butler como *más hegeliana que Hegel mismo*, ya que Hegel es *refutado por su propia dialéctica*. En esto radica la perversidad del hegelianismo de Butler. La

“Promiscuous Obedience” (AC 57) que Butler atribuye a Antígona en relación al mandato de su padre-hermano Edipo, se traslada análogamente a la relación entre la propia Butler y la dialéctica hegeliana. De esta manera, *Hegel es el Edipo al que Butler no deja de pervertir*.

d. Promiscuidad intelectual

Para finalizar, planteemos una pregunta que ha estado implícita durante toda la investigación: ¿es Butler marxista? En el Capítulo Segundo nos preguntamos algo similar pero en relación a Deleuze: ¿es Butler deleuzeana? En su discusión con Rosi Braidotti, Butler confiesa que cada año recibe ensayos y comentarios que la definen como deleuzeana (*cf.* UG 198). Por ello en toda la Primera Parte nos servimos de la caracterización deleuzeana de la filosofía como una lógica de las multiplicidades, con el fin de elaborar una teoría hegeliana de la proliferación. La dialéctica de Deleuze se mostró mucho más afín a Hegel de lo que comúnmente se reconoce. De aquí concluimos que puede decirse que Butler es deleuzeana, pero solo por aquellos aspectos en que Deleuze mismo es hegeliano.

Algo análogo podríamos concluir respecto a la relación de Butler con el marxismo. *Butler es marxista en la medida en que el marxismo se muestra hegeliano*. Ahora bien, ¿qué es ser hegeliano? Una respuesta rápida a esta pregunta desde la investigación que realizamos consiste en negar cada una de las seis características comúnmente atribuida a la dialéctica. En este sentido, ser hegeliano es exceder la dialéctica hacia las posibilidades que surgen de sus fallos, soltando así sus amarras. Ser hegeliano es liberar la diferencia de la contradicción abriéndose a un pensamiento de las multiplicidades. Ser hegeliano es afirmar la contingencia absoluta, es romper con la destinación teleológica y hacer estallar la totalidad. Ser hegeliano es pensar más allá de lo humano, demasiado humano, dentro de un horizonte ek-stático en el que tanto Dios como el Hombre han muerto. Como señala Jean-Luc Nancy (2005 9) “Hegel es el pensador que inaugura el mundo contemporáneo”. Esto significa que *ser contemporáneo es ser hegeliano*.

En consecuencia, desde una perspectiva butleriana, si el marxismo tiene alguna posibilidad de seguir siendo actual, solo lo podrá ser en cuanto recupera el pensamiento de Hegel. Ahora bien, luego de esta afirmación podríamos volver a preguntar: ¿*realmente* es Butler marxista? Sara Salih, por ejemplo, responde negativamente, pero su negación viene acompañada de otras que también son importantes considerar.

> Butler is neither a Freudian nor a Foucaultian, nor is she a Marxist, a feminist or a post-structuralist; instead, we might say that she shares affinities with these theories and their political projects, identifying with none of them in a singular sense but deploying a range

> of theoretical paradigms wherever it seems most appropriate in various, sometimes unexpected, combinations. (Salih 2002 6)

Pareciera que Butler es inclasificable y escurridiza, ya que logra escapar de cada lugar en que se la pretende petrificar. La única caracterización de su pensamiento que Butler admite es, como ya hemos documentado suficientemente, ser hegeliana, perversamente hegeliana. Pero eso significa ser contemporánea o, mejor aún, ser consciente de la propia contemporaneidad. El hegelianismo es un no-lugar, un flujo perpetuo, las aguas infinitas en las que navega el pensamiento más actual.

Por ello, tal como señalaba Oscar Cubo Ugarte (*cf.* 2010 19) respecto a Hegel, podríamos decir que con Butler solo se discute en la medida en que se consigue fijarla en una determinada tesis, cunado se la encierra o encasilla bajo un rótulo. Así, por ejemplo, en su temprana introducción a Butler, María Luisa Femenías la encasilla dentro del postfeminismo, para poder desde allí criticarla. "Butler pretende ubicarse en un momento superador que a veces ha sido denominado «postfeminismo»" (Femenías 2003 10). "La producción de Judith Butler –como dije– se caracteriza en general por dislocar ciertas herramientas conceptuales del feminismo filosófico en vistas –según sostiene– de su superación para dar paso a la era del postfeminismo" (17). Ciertamente, como afirma Salih, Butler no es feminista, o bien tiene desde GT una posición problemática con ciertos movimientos feministas; pero no por ello es postfeminista como la cataloga rápidamente Femenías. Como hegeliana, perversamente hegeliana, Butler se escabulle de ambos polos opuestos. En el 2015 declara:

> Of course, there are good reasons to argue for the differential vulnerability of women; they suffer disproportionately from poverty and illiteracy, two very important dimensions of any global analysis of women's conditions (and two reasons why none of us will be «postfeminist» until such time as these conditions are fully overcome). (Butler 2015 141)

Respecto a la relación de Butler con Foucault hay una tendencia demasiado cómoda que la describe rápidamente como foucaultiana. Sin duda la presencia de algunos textos y nociones foucaultianas es notoria desde GT, sin embargo, también lo son las críticas a Foucault. En este sentido, la primera nota del primer capítulo de GT, la cual remite a la noción de poder productivo presentada en el primer volumen de *Histoire de la sexualité*, viene acompañada del señalamiento de grandes contradicciones en la obra de Foucault.

> The use of Foucault's notion of productive power is not meant as a simple-minded «application» of Foucault to gender issues. As I show in chapter 3, section ii, «Foucault, Herculine, and the Politics of Sexual Discontinuity,» the consideration of sexual difference within the terms of Foucault's own work reveals central contradictions in his theory. His view of the body also comes under criticism in the final chapter. (GT 193)

Butler no 'aplica' Foucault a la problemática de género, como hegeliana Butler sabe muy bien que toda categoría de pensamiento se modifica en su encuentro con la realidad, de

modo que el modelo de la aplicación no sirve para explicar la producción de conocimiento. Como afirma Cinzia Arruzza (*cf.* 2015 41), en GT Butler está mucho más influenciada por Derrida que por Foucault. Pero tampoco esto la vuelve sin más derrideana. En el Prefacio que Butler escribe en 1999 a la reedición de GT, Butler inscribe su trabajo dentro de la tradición de la crítica inmanente. “I was writing in the tradition of immanent critique that seeks to provoke critical examination of the basic vocabulary of the movement of thought to which it belongs” (GT vii). Esta tradición pertenece primeramente a la Escuela de Frankfurt, la cual se remonta a la crítica de Marx y a su vez a la dialéctica hegeliana.

Por otra parte, vimos que la noción foucaultiana de poder productivo se encuentra ya prefigurada en la LB, en cuanto para Hegel la universalidad del concepto es “*schöpferische Macht*” (LB 38) *("*poder creativo*").* Este poder es positivo, en el sentido de que no actúa de manera violenta, reprimiendo lo que se subsume bajo él, sino que su negatividad es inmediatamente positividad, ya que produce efectos que lejos de estorbar el saber, lo crean. Como discípulo de Hyppolite, Foucault es mucho más hegeliano que Deleuze. Desde esta perspectiva, podríamos decir entonces que Butler es también foucaultiana, pero solo en la medida en que Foucault es hegeliano. Lo que une a Foucault con Hegel es primeramente una pasión, una misma pasión, *la passion du concept.*

Butler se escabulle. Como el sofista para Platón, ella no se deja atrapar en ninguna definición. Salih tiene razón al afirmar que Butler, sin ser esto ni lo otro, sin identificarse plenamente con ninguna corriente en particular, comparte afinidades con diferentes teorías y proyectos políticos. Esto es lo que la propia Butler reconoce, refiriéndose a GT, como su “intellectual promiscuity” (GT x). No se trata de reunir externamente posiciones diversas o antagónicas, sino de establecer lazos pasionales y creativos en una danza bacanal, un delirio báquico, desde el cual emana la verdad.

BIBLIOGRAFÍA

Dividimos la bibliografía en dos partes. En la primera colocamos, mayormente en su idioma original, las obras de Butler, Hegel y Marx que utilizamos, por constituir las fuentes principales para nuestra investigación. La segunda parte contiene el resto de la bibliografía consultada. Las traducciones del alemán o francés son del autor de esta tesis doctoral.

Obras de Judith Butler:

a. Libros de su sola autoría:

- (1997a) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford: Stanford University Press.
- (1997b) *Excitable Speech. A Politics of the Performative*. New York & London: Routledge.
- (1999) (2da edición) *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge. (= GT) (Edición española: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Trad. María Antonia Muñoz. Barcelona: Paidós, 2007. Edición portuguesa: *Problemas de gênero: Feminismo e subersão da identidade*. Trad. Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. Edición italiana: *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*. Trad. Sergia Adamo. Lecce: Laterza, 2013).
- (2000a) *Antigone's Claim. Kinship Between Life & Death*. New York: Columbia University Press. (= AC)
- (2004) *Undoing Gender*. New York: Routledge. (= UG)
- (2005) *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press.
- (2009) *Frames of War. When Is Life Grievable?* London/New York: Verso.
- (2011 [1993]) *Bodies That Matter. On the discursive limits of "sex"*. London/New York: Routledge. (= BM)
- (2012a [1987]) *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press. (= SD)
- (2015) *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge: Harvard University Press.
- (2020) *The Force of Nonviolence*. *An Ethico-Political Bind.* London/New York: Verso.

b. Artículos, capítulos de libros, Prefacios:

- (1998) "Merely Cultural", *New Left Review*, Vol. 227, Nro. 1; pp. 33-44.

- (2000b) “Restaging the Universal: Hegemony and the Limits of Formalism”, en Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso; pp. 11-43.
- (2000c) “Competing Universalities”, en Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso; pp. 136-181.
- (2000d) “Dynamic Conclusions”, en Butler, Judith, Laclau, Ernesto y Žižek, Slavoj. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso; pp. 263-280.
- (2012b [1999]) “Preface to the Paperback Edition”, en *Subjects of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*. New York: Columbia University Press; pp. Xiii-xxxiii. (= PPE)
- (2019) “The inorganic body in the early Marx. A limit-concept of antropocentrism”, *Radical philosophy*, Vol. 206, pp. 3-17.
- (2021) “Why Read Hegel Now?”, *Crisis & Critique*, Vol. 8, Nro. 2; pp. 41-55.

c. Entrevistas:

- Osborne, Peter y Lynne Segal (1994). “Gender as performance. An interview with Judith Butler”, Radical Philosophy, Vol. 67; pp. 32-39.
- Olson, Gary y Lynn Worshan (2000). “Changing the Subject: Judith Butler’s Politics of Radical Resignification”, *Jac*, Vol. 20, Nro. 4; pp. 727-765.
- Abellón, Pamela, Chiacchio, Cecilia y Femenías, María Luisa (2016). “Breve recorrido sobre la influencia de Hegel en la filosofía de Judith Butler. *Entrevista a Judith Butler*”, *Avatares filosóficos*, No. 3, pp. 185-192.

Obras de G.W.F. Hegel:

Utilizamos mayormente dos ediciones. Primero, la *Gesammelte Werke* (=GW), a cargo de la *Rheinisch-Westphälichen Akademie der Wissenschaften* en unión con la *Deusche Forschungsgemeinschaft*, Hamburg: Felix Meiner, 1968ss. Segundo, sobre todo para las lecciones, la *Werke in 20 Bänden* (=W), a cargo de Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970. Esta última está basa en la edición de 1831-1845, hecha por los discípulos de Hegel a través de la *Vernein von Freunden des Verwigten*.

a. Textos publicados en vida o enviados en vida a la imprenta:

- W3: *Phänomenologie des Geistes*. 1970. (=PhG)
- GW11 (1): *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik, Erstes Buch: Das Sein (1812)*. Hg. Hans-Jügen Gawoll. 1999. (=DS)
- GW11 (2): *Wissenschaft der Logik. Erster Band: Die objektive Logik, Zweites Buch: Die Lehre vom Wesen (1813)*. Hg. Hans-Jügen Gawoll. 1999. (=LW)
- GW12: *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band: Die subjektive Logik oder Die Lehre vom Begriff (1816)*. Hg. Hans-Jügen Gawoll. 2003. (=LB)
- GW 14: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Hg. Horst D. Brandt. 2013. (=GLR)
- GW 21: *Wissenschaft der Logik. Erster Teil: Die objektive Logik, Erster Band: Die Lehre vom Sein (1832)*. Hg. Hans-Jürgen Gawoll. 2008. (=LS)
- *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Hg. Friedhelm Nicolin y Otto Pöggeler. Hamburg: Meiner. 2011. (=*Enz.*)

b. Compilación de lecciones publicadas póstumamente:

- W15: *Vorlesungen über die Ästhetik III*. 1970. (=*Ästhetik*)
- W18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. 1986.
- W19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. 1986.
- W20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*. 1986.

c. Ediciones que incluyen los añadidos (Zusätze) de los discípulos de Hegel:

- W7: *Grundlinen Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staats-wissenschaft im Grundrisse*. 1986.
- W8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik*. 1986.
- W9: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Zweiter Teil: Die Naturphilosophie*. 1986.
- W10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830). Dritter TeiI: Die Philosophie des Geistes*. 1986.

Obras de Karl Marx:

Salvo en un caso, utilizamos siempre la segunda edición histórico crítica: *Marx-Engels Gesamtausgaabe* (MEGA), a cargo del *Zentralkomitee der Kommunistischen Partei der Sowjetunion* y del *Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitpartei Deutschlands*, ambos

pertenecientes al *Institüt für Marxismus-Leninismus*, editada desde 1975 en Berlin por Dietz Verlag, y desde 1998 por Akademie Verlag. La MEGA se divide en cuatro grandes secciones que abreviamos en números romanos, luego en arábicos indicamos el libro. La excepción la constituye las "Randglossen zu Adolph Wagners *Lehrbuch der politischen Ökonomie*", que aún no están editadas en la MEGA, por lo que las citamos según el volumen 19 de la *Marx-Engels Werke* (MEW), Berlin: Dietz.

a. Textos publicados en vida:

- MEGA II/2 (1980): "Zur Kritik der Politischen Ökonomie. Erstes Heft"; pp. 98-245. (= ZKr)
- MEGA II/5 (1983): *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band* (*Erstausgabe*). (= DK_1)
- MEGA II/6 (1987): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Buch I: Der Produktionsprocess des Kapitals (Zweite verbesserte Auflage)*. (= DK_2)
- MEGA II/7 (1989): *Le Capital. Traduction de M. J. Roy, entièrement revisée par l'auteur. Paris 1872-1875*.

b. Manuscritos publicados póstumamente:

- MEGA I/2 (1982): "Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie"; pp. 3-138.
- MEGA I/2 (1982): "Ökonomisch-philosophische Manuskripte"; pp. 187-438.
- MEGA I/25 (1985): "Kritik des Gothaer Programms"; pp. 3-25.
- MEGA II/1 (1976): *Ökonomische Manuskripte 1857/1858.* (=*Grundrisse)*
- MEGA II/11 (2008): *Manuskripte zum zweiten Buch des "Kapitals" 1868 bis 1881*.
- MEGA IV/3 (1998): "Notizbuch aus den Jahren 1844-1847. 1) ad Feuerbach." (*Thesen über Feuerbach*); pp. 19-21.
- MEW 19 (1987): "Randglossen zu Adolph Wagners *Lehrbuch der politischen Ökonomie*"; pp. 355-383.

c. Cartas:

- MEGA II/7 (1989): *Le Capital. Traduction de M. J. Roy, entièrement revisée par l'auteur. Paris 1872-1875*.
- MEGA III/1 (1975): "Karl Marx an Heinrich Marx, 10./11. November 1837"; pp. 3-18.
- MEGA III/9 (2003): "Karl Marx an Friedrich Engels, 14. Januar 1858"; pp. 24-25.

Bibliografía consultada:

Abellón, Milton (2015). “Judith Butler hace de Georg Hegel un filósofo intempestivo. Performatividad y pérdida de sí en la *Phänomenologie des Geistes*” en Femenías, María Luisa; Martínez, Ariel (coord.), *Judith Butler: Las identidades del sujeto opaco*. La Plata: UNLP. FAHCE (Estudios-Investigaciones; 56); pp. 41-71.

— (2017). *Las nociones de "existencia humana" y de "sujeto" en las filosofías de Simone de Beauvoir y Judith Butler a partir de sus recepciones de la Phänomenologie des Geistes (1807) de Hegel* (tesis doctoral). Universidad Nacional de Buenos Aires.

— (2018). “La retórica especulativa – La interpretación de Judith Butler de la proposición especulativa de Hegel”, *Aufklärung*, Vol. 5, Nro. 2; pp.39-58.

Adorno, Theodor (1966). *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (1990). *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*. (*Gesammelte Schriften*, editado por Rolf Tiedemann, Band 5). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (2013). *Introducción a la dialéctica*. Trad. Mariana Diamópulos. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Agamben, Giorgio (2011). “¿Qué es un dispositivo?”, *Sociológica*, Vol. 26, Nro. 73; pp. 249-264.

Albizu, Edgardo (1999). *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires: Jorge Baudino Ediciones.

— (2009). *Hegel, filósofo del presente*. Buenos Aires: Almagesto.

Alexeiev, Mitrofan (1964). *Dialéctica de las formas del pensamiento*. Trad. Salomón Merener. Buenos Aires: Palatina.

Allison, Henry E. (1992). *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*. Trad. Dulce María Granja Castro. Barcelona: Anthropos.

Althusser, Louis (1967). *La revolución teórica de Marx*. Trad. Marta Harnecker. México: Siglo XXI.

— (1992) “Guía para leer *El capital*” (trad. Darío Daniel Díaz), *Dialéctika*, Vol. 1, Nro. 2, Buenos Aires; pp. 3-29.

— (2004) “El objeto de *El capital*”, en Althusser, Louis y Balibar, Étienne (comp.). *Para leer* El capital. Trad. Marta Harnecker. Buenos Aires: Siglo XXI; pp. 81-215.

Aristóteles (1982). *Tratados de lógica (Órganon) 1: Categorías, Tópicos, Sobre las refutaciones sofísticas*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.

— (1985). *Ética nicomáquea. Ética eudemia*. Trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos.

— (1988). *Política*. Trad. Manuela García Valdés. Madrid: Gredos.

— (1994). *Metafísica*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos.

— (1995). *Tratados de lógica (Órganon) 2: Sobre la Interpretación, Analíticos Primeros, Analíticos Segundos*. Trad. Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos.

Arruzza, Cinzia (2010). *Las sin parte. Matrimonios y divorcios entre feminismo y marxismo.* Trad. sin data. Izquierda Anticapitalista.

— (2015). "Gender as Social Temporality: Butler (and Marx)", *Historical Materialism*, Vol. 23, Nro. 1, pp. 28-52.

Arthur, Christopher J. (2002). "La lógica de Hegel y *El capital* de Marx" (trad. Mario Robles Báez), *Economía, Teoría y Práctica: Nueva Época 17*, No. 17, México; pp. 143-165.

Aubenque, Pierre (1974). *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid: Taurus.

Austin, John (1962). *How to do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.

Ávalos Tenorio, Gerardo (2018). *Hegel actual. La paciencia de lo negativo*. México: Gedisa.

Balibar, Étienne (2006). *La filosofía de Marx*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Nueva visión.

Banfi, Rodolfo (1973). *Significados del valor de uso en* El capital. Trad. de Joan Mestre. A. Redondo. Barcelona: Editor.

Bloch, Ernst (1983). *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*. Trad. Wenceslao Roces. México: F.C.E.

— (2004). *El principio de esperanza*. Trad. Francismo Serra. Madrid: Trotta.

Braidotti, Rosi (2005). *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir*. Trad. Ana Varela Mateos. Madrid: Akal.

Brandom, Robert (2002). *La articulación de las razones. Una introducción al inferencialismo*. Trad. Eduardo de Bustos y Eulalia Pérez Sedeño. Madrid: Siglo XXI.

— (2021). "Hacia la reconciliación de dos héroes: Habermas y Hegel" (trad. Vanina Alarcón y Ricardo Rojas), *Estudios de Filosofía*, Vol. 19; pp. 139-162.

Burgos Díaz, Elvira (2008). *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. Madrid: A. Machado Libros.

Cadhaia, Luciana (2017a). *Meditaciones de lo sensible. Hacia una nueva economía crítica de los dispositivos*. Buenos Aires: FCE.

— (2017b). "El cuerpo en discordia: Judith Butler y la reactivación de la dialéctica del amo y el esclavo", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*. Vol. 56, pp. 107-125.

Canavese, Mariana (2015). *Los usos de Foucault en la Argentina. Recepción y circulación desde los Años 50 hasta nuestros días*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Castiglioni, Germán (2014) "La posibilidad de una dialéctica negativa", en López, Diana M. (comp.). *Ser, Razón y Lenguaje. El problema de la universalidad y la cuestión del fundamento.* Santa Fe: Ediciones UNL; pp. 217-229.

— (2014). "La *Doctrina del concepto* en la teoría marxista del valor", en Ferreiro, Héctor, Agemir Bavaresco, Thomas Sören Hoffmann (comps). *Los aportes del itinerario intelectual de Kant a*

Hegel. Comunicaciones del I Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Porto Alegre: EDIPUCRS, Editora Fi, pp. 290-317.

— (2016). "Marx sin reservas. Seis tesis para interpretar *El capital* a partir de la *Lógica* de Hegel", *Ideas y Valores*, Vol. 65, Nro. 161; pp. 287-313.

— (2018). "El método dialéctico y su envoltura mística", en Fosero, María Virginia y Lo Vuolo, Santiago (comps.). *Mundos contemporáneos. Ensayos filosóficos.* Santa Fe: Ediciones UNL; pp. 48-58.

— (2023). "Butler subvierte a Deleuze. La lógica hegeliana del concepto como lógica de las multiplicidades", *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*. (*artículo aceptado para su publicación*).

Castro, Eduardo (2018). *Diccionario Foucault: temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cordero, Néstor Luis (2018). *Heráclito. Uno es todo, todo es uno*. Buenos Aires: Colihue.

Cormick, Claudio (2013). "Colletti y el problema de la contradicción", *El Arco y la Lira. Tensiones y Debates*, Vol. 1; pp. 113-122.

Cubo Ugarte, Oscar (2010). *Actualidad Hermenéutica del "Saber Absoluto". Una lectura de la* Fenomenología del Espíritu *de Hegel*. Madrid: Dykinson.

De la Maza, Luis Mario (2012). "La interpretación antropológica de la *Fenomenología del Espíritu*. Aportes y problemas", *Revista de Filosofía*, Vol. 68; pp. 79-101.

Deleuze, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Trad. Carmen Artal. Barcelona: Anagrama.

— (1989). *El pliegue. Leibniz y el barroco*. Trad. José Vázquez y Umbelina Larraceleta. Barcelona: Paidós.

— (1995). *Conversaciones 1872-1990*, Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos.

— (1996). "L'Actuel et Le Virtuel", en Deleuze, Gilles y Parnet, Claire. *Dialogues*. Paris: Flammarion, pp. 177-185.

— (1999). *Spinoza y el problema de la expresión*. Trad. Horst Vogel. Barcelona: Muchnik.

— (2002). *Diferencia y repetición*. Trad. María Silvia Delpy y Hugo Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu. (= DR)

— (2005). "Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*" en Deleuze, Gilles, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, edición preparada por David Lapoujade. Trad. José Luis Pardo. Valencia: Pre-Textos; pp. 21-25.

— (2015). *Foucault.* Trad. José Vázquez Pérez. Buenos Aires: Paidós.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1997). *Rizoma (Introducción)*. Trad. José Vázquez Pérez y Umbelina Larraceleta. Valencia: Pre-Textos.

Deleuze, Gilles y Parnet, Claire (1980). *Diálogos*. Trad. José Vázquez. Valencia: Pre-textos.

Dennett, Daniel (2018). *Bombas de intuición y otras herramientas del pensamiento*. Trad. Laura Leucona. México: F.C.E.

Derrida, Jacques (1986). *De la gramatología*. Trad. Oscar del Barco y Conrado Cerletti. Buenos Aires: Siglo XXI.

— (1989). *La escritura y la diferencia*. Trad. Patricio Peñalve. Barcelona: Anthropos.

— (1994). *Márgenes de la filosofía*. Trad. Carmen González Marín. Madrid: Cátedra.

— (1998). *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Trad. José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta.

Derrida, Jacques y Roudinesco, Elizabeth (2009). *Y mañana qué…*. Trad. Víctor Goldstein. Buenos Aires: F.C.E.

Descombes, Vincent (1988). *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Trad. Elena Benarroch. Madrid: Cátedra.

Duque, Felix (1986). *Filosofía de la técnica de la naturaleza*. Madrid: Tecnos.

— (1998). *Historia de la filosofía. La era de la crítica*. Madrid: Akal.

— (1999). *La restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*. Madrid: Akal.

Dussel, Enrique (1990). *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana. Un comentario a la tercera y a la cuarta redacción de "El capital"*. México: Siglo XXI.

— (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.

— (2005). "Hegel, Schelling y el plusvalor", en Robles Báez, Mario L. (comp.) *Dialéctica y capital: Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política*. México: Universidad Autónoma Metropolitana; pp. 219-228.

Echeverría, Bolívar (1986). *El discurso crítico de Marx*. México: Era.

— (1998). *La contradicción del valor y el valor de uso en* El capital *de Karl Marx*. México: Itaca.

Echeverría, Rafael (1986). "La ciencia de Marx", *Estudios políticos*, Nro. 22, Santiago de Compostela; pp. 1-22.

Engels, Friedrich (1961). *Dialéctica de la naturaleza*. Trad. Wenceslao Roces. México: Grijalbo.

— (1968). *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*. Trad. Manuel Sacristán. México: Grijalbo.

— (2002). "Prólogo a la tercera edición [Alemana]", en Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro Primero*. Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI; pp. 23-26.

— (2006). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. México: Fundación Federico Engels.

Espinoza Lolas, Ricardo (2009). "Deleuze: Leibniz… en torno a los pliegues", *Revista de Filosofía: Aurora*, Vol. 21, Nro. 28; pp. 125-139.

— (2016). *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?* Madrid: Akal.

Euclides (2015). *Elementos. Libros I-VII*. Trad. María Luisa Puertas Castaños. Madrid: Gredos.

Femenías, María Luisa (2003). *Judith Butler. Introducción a su lectura*. Buenos Aires: Catálogos.

— (2013). "Butler, la muerte del Hombre y el sujeto opaco", *Revista de Psicoanálisis*, T. LXX I, Nro. 2/3; pp. 349-370.

Fernández, Jorge (2003). *Finitud y mediación: La cualidad en la Lógica de Hegel*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

Fernández Liria, Carlos (2019). *Marx 1857. El problema del método y la dialéctica*. Madrid: Akal.

Fernández Liria, Carlos y Alegre Zahonero, Luis (2019 [2010]). *El orden de* El capital. *Por qué seguir leyendo a Marx*. Caracas: Monte Ávila.

Ferreyra, Julián (2011). "Kojève y Deleuze: antropología y ontología en el absoluto hegeliano", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Vol.16; pp. 153-172.

Feuerbach, Ludwig (1994). *Das Wesen des Christentums*. Reclam 1994, Stuttgart: Reclam.

——— (1996). *Entwürfe zu einer Neuen Philosophie*. Editado por Walter Jaeschke y Werner Schuffenhauer. Hamburg: Meiner.

Fichte, Johann Gottlied (1997). *Introducciones a la Doctrina de la ciencia*. Trad. José María Quintana Cabanas. Madrid: Tecnos.

— (2005). *Fundamento de toda la Doctrina de la ciencia* (1794). Trad. Juan Cruz Cruz. Madrid: Pamplona.

Findlay, J. (1993 [1958]). *Hegel. A Reexamination*. Hampshire: Gregg Revivals.

Floyd, Kevin (2009). *Reification of Desire. Toward a Queer Marxism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foucault, Michel (1980). *Microfísica del poder*. Trad. Julia Varela y Fernando Alvarez-Uría. Madrid: La Pipeta.

— (1994). *Dits et Écrits I (1954-1969)*. Paris: Gallimard.

— (1999a) *Estrategias de poder. Obras esenciales, Volumen II*. Trad. Fernando Álvarez Uría y Julia Varela. Barcelona: Paidós.

— (1999b) *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Volumen III*. Trad. Ángel Gabiondo. Barcelona: Paidós.

— (2005). *El orden del discurso*. Trad. Alberto González Troyano. Buenos Aires: Tusquets.

— (2007). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el* Collège de France *(1978-1979)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: F.C.E.

— (2012). *Lecciones sobre la voluntad de saber. Curso en el* Collège de France *(1970-1971)*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: F.C.E.

— (2013). *¿Qué es usted, profesor Foucault? Sobre la arqueología y su método*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo XXI; pp. 185-191.

— (2017). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Trad. Elsa Cecilia Frost. Buenos Aires: Siglo XXI.

— (2018). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Trad. Ulises Guiñazú. Buenos Aires: Siglo XXI.

Fraser, Nancy (2013). "Heterosexism, Misrecognition, and Capitalism: A Response to Judith Butler", en *Fortunes of feminism. From state-managed capitalism to neoliberal crisis and beyond*. Londos/New York: Verso; pp. 175-186.

Gadamer, Hans-Georg (1987). *Gesammelte Werke. Band 3: Neuere Philosophie. – 1. Hegel, Husserl, Heidegger*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

— (1990). *Gesammelte Werke. Band 1: Hermeneutik. Wahrheit und Methode. – 1. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: J.C.B. Mohr.

Goux, Jean-Joseph (1973). *Ensayo sobre los equivalentes en el marxismo y el psicoanálisis*. Trad. Oscar del Barco. Buenos Aires: Caldén.

Hartmann, Nicolai (1960a). *La filosofía del idealismo alemán. Tomo I: Fichte, Schelling y los románticos*. Trad. Hernán Zucchi. Buenos Aires: Sudamericana.

— (1960b) *La filosofía del idealismo alemán. Tomo II: Hegel*. Trad. Emilio Estiú. Buenos Aires: Sudamericana.

Heidegger, Martin (1988). *Identidad y diferencia* (edición bilingüe). Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte. Barcelona: Anthropos.

— (2006). *Seit und Zeit*. Tübingen: Marx Niemeyer.

— (2009). *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios transcendentales de Kant*. Trad. José M. García Gómez del Valle. España: Palamedes.

Heinrich, Michel (2020). *¿Cómo leer* El Capital *de Marx? Indicaciones de lectura y comentario del comienzo de* El Capital. Trad. César Ruiz Sanjuán. Madrid: Guillermo Escolar.

Henrich, Dieter (1971). *Hegel im Kontext*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Holloway, John (2015). *Contra el dinero. Acerca de la perversa relación social que lo genera*. Trad. Gabriela V. Ferreyra, Alba Invernizzi, Anna-Maeve Holloway. Buenos Aires: Herramienta.

Horstmann, Rolf-Peter (2009). "La contradicción en Hegel" (trad. Diego de Zavalía Dujovne), *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 35, Nro. 2; pp. 189-206.

Hull, Carrie L. (1997). "The need in thinking: Materiality in Theodor W. Adorno and Judith Butler", *Radical Philosophy*, Nro. 84; pp. 22-35.

Hume, David (1992). *Tratado de la naturaleza humana*. Trad. Félix Duque. Madrid: Tecnos.

Hyppolite, Jean (1996). *Lógica y existencia*. Trad. Luisa Medrano. Barcelona: Herder.

Jameson, Federic (2013a). *Representar "El capital". Una lectura del tomo 1*. Trad. Lilia Moscón. Buenos Aires: F.C.E.

— (2013b). *Valencias de la dialéctica*. Trad. Mariano López Seoane. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Jay, Martin (1989). *La imaginación dialéctica. Historia de la Escuela de Franfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*. Trad. Juan Carlos Curutchet. Madrid: Taurus.

Kant, Immanuel (1977). *Kritik der reinen Vernunft* (*Werkausgabe*, editada por Wilhelm Weischedel, Band III y IV). Frankfurt am Main: Suhrkamp. (= KrV)

— (1992). *Crítica de la facultad de juzgar*. Trad. Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Oliva.

— (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe). Trad. Mario Caimi. Madrid: Ismo.

— (2000). *Lógica. Un manual de lecciones* (ed. G.B. Jäsche). Trad. María Jesús Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal.

Kohan, Néstor (2003). *El capital. Historia y método*. Buenos Aires: Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo.

— (2011). *Nuestro Marx*. Buenos Aires: Amauta Insurgente.

Kojève, Alexandre (2013). *Introducción a la lectura de Hegel*. Trad. Andrés Alonso Martos. Madrid: Trotta.

Korsch, Karl (1971). *Marxismo y filosofía*. Trad. E. Beniers. México: Era.

Kosík, Karel (1967). *Dialéctica de lo Concreto*. Trad. Adolfo Sánchez Vázquez. México: Grijalbo.

Lacan, Jacques (2005). *De los Nombres del padre*. Trad. Nora A. González. Buenos Aires: Paidós.

Laclau, Ernesto (2000). "Identity and Hegemony: The Role of Universality in the Constitution of Political Logics", en Butler, Judith, Ernesto Laclau, Slavoj Žižek. *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso; pp. 44-89.

Lazzarato, Maurizio (2013). *La fábrica del hombre endeudado. Ensayo sobre la condición neoliberal*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Amorrortu.

Lefebvre, Henri (1988). *Hegel, Marx, Nietzsche (o el reino de las sombras)*. Trad. Mauro Armiño. México: F.C.E.

Leibniz, Gottfried (1986). *Escritos filosóficos* (ed. Ezequiel de Olaso). Buenos Aires: Charcas.

— (1992). *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Trad. J. Echeverría Ezponda. Madrid: Alianza.

Lenin, Vladimir Ilich (1977). *Obras completas, tomo XIV: Materialismo y empiriocriticismo*. Trad. S/D. México: Akal/Ediciones de Cultura Popular.

— (1987). *Obras completas, tomo XLII: Cuadernos filosóficos*. Trad. S/D. México: Akal/Ediciones de Cultura Popular.

Lévi-Strauss, Claude (1981). *Las estructuras elementales del parentesco*. Trad. Marie Therèse Cevasco. Barcelona: Paidós.

Locke, John (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Trad. Edmundo O'Gorman. México: F.C.E.

Lukács, Georg (1977). *Geschichte und Klassenbewußtsein* (*Werke*, Band II: Frühschriften II). Darmstadt: Hermann Luchterhand.

— (2002). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* (2 volúmenes). Trad. Manuel Sacristán. Madrid: Editora Nacional.

Martínez, Cintia (2020). "Diálogos entre Judith Butler y Nancy Fraser: capitalismo, heteronormatividad y nuevos movimientos sociales", *Theoría. Revista del Colegio de Filosofía*, Vol. 36; pp. 35-57.

Martínez Marzoa, Felipe (1983). *La filosofía de "El capital"*. Madrid: Taurus.

Martínez Quintanar, Miguel Ángel (2019). "Concepto, método y sistema en *Différence et répétition* de Gilles Deleuze", *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Vol. 36, Nro. 3; pp. 759-779.

Mauer, Manuel (2010). "Foucault y Kojòve: post-historia e hiper-historicidad", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, Vol. 36, Nro. 2; pp. 265-284.

Meissner, Hanna (2010). *Jenseits des autonomen Subjekts. Zur gesellschaftlichen Konstitution von Handlungsfähigkeit im Anschluss an Butler, Foucault und Marx*. Bielefeld: transcript Verlag.

Merleau-Ponty, Maurice (1974). *Las aventuras de la dialéctica*. Trad. León Rozitchner. Buenos Aires: La Pléyade.

— (2010). *Lo visible y lo invisible*. Trad. Estela Consigli y Bernard Capdevielle. Buenos Aires: Nueva Visión.

Miranda Rojas, Rafael (2013). "Hegel, contradicción y dialetheia", *Revista de Filosofía*, Vol. 69; pp. 169-181.

Mueller, Gustav E. (1958). "The Hegel legend of «thesis-antithesis-synthesis»", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 19, Nro. 3; pp. 411-414.

Nancy, Jean-Luc (2005). *Hegel. La inquietud de lo negativo*. Trad. Juan Manuel Garrido. Madrid: Arena.

Negri, Antonio (2001). *Marx más allá de Marx. Cuaderno de trabajo sobre los* Grundrisse. Trad. Carlos Prieto del Campo. Madrid: Akal.

Negri, Antonio (2018). *Historia de un comunista*. Trad. Raúl Sánchez Cedillo. Madrid: Traficantes de sueños.

Nietzsche, Friedrich (1997). *Morgenröte. Idyllen aus Messina. Die fröhliche Wissenschaft* (Kritische Studienausgabe Herausgegeben in 15 Bünden, editado por Giorgio Colli y Mazzino Montinari) (=KSA 3). Berlin: de Gruyter.

Nietzsche, Friedrich (1999). *Also sprach Zarathustra* (=KSA 4). Berlin: de Gruyter.

Nola, Robert (2018). *Los jóvenes hegelianos, Feuerbach y Marx*. Trad. Leandro Sánchez. Medellín: ennegativo ediciones.

Ortega Reyna, Jaime (2012). "El valor de uso en el marxismo de Bolívar Echeverría", en Gómez Arredondo, David y Ortega Reyna, Jaime (coord.) *Pensamiento filosófico nuestroamericano*. México: Ediciones y Gráficos Eón, pp. 17-40.

Pardo, Jose Luis (1990). *Deleuze. Violentar el pensamiento*. Madrid: Cincel.

Peirce, Charles Sanders (1997). *Escritos filosóficos*. Trad. Fernando Carlos Vevia Romero. México: El Colegio de Michoacán.

— (2012). *Obra filosófica reunida. Tomo II (1893-1913)*. Trad. Darin MacNabb. México: F.C.E.

Pérez Cortés, Sergio (2006). "Identidad, diferencia y contradicción en Hegel", *Signos Filosóficos*, Vol. 8, Nro. 16; pp. 23-55.

Pérez Soto, Carlos (2013). *Proposición de un marxismo hegeliano*. Creative Commons.

Pinkard, Terry (2002). *Hegel. Una biografía*. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. Madrid: Acento.

Platón (1988). *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*. Trad. Carlos García Gual (*Fedón*), Marcos Martínez Hernández (*Banquete*), Emilio Lledó Iñigo (*Fedro*). Madrid: Gredos.

— (1992). *Diálogos VI. Filebo, Timeo, Critias*. Trad. Mercedes López Salvá (*Filebo y Timeo*) y Carlos García Gual (*Critias*). Madrid: Gredos.

— (2005a). *República*. Trad. Antonio Camarero. Buenos Aires: Eudeba.

— (2005b). *Parménides*. Trad. Guillermo R. de Echandía. Madrid: Alianza.

Proclo (2011). *Teología platónica I-III*. Trad. José María Nieva. Buenos Aires: Losada.

— (2017). *Elementos de teología*. Trad. Juan Manuel García Valverde. Madrid: Trotta.

Quine, Willard Van Orman (2013). *Word and object*. Massachusetts: MIT Press.

Redding, Paul (2007). *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.

Renault, Emmanuel (2012). "¿Qué hay de dialéctico en *El capital* de Marx?", en Fischbach, Frank (coord.). *Marx. Releer* El capital. Trad. Francisco López Martín. Madrid: Akal; pp. 35-64.

Ricardo, David (1993). *Principios de economía política y tributación.* Trad. Juan Broc B., Nelly Wolff y Julio Estrada M. Bogotá: F.C.E.

Ricoeur, Paul (1990). *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez. México: F.C.E.

Robles Báez, Mario L. (2005). "La dialéctica de la forma del valor o la génesis lógica del dinero", en Robles Báez, Mario L. (comp.): *Dialéctica y capital: Elementos para una reconstrucción de la crítica de la economía política.* México: Universidad Autónoma Metropolitana; pp. 97-142.

Roman-Lagerspetz, Sari (2009). *Striving for the Impossible. The Hegelian Background of Judith Butler*. Helsinki: University of Helsinki Print.

Rorty, Richard (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Trad. Jesús Fernández Zulaica. Madrid: Cátedra.

Rosdolsky, Roman (2004). *Génesis y estructura de* El capital *de Marx*. Trad. León Mames. Buenos Aires: Siglo XXI.

Salih, Sara (2002). *Judith Butler*. London/New York: Routledge.

Sartre, Jean-Paul (1993). *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar. Barcelona: Altaya.

Sartre, Jean-Paul (2004). *Crítica de la razón dialéctica. Tomo 1: Teoría de los conjuntos prácticos*. Trad. Manuel Lamana. Buenos Aires: Losada.

Schmidt, Alfred (1977). *El concepto de naturaleza en Marx*. Trad. Julia M. T. Ferrari de Prieto y Eduardo Prieto. Madrid: Siglo XXI.

Scaron, Pedro (2002). "Notas del traductor", en Marx, Karl. *El capital. Crítica de la economía política. Libro Primero.* Trad. Pedro Scaron. Buenos Aires: Siglo XXI; pp. 1045-1088.

Sexto Empírico (1993). *Esbozos Pirrónicos*. Trad. Antonio Gallego Cao y Teresa Muñoz Diego. Madrid: Gredos.

Shanin, Teodor (1990). *El Marx tardío y la vía rusa. Marx y la periferia del capitalismo*. Trad. Graziella Baravalle. Madrid: Revolución.

Siep, Ludwig (2015). *El camino de la* Fenomenología del espíritu. *Un comentario introductorio al* Escrito sobre la diferencia *y la* Fenomenología del espíritu *de Hegel*. Trad. Carlos Rendón. México: Antphropos.

Simon, Josef (1982). *El problema del lenguaje en Hegel*. Trad. Ana Agud. Madrid: Taurus.

Smith, Adam (2010). *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. Trad. Gabriel Franco. México: F.C.E.

Smith, Daniel (2019). "Deleuze, Hegel y la tradición poskantiana" (Trad. Gonzalo Santaya), *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, Nro. 10; pp. 40-65.

Solana, Mariela (2017). *La noción de subversión en Judith Butler.* Buenos Aires. URL: https://www.teseopress.com/lanociondesubversionenjudithbutler.

Spinoza, Baruj (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Trad. Atilano Domínguez. Madrid: Trotta.

Steimberg, Rodrigo (2018). "Pensar lo nuevo en ausencia de sus condiciones: acerca de Althusser y Negri", *Tópicos. Revista De Filosofía De Santa Fe*, Vol. 37; pp. 131-157.

— (2021). "Finalismo y dialéctica: acerca de la lectura althusseriana de Hegel", *Anacronismo e Irrupción*, Vol. 10, Nro. 19; pp. 176-203.

Steiner, George (1987). *Antígonas. Una poética y una filosofía de la lectura*. Trad. Alberto L. Bixio. Barcelona: Gedisa.

Stewart, Jon (ed.) (1996). *Hegel Myths and Legends*. Evanston: Northwestern University Press.

Stoetzler, Marcel (2003). "Leer a Butler al revés. Sobre en lo que uno se convierte, en lo que uno se incluye y lo que uno no es" (trad. Anna-Maeve Holloway), *Bajo Volcán*, Vol. 3, Nro. 6; pp. 107-141.

— (2005). "Subject trouble. Judith Butler and dialectics", *Philosophy Social Criticism*, Nro. 31; pp. 343-368.

Sweezy, Paul (1973). *Teoría del desarrollo capitalista*. Trad. Hernán Laborde. México: F.C.E.

Tarcus, Horacio (2007). *Marx en la Argentina. Sus primeros lectores obreros, intelectuales y científicos*. Buenos Aires: Siglo XX.

Tarde, Gabriel (2014). *Monadología y sociología*. Trad. Pablo Ires. Buenos Aires: Cactus.

Tuhkanen, Mikko (2009). "Performativity and Becoming", *Cultural Critique*, Nro. 72; pp. 1-5.

Ugalde Quintana, Jeannet (ed.) (2019). *La interpretación alemana de Platón*. México: Bonilla Artigas Editores.

Veraza, Jorge (2007). *Leer* El Capital *hoy. Pasajes y problemas decisivos*. México: Editoral Ítaca.

Vicki, Kirby (2011). *Judith Butler: pensamiento en acción*. Trad. Diego Luis Sanromán Peña. Barcelona: Bellaterra.

Wittgenstein, Ludwig (2000). *Tractatus logico-philosophicus* (edición bilingüe). Trad. Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Madrid: Alianza.

Žižek, Slavoj (2006a). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Trad. Jorje Piatigorsky. Buenos Aires: Paidós.

— (2006b). *Órganos sin cuerpo. Sobre Deleuze y consecuencias*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-textos.

— (2009). *El sublime objeto de la ideología*. Trad. Isabel Vericat Núñez. Buenos Aires: Siglo XXI.

— (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. Trad. Antonio J. Antón Fernández. Madrid: Akal.

Zourabichvili, François (2004). *Deleuze. Una filosofía del acontecimiento*. Trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu.