

LA SINTAXIS DE LA VIOLENCIA ENTRE HEGEL Y MARX

por Vittorio Morfino*

1. La partera de la historia

Hay una expresión célebre de Marx a propósito de la violencia que puede constituir un buen punto de partida para intentar describir su sintaxis: en el momento culminante del capítulo 24 de *El Capital*, dedicado, como se sabe, a la acumulación originaria, Marx exclama: «La violencia [*Gewalt*] es la comadrona [*Geburtshelfer*] de toda sociedad vieja que lleva en sus entrañas otra nueva. Es, por sí misma, una potencia [*Potenz*] económica»¹. Precisamente por encontrarse al culminar el capítulo sobre la acumulación originaria, tal sentencia parece darnos la clave de lectura, el sentido y el resumen conceptual de la pluralidad de historias que allí son descritas. ¿Es así verdaderamente? Volveremos sobre ello más adelante. Contentémonos, por ahora, con analizar más de cerca la proposición marxiana. ¿Qué es lo que indica la metáfora usada? 1) La violencia es, en efecto, una potencia económica, pero marginal respecto al proceso histórico; 2) la nueva sociedad existe ya en el interior de la vieja y solamente espera surgir. Si, más allá del significado común de la metáfora, indagamos el uso que de ella ha hecho la tradición filosófica, encontramos que la metáfora de la gravidez está en el centro de la monadología leibniziana y de la concepción de la temporalidad a la que remite: «el presente está preñado del porvenir»², afirma Leibniz en el párrafo 22 de la *Monadología*, «el presente está preñado del futuro, el futuro se puede leer en el pasado»³, agrega en el párrafo 13 de los *Principios de la naturaleza y de la gracia*.

La metáfora designa el modo inevitable en el que se suceden los estados de cada mónada, comandados por una *lex seriei* que es, en virtud de la armonía preestablecida, la ley misma de la Historia y de su Progreso. La proposición marxiana parece entonces remitir a un desarrollo lineal del tiempo histórico, en el que una *lex seriei* gobierna la transición de una sociedad a otra, compasando los tiempos de la aparición de la violencia. Como es sabido, Engels ha dedicado algunos capítulos del *Anti-Dühring* a la definición del rol de la violencia



en la historia, rol que él considera perfectamente sintetizado por la proposición de Marx. Con el fin de elucidar mejor lo que teóricamente se juega en esta cuestión, procuraré demostrar que tal concepción de la violencia es comandada por una sintaxis conceptual hegeliana, cuya estructura lógica puede ser localizada en dos capítulos fundamentales de la Gran Lógica, y cuya dialéctica histórica ha de encontrarse en ciertos pasajes decisivos de la filosofía del derecho y de la historia.

2. La violencia en la «Realidad» (*Wirklichkeit*)

El primero de los dos lugares teóricos en los que Hegel afronta la cuestión de la violencia, de la *Gewalt*, es la tercera sección de la *Lógica* de la esencia, la *Wirklichkeit*, allí donde la lógica binaria producida por la dialectización de las categorías de la tradición metafísica tiende, finalmente, a alcanzar la unidad del concepto. Aquí, exactamente sobre el umbral del concepto, en el *Zwischen* entre el reino de la necesidad y el reino de la libertad, se da la primera aparición significativa del término *Gewalt* en la dialéctica de la causalidad, un *wirken* que presupone una alteridad, un extrínseco. La

* La traducción es de Mariana Gainza. El texto original fue publicado por primera vez en *Quaderni materialisti*, 3-4 (2004-2005), pp. 285-302).



causa actúa sobre sí misma como si fuera un otro, que aparece así como una sustancia pasiva: en primer lugar, extrae de ella el ser otro y, en ella, vuelve en sí; y, en segundo lugar, pone su retorno en sí como una determinación, es decir, la determina. La sustancia pasiva tiene entonces una doble naturaleza, pues si por un lado es un presupuesto independiente, una alteridad, por el otro es idéntica a la causalidad agente.

Es en este momento de la deducción que Hegel introduce el concepto de *Gewalt*. La violencia se origina en la acción de la sustancia eficiente sobre la sustancia pasiva, la cual sufre, «*leidet*», violencia. Veamos el largo pasaje que Hegel dedica a la formulación de este concepto:

La violencia es la manifestación de la potencia [*Erscheinung der Macht*], o sea la potencia como algo externo [*die Macht als Äusserliches*]. Sin embargo la potencia es algo externo sólo por cuanto la sustancia causal, en su actuar, es decir en ponerse a sí misma, está presuponiéndose al mismo tiempo [*zugleich*], lo que quiere decir que se pone a sí misma como algo superado [*als Aufgehobenes*]. Viceversa, a causa de esto, el actuar [*Thun*] de la violencia es también una actuación de la potencia. Es sólo un otro, presupuesto por ella misma, aquel sobre el cual actúa la causa violenta [*gewaltige Ursache*]; su actuar sobre aquél es una relación negativa consigo misma, o sea la manifestación de ella misma. Lo pasivo es lo independiente [*das Selbstständige*], que es sólo algo puesto, algo quebrado [*Gebrochenes*] en sí mismo, una realidad [*Wirklichkeit*], que es condición, y precisamente ahora es la condición en su verdad, es decir, una realidad, que es sólo una posibilidad, o viceversa un ser-en-sí, que es sólo la determinación del ser-en-sí, o sea es sólo un pasivo. Por consiguiente a lo que padece [*geschi-*

eht] violencia, no sólo es posible hacerle violencia, sino que ésta debe serle aplicada. Lo que tiene posibilidad [*Gewalt*] de violencia sobre otro, la tiene sólo por cuanto es la potencia de aquél, la cual allí manifiesta a sí misma y a su otro. La sustancia pasiva se halla por medio de la violencia, sólo puesta como lo que ella es en verdad; es decir, precisamente porque ella es lo simple positivo o sustancia inmediata, por esto es puesta sólo para ser algo puesto: lo preexistente [*das Voraus*], que ella es, como condición [*Bedingung*], es la apariencia [*Schein*] de la inmediatez, que la causalidad activa [*wirkende Causalität*] borra de ella⁴.

La acción de la potencia, esto es, de la sustancia actuante sobre la sustancia pasiva, es una acción violenta, acción que sin embargo se ejerce sobre sí misma, es decir, sobre la sustancia que es el presupuesto de su acción y que en sí es idéntica a este actuar: es ella la que hace posible la manifestación de la acción misma. Lo que aparece como violencia ejercida por un agente sobre un paciente es, en realidad, una ilusión óptica; el agente no hace otra cosa que quitar la inmediatez del paciente (o mejor, el paciente puesto como condición previa de su acción) y revelar la presupuesta exterioridad e inmediatez como un puesto por la potencia: la violencia es, en conclusión, el fenómeno de la potencia, a través del cual la sustancia pasiva deviene lo que ya es desde siempre, aquello a lo que siempre ha sido destinada. Así concluye Hegel este giro de su pensamiento:

A la sustancia pasiva, la acción de una violencia exterior le hace sufrir solamente lo que le compete [*Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan*]. Lo que ella pierde es aquella inmediatez, es decir, la sustancialidad que le queda extraña. Lo que recibe como algo extraño, es decir, al ser determinada como un ser-puesto, es su propia determinación [*ihre eigene Bestimmung*]. Pero, como ahora ella queda puesta en su ser-puesto o sea en su propia determinación, no queda con ello precisamente eliminada, sino que sólo llega así a unirse consigo misma, y así, en su encontrarse determinada, es originariedad. Por lo tanto la sustancia pasiva de un lado queda conservada [*erhalten*] o sea puesta por la sustancia activa, y precisamente por cuanto ésta se convierte a sí misma en eliminada [*aufgehobene*]; por otro lado, empero, es el actuar de lo pasivo mismo, es decir, el reunirse consigo misma, y el convertirse así en un originario y en una causa. El hallarse puesta por medio de otro y el propio devenir son una y la misma cosa [*ein und dasselbe*]⁵.

La sustancia pasiva recibe de la violencia aquello que le compete: pierde la inmediatez y recibe su determinación en cuanto ser puesto. En primer lugar, entonces, la sustancia pasiva es puesta por la sustancia activa como ser puesto en sí, y «recibe en sí una acción por medio de la otra sustancia»⁶; pero, en segundo lugar, ésta produce una «reacción contra la causa actuante». La diferencia es que, si en la causalidad determinada se distinguían la causa que un individuo es y la causa que un individuo *tiene*, en la acción y la reacción cada individuo es tanto causa como efecto. De esta manera, la acción y la reacción no producen el mal infinito de la regresión y del progreso indeterminado de la causalidad transitiva, sino, por el contrario, un «actuar recíproco infinito» que no es otra cosa que la causalidad replegada sobre sí misma, la cual finalmente abandona la imperfecta metáfora geométrica de la línea recta para asumir la metáfora perfecta del círculo. El camino hacia la acción recíproca («*Wechselwirkung*») es así abierto como una causalidad mutua entre dos sustancias que se presuponen y se condicionan la una a la otra. En fin, todo residuo de inmediatez es suprimido (en tanto puesto), y entonces ya no estamos frente a sustratos sino frente a sustancias. La acción recíproca es la causalidad misma, el concepto de causalidad y la causalidad advenida al concepto, es la *causa sui*.

Tomemos ahora distancia del discurso hegeliano para observar de lejos su estrategia. Para que llegue a ser posible el salto del reino de la necesidad al reino de la libertad, de la sustancia al sujeto, de la oscuridad a la transparencia, a la luz, es preciso que intervenga la instancia de la violencia, cuya función es justamente la de apartar tal oscuridad. Y sin embargo, esta violencia aparece como tal únicamente para una mirada superficial, pues en realidad ella se ejerce sólo en apariencia sobre un presupuesto inmediato, sobre una oscura accidentalidad («*Zufälligkeit*»); en verdad, esta contingencia, esta oscuridad ha sido puesta por la misma luz del concepto para ser transformada en libertad por la potencia de la necesidad. La luz se sirve de la oscuridad, le da dignidad, la libera de la sombría noche de la insensatez, para introducirla en el diseño en claro-oscuro de un mundo que gradualmente deja aparecer una escala de determinaciones: violencia es el trazo negro sobre el papel blanco, violencia sólo aparente, porque por medio suyo el papel se ennoblece, deviene aquello que era destinado a ser: diseño, sentido. Si ahora prestamos atención a los efectos implícitos del discurso hegeliano sobre la causalidad, considerados al interior de su estrategia global, resulta evidente el hecho de que el nacer del sentido es posible únicamente mediante una violencia que, sin embargo, es sólo aparente. Brevemente resumido: 1) la violencia es necesaria; 2) la violencia no es real, no es *wirklich*, no sólo porque no es

ella la que actúa, *wirken*, y produce un efecto, *Wirkung*, o sea, no es ella el motor del proceso, sino también porque su acaecer es el efecto de una ilusión óptica producida por el último nivel de la lógica binaria de las categorías metafísicas («*Wirkung und Gegenwirkung*»), ilusión de una dualidad que se resolverá en la unidad de la Idea.

3. La violencia en la «Teleología»

Hemos llegado al segundo lugar teórico. De igual manera que en la lógica objetiva, en la lógica subjetiva el término *Gewalt* aparece, en la diacronía del sistema, en un lugar crucial desde el punto de vista estratégico: es una señal orientadora en la ruta que conduce de la teleología a la Idea. En la lógica objetiva, como en la *Wirklichkeit*, la violencia aparece sobre el umbral, en el *Zwischen* entre objetividad y subjetividad, o mejor aún, en el límite de esta dualidad, antes de que ella sea superada e incluida en una unidad superior, el concepto adecuado. Una vez más, entonces, es en el punto del pasaje entre el objeto y el sujeto, en el punto en que la objetividad se eleva a su nivel más alto, la teleología, y justo antes de devenir subjetividad, idea, que la violencia aparece en el escenario preparado por la sintaxis conceptual hegeliana.

La teleología emerge en Hegel a partir de la conocida dialéctica entre mecanismo y finalismo: la positividad del finalismo reside en la unidad esencial, en tanto que la negatividad se encuentra en la imposición de esta unidad esencial, de una manera tan extrínseca y accidental que vuelve preferible la accidentalidad de la tautología mecanicista. La vía para superar el lado negativo del finalismo ha sido abierta por Kant :

Uno de los mayores méritos de Kant en filosofía consiste en la distinción, que ha establecido, entre



la finalidad relativa, o extrínseca, y la finalidad intrínseca [*Zweckmäßigkeit*]. En esta última ha abierto el camino al concepto de la vida [*Begriff des Lebens*], a la Idea, y con esa ha elevado positivamente a la filosofía por encima de las determinaciones de la reflexión y del mundo relativo de la metafísica⁷.

Lo que Hegel refuta de la posición kantiana es el hecho de no colocar el único problema realmente filosófico que consiste en demandarse «cuál de los dos principios tenga verdad en sí y por sí»⁸. Ahora se trata, según Hegel, de retomar la intuición kantiana y de llevarla hasta sus últimas consecuencias; es decir, se trata de traicionar y al mismo tiempo volver verdadera la empresa kantiana pensando de nuevo la metafísica como ciencia, ya no con la ingenuidad dogmática de un Wolff o un Mendelssohn, sino a través del duro ejercicio del trascendental.

Una vez establecida la primacía de la finalidad interna, Hegel pasa a analizar cada uno de los momentos a través de los cuales él llega a deducir el concepto especulativo de la teleología:

- a) *El fin subjetivo*. El fin es el concepto subjetivo entendido como tendencia e impulso a devenir exterior, a ponerse como exterioridad. Hay una analogía, por un lado, con el concepto de fuerza, aunque sea una fuerza que se solicita a sí misma hacia la extrinsecación, y por el otro, con el concepto de causa, aún tratándose de una causa que es causa de sí misma o cuyo efecto es de inmediato la causa. El fin es un subjetivo y su actividad se dirige contra una objetividad exterior: en efecto, frente a él hay un mundo objetivo mecánico y químico al cual se refiere su actividad como a algo ya existente. Así Hegel determina la dialéctica del fin: «El movimiento del fin puede ahora, por ende, expresarse diciendo que tiende a eliminar su presuposición [*Voraussetzung*], es decir, la intermediación del objeto [*Unmittelbarkeit des Objects*], y a ponerlo como determinado por el concepto»⁹.
- b) *El medio*. En el fin viene puesto un interno, y presupuesto un mundo exterior completamente indiferente respecto a las determinaciones de la finalidad. Dado este cuadro conceptual, Hegel muestra como el fin, para ser llevado a término, tiene necesidad de un medio, que es una existencia externa que funciona como término medio. «La finitud del fin -escribe Hegel- consiste, pues, en lo siguiente: que su determinar en general es extrínseco a sí mismo, y por lo tanto su primer determinar, como vimos, se divide en un poner y un presuponer [*in ein Setzen und in ein Voraussetzen*]»¹⁰. En otras palabras, Hegel subraya el hecho de que, en esta re-

lación, el concepto y la objetividad se encuentran conectados en el medio sólo de una manera extrínseca, pues tal medio es un objeto mecánico. Sin embargo, el medio es absolutamente penetrable al fin, y es susceptible de esta comunicación de sentido sólo en cuanto es idéntico al fin.

- c) *El fin realizado*. El fin operante en su medio no debe, entonces, determinar el objeto inmediato como un objeto extrínseco, y éste tiene que fundirse por sí mismo a la unidad del concepto. En otras palabras, la actividad exterior del fin a través del medio debe superarse: «El comportamiento [*Verhalten*] negativo de la actividad teleológica frente al objeto, no es, por lo tanto, un comportamiento extrínseco, sino la modificación y el traspaso [*Veränderung und Übergang*] que la objetividad en sí misma realiza en él»¹¹.

En este contexto, Hegel determina la violencia como el efecto de la acción del fin sobre el objeto a través del medio:

El hecho de que el fin se refiera inmediatamente a un objeto y lo convierta en medio, como también que determine a otro objeto por medio de éste, puede considerarse como una violencia [*kann als Gewalt betrachtet werden*], por cuanto el fin aparece de muy otra naturaleza con respecto al objeto, y los dos objetos son igualmente totalidades recíprocamente independientes. Sin embargo, el hecho de que el fin se ponga en la relación mediada con el objeto, e interponga entre sí y aquél un otro objeto, puede considerarse como la astucia de la razón [*List der Vernunft*]. La finitud de la racionalidad tiene, como se observó, este aspecto, que el fin se relaciona con la presuposición, es decir, con la exterioridad del objeto¹².

La actividad es entonces la eliminación de la apariencia de la exterioridad, sustracción que puede aparecer como violencia sólo en caso de que se consideren como alteridades no mediables el fin, el medio y el objeto exterior sobre el que se ejerce el fin. En realidad, el fin realizado se revela como el punto que comanda la dialéctica de estos tres momentos pertenecientes al desarrollo del concepto: «El proceso teleológico es una traducción [*Übersetzung*] del concepto, que existe de modo distinto como concepto, en la objetividad ; y se comprueba que esta traducción en un otro presupuesto es el fundirse del concepto, por medio de sí mismo, consigo mismo»¹³.

Así, concluye Hegel, «con respecto a la actividad teleológica puede decirse que en ella el término es el principio, la consecuencia es el motivo, el efecto es la causa; que ella es un devenir de lo acontecido, que en ella sólo

lo que ya existe alcanza a la existencia»¹⁴, y que por lo tanto, como en la dialéctica de la *Wechselwirkung*, la violencia no es más que la ilusión de una opacidad que ha sido puesta como tal para ser conducida a la transparencia. El fin realizado dirige, desde el punto final del proceso, los movimientos del fin subjetivo, del medio y del objeto, sirviéndose de ellos, como si fueran peones sobre un tablero de ajedrez, para llevar a término la propia estrategia: la violencia no es otra cosa que el efecto óptico de quien observa desde un punto de vista limitado (en este sentido, es sintomática la expresión hegeliana «[...] *kann als Gewalt betrachtet werden*»), de quien mira lo finito sin abarcar la unidad del proceso, que es enteramente permeado por el concepto. Si quisiéramos nombrar al sujeto de esta mirada exterior, que comprende la violencia en lo finito sin pene-



trar la racionalidad global en la que ésta se inserta, podríamos identificarlo con una facultad, la del intelecto, que fija las finitudes sin penetrar su vital relación con lo infinito.

Sin embargo, hay todavía un punto de la argumentación hegeliana que debe ser resaltado: la aparición en la escena teórica, justo en el momento en que se realiza la redefinición del concepto de finalidad, de una expresión, *List der Vernunft*, que pertenece a otro dominio del sistema, esto es, al espíritu objetivo, a la filosofía de la historia. «Astucia de la razón» es el nombre que Hegel da, en sus lecciones sobre la filosofía de la historia, a la estrategia de la razón en la historia, a su manera de utilizar los instintos, las pasiones, los deseos y las acciones de los individuos, para realizar su propio plan universal, dejando luego caer a estos mismos individuos como «cáscaras vacías». Lo que Hegel construye en la teleología es la estructura lógico-ontológica de la historicidad, en la cual la violencia, como

veremos con más detalle, es siempre ejercida sobre aquello que no tiene más realidad, que no tiene más vida, y por eso es eliminado como algo inesencial al proceso.

4. La violencia en la Filosofía del derecho

La intemporal estructura conceptual de la Gran Lógica comanda la dialéctica histórica de la violencia. En los *Principios de filosofía del derecho*, la violencia ocupa el espacio teórico de un umbral, entre los Estados y la historia del mundo¹⁵: ella aparece como *Krieg* en el momento en que Hegel se refiere al derecho estatal externo, al definir teóricamente la naturaleza de las relaciones entre los Estados independientes. Los Estados se encuentran, los unos frente a los otros, en la misma situación que los hombres en el estado de naturaleza configurado por Hobbes, con la única diferencia de que no existe ninguna *lex naturalis* que pueda ser efectivizada por un poder coercitivo *super partes*. En otras palabras, el proyecto kantiano de una paz perpetua, asequible gracias a una confederación de Estados con capacidad de regular toda controversia, permanece según Hegel en el plano del deber ser: «No hay ningún pretor entre los Estados -concluye Hegel- a lo sumo mediadores y árbitros, e incluso esto de un modo contingente, es decir, según la voluntad particular»¹⁶. En la medida en que las voluntades particulares de los Estados no llegan a un acuerdo, sus controversias «sólo pueden decidirse por la guerra [*Krieg*]»¹⁷. Es claro, sin embargo, que la violencia que se manifiesta en esta forma específica de *Wechselwirkung* no es accidental, sino que deja trasparecer, a través del camino de la historia del mundo, los resplandores del concepto:

En las relaciones entre los Estados, puesto que ellos están allí como particulares, se manifiesta en su mayor dimensión el juego sumamente movido de la interna particularidad de las pasiones, los intereses, los fines, los talentos y virtudes, la violencia, la injusticia y el vicio, y la contingencia externa; es éste un juego en el que la totalidad ética misma, la autonomía de los Estados, está expuesta a la contingencia. Los principios de los espíritus de los pueblos son limitados a causa de la particularidad en la que tienen su realidad objetiva y su autoconciencia como individuos existentes. En su relación recíproca, sus destinos y actos constituyen la manifestación de la dialéctica de la finitud de esos espíritus, de la que surge, ilimitado, el espíritu universal, el espíritu del mundo, que es al mismo tiempo quien ejerce sobre ellos su derecho -y su derecho es el derecho supremo- en la historia universal, erigida en tribunal universal¹⁸.

Desde el oscuro mar de la *Wechselwirkung* de las pasiones, los intereses, los vicios, las virtudes y las violencias subjetivas, brilla la luz del concepto: la historia del mundo no es, en efecto, el «el mero tribunal de su poderío, es decir, la abstracta e irracional necesidad de un destino ciego [*blinde Schicksal*]»¹⁹, sino más bien el desarrollo de la autoconciencia y de la libertad del espíritu: «La historia del espíritu es su acción [*seine Tat*], pues es el espíritu no es más que lo que hace, y su acción es hacerse en cuanto espíritu objeto de su conciencia, aprehenderse a sí mismo explicitándose»²⁰.

Los Estados, los pueblos y los individuos son conscientes del grado de la evolución del espíritu del que son portadores y, al mismo tiempo, son instrumentos y miembros inconscientes del trabajo del espíritu que elabora, por medio de ellos, la transición a un grado superior:

La justicia y la virtud, la injusticia, la violencia y el vicio, el talento y sus obras, las pequeñas y grandes pasiones, la culpa y la inocencia, la magnificencia de la vida individual de un pueblo, la independencia, la felicidad y la desgracia de los Estados y de los individuos tienen su valor y su significado determinados en la esfera de la realidad consciente, en la que encuentran su juicio y su justicia, sin embargo imperfecta. La historia universal queda fuera de estos puntos de vista; en ella adquiere su derecho absoluto aquel momento de la idea del espíritu uni-



versal que en ese momento constituye su estadio presente, y el pueblo que lo encarna y sus hechos alcanzan su realización, su gloria y su fama²¹.

La historia es la configuración del espíritu, en la forma del acontecer, de la realidad natural inmediata: al pue-

blo, al que le corresponde un principio natural inmediato, «le está confiada la realización del mismo dentro del proceso [*Fortgang*] evolutivo de la autoconciencia del espíritu universal [*Weltgeist*]»²². Este pueblo es, en la historia del mundo, para esta época, el pueblo dominante, y puede hacer época sólo por una vez, aunque de manera total:

Frente a ese absoluto derecho suyo que le otorga el ser el representante del estadio actual del desarrollo [*gegenwärtigen Entwicklungsstufe*] del espíritu universal, los espíritus de los otros pueblos carecen de derecho, y, al igual que aquellos cuya época [*Epoche*] ya pasó [*vorbei*], no cuentan más en la historia universal²³.

La *Gewalt* de la lógica se manifiesta en la forma histórica de la *Krieg*. Esta se desencadena contra los pueblos que oscurecen la transparencia del espíritu de una época. Aquel que sufre la violencia recibe lo que le corresponde en el desarrollo del proceso (como señala Hegel en la lógica objetiva: «*Der passiven Substanz wird daher durch die Einwirkung einer andern Gewalt nur ihr Recht angethan*»), ve inscrita en su cuerpo, como en el célebre relato de Kafka, la sentencia del *Weltgericht*. Pero en el fondo, el punto de vista que comprende la violencia es aún limitado, ilusorio, como escribe Hegel en la lógica subjetiva, «...*kann als Gewalt betrachtet werden*», propio de una facultad como el intelecto que quiere dar subsistencia al momento particular sin integrarlo en el marco de la totalidad: los pueblos que sufren violencia están, de hecho, privados de espíritu, no son contemporáneos, están dotados de una forma de existencia fantasmática, sin vida, supervivencias de un *Zeitgeist* que de ahora en más es pasado en la historia del mundo. Es así como, padeciendo violencia, no hacen más que volver ejecutoria la sentencia del tribunal de la historia, de la misma manera en que la pena reafirma en el delincuente el derecho negado. Escribe Hegel en los *Principios de filosofía del derecho*, § 100 :

La lesión que afecta al delincuente no es sólo justa en sí; por ser justa es al mismo tiempo su voluntad existente en sí, una existencia [*Dasein*] de su libertad, su derecho [*Recht*]. Es por lo tanto un derecho en el delincuente mismo, es decir, puesto en su voluntad existente, en su acción. En efecto, en su acción, en cuanto acción de un ser racional, está implícito que es algo universal, que por su intermedio se formula una ley que él ha reconocido en ella para sí y bajo la cual puede por lo tanto ser subsumido como bajo su derecho²⁴.

5. La violencia en el Anti-Dühring

El recorrido por estos textos ha puesto en evidencia como, en la sintaxis conceptual hegeliana, la violencia constituye un momento necesario del devenir sujeto de la sustancia. La retomada de la dialéctica hegeliana por Engels, aunque sea invertida, esto es, fundada no ya sobre la idea sino sobre lo económico, mantiene prácticamente inalterada la sintaxis conceptual que regula el pasaje de la necesidad a la libertad, de la *Wechselwirkung* de la naturaleza y de la historia a la transparencia, por fin realizada en el comunismo²⁵. Esto es lo que emerge de manera paradigmática de un texto de enorme importancia histórica al interior de la tradición marxista, el *Anti-Dühring* de Friedrich Engels. En esta obra, verdadera enciclopedia del socialismo, encuentra su espacio al interior de la segunda sección («Economía política») una «Teoría de la violencia» que será luego reelaborada en un texto autónomo, publicado póstumamente con el título *El rol de la violencia en la historia*.

Las tesis engelsianas sobre la violencia son construidas en polémica con la afirmación de Eugen Dühring -exponente destacado de la socialdemocracia germana- según la cual «la formación de las relaciones políticas es fundamental en la historia, y las dependencias económicas no son sino el efecto o caso particular y, por tanto, nunca son sino hechos de orden secundario»²⁶. El hecho primitivo, según Dühring, es «la fuerza política [*politische Gewalt*] inmediata y no en un poder económico indirecto»²⁷, y en consecuencia, «todos los fenómenos económicos han de explicarse por causas políticas, a saber, por la violencia»²⁸. Dühring toma como ejemplo del primado de la violencia política sobre lo económico la relación entre Robinson Crusoe y Viernes. Contra este ejemplo, Engels muestra que ninguna violencia puede ser considerada como causa primera, sino que, en realidad, toda violencia presupone ciertas condiciones para ser ejercida. En el caso de Crusoe y Viernes, no es suficiente que el primero posea una espada para esclavizar al segundo; para poder servir de un esclavo es preciso poseer los instrumentos y los objetos para su trabajo y los medios necesarios para su mantenimiento: la violencia, entonces, sólo es el medio, mientras que el fin es la ventaja económica. La violencia política no puede considerarse como un hecho primitivo, sino que debe ser historizada: Engels muestra que la violencia no es «un simple acto de la voluntad», sino que presupone ciertas condiciones de existencia determinadas, en todos los casos, la producción de armas, cuyo nivel técnico es decisivo en la resolución de los conflictos:

La victoria de la fuerza descansa en la producción de armas, y como ésta a su vez se funda en la pro-

ducción en general, la victoria de la fuerza se basa por tanto en la «potencia [*Macht*] económica», en la «situación económica», en los medios materiales que tiene la fuerza a su disposición²⁹.

El primer movimiento del discurso engelsiano consiste entonces en una relativización historicista de la violencia, que pasa de ser considerada una causa primera metafísica a ser un instrumento determinado por factores socio-económicos. Engels toma como ejemplo la revolución del arte de la guerra en el siglo XIV, provocada por la introducción de la pólvora de cañón, que no fue un «acto de violencia [*Gewalttat*] sino un progreso industrial y, por tanto, económico»³⁰. Y concluye señalando que «hoy ya un celoso suboficial podría enseñar al señor Dühring en qué gran medida depende la marcha de una guerra de la productividad y de los medios de comunicación de la patria que se deja tras de sí y del teatro de la guerra»³¹.

El segundo movimiento del discurso consiste en la definición precisa del «papel que representa la violencia en la historia respecto de la evolución económica»³²:

Desde luego, todo poder político se funda en su origen en una función económica social y se acrece en aquella medida en que, a consecuencia de la disolución de las comunidades primitivas, los miembros de la sociedad se transforman en productores privados y se distinguen de día en día de cuantos administran las funciones generales de la sociedad. En segundo lugar, cuando el poder político se ha emancipado de la sociedad y de servidor ha llegado a ser dueño, puede actuar en dos sentidos diferentes: o bien en el sentido y dirección de la evolución económica regular -y en ese caso no hay oposición entre una y otra, y la evolución económica se acelera-, o bien el poder político actúa en sentido opuesto y entonces, regularmente, es vencido por el desarrollo económico, salvo un pequeño número de excepciones³³.

De la *Wechselwirkung* de factores que constituyen la historia de la sociedad humana surge de forma incesante el telos del desarrollo económico (así como en Hegel surge el telos del desarrollo de la Idea). La violencia puede, entonces, acelerar o aminorar el curso del desarrollo histórico, pero de ninguna manera modificarlo. Y todavía surge del discurso engelsiano un matiz ulterior que lo aproxima de modo aún más radical a la teoría hegeliana de la violencia.

Para el señor Dühring, la violencia es el mal absoluto; para él el primer acto de violencia [*Gewalt-sakt*] es la caída, y toda su exposición es una jere-



míada acerca del pecado original, que ha contaminado toda la historia hasta el presente, y acerca de la corrupción ignominiosa de todas las leyes naturales y sociales, por ese poder diabólico [*Teufelsmacht*]: la violencia. Mas la violencia juega también otro papel en la historia, tiene un papel revolucionario [*eine revolutionäre Rolle*]: es, según la frase de Marx, la partera de toda vieja sociedad preñada de otra nueva sociedad, es el instrumento con ayuda del cual el movimiento social se abre paso y rompe formas políticas muertas; de todo esto el señor Dühring no dice una palabra»³⁴.

Como en Hegel, la violencia es el fenómeno de la potencia, de la acción ejercida por aquello que es vital sobre lo que está muerto y rígido, sobre lo que, aún teniendo una existencia positiva (*Realität*), ya no tiene más una realidad efectiva (*Wirklichkeit*) pues se trata de una supervivencia de una época de ahora en adelante superada: la violencia en Engels es la astucia de lo económico que destruye el poder político cuando éste se opone al desarrollo de las fuerzas productivas, un tipo de destrucción cuyo paradigma se encuentra en la revolución francesa. La revolución comunista, repitiendo y radicalizando el movimiento de la revolución francesa, producirá el salto de la humanidad del reino de la necesidad al reino de la libertad.

6. El rol de la violencia en el orden del discurso de Hegel y de Engels

Hemos mostrado como el pasaje de la sustancia al sujeto, del reino de la necesidad al reino de la libertad, es posible sólo a condición de que intervenga el momento de la violencia. ¿Qué es entonces la violencia? Retomemos brevemente los resultados obtenidos en nuestro itinerario hegeliano: en la *Wirklichkeit*, es el fenó-

meno de la acción de la potencia sobre un presupuesto o alteridad; en la Teleología, es el efecto de la acción del fin subjetivo sobre un mundo objetivo a través de un medio. Tal gramática conceptual conduce así al hecho de que la aparición histórica de la violencia bajo la forma de *Krieg* en la *Weltgeschichte*, como acción del Estado dominante sobre los Estados dominados, sea:

- 1) el efecto de la acción del concepto, del logos, sobre una alteridad puesta por él mismo como presupuesto necesario de su acción;
- 2) la ilusión de lo finito producida por la incapacidad del intelecto de captar la totalidad del proceso.

La necesidad de la acción violenta sobre la pasividad presupuesta desmaterializa los efectos de la violencia. La primera aparición del término violencia en la lógica de la esencia pone precisamente el ser-siempre-ya de la violencia, su atemporalidad, que hará que cada forma de violencia histórica se de como una repetición decaída de una acción siempre-ya acontecida. Como sostuvo Ernst Bloch, la violencia en el sistema de Hegel no es más que la violencia que se estudia sobre los pupitres de las escuelas, una violencia que sucede siempre y jamás sucede, justamente porque la contingencia que la caracteriza es atravesada por una necesidad superior: las cosas que sufren violencia reciben lo que les compete en el desenvolverse del proceso. Hegel no se detiene ni un instante para considerar aquello que la violencia destruye, aquello que es para siempre cancelado por su acción, porque el orden del discurso prohíbe la desesperación frente al abismo del dolor, de una cruda pérdida no recuperable por la dialéctica del proceso, que la violencia provoca. La violencia es la ilusión de lo finito, y en el fondo no es más que el síntoma del movimiento por el cual el concepto se reapropia de una exterioridad, se ilumina, en otras palabras, un síntoma de la libertad. Lo que es destruido ha sido puesto para ser destruido, y su destrucción es una experiencia que será conservada a lo largo del camino del espíritu.

Ahora bien, si reemplazamos el logos por lo económico, si colocamos de nuevo sobre sus pies a la dialéctica que estaba cabeza abajo, nos encontramos con la misma sintaxis en Engels, sintaxis que produce una serie de efectos de gran relevancia:

- 1) la unidireccionalidad de la violencia, su ser indicador seguro de la dirección del proceso histórico;
- 2) el acontecer puntual de la violencia, su carácter de epifenómeno de un salto de nivel;
- 3) su desmaterialización, en tanto ella se ejerce sobre lo que está muerto y rígido.

En las célebres conclusiones de Marx del capítulo 24 sobre la «expropiación de los expropiadores» parecería ser posible reencontrar una sintaxis de este género:

El sistema de apropiación capitalista que brota del régimen capitalista de producción, y por tanto *la propiedad privada capitalista, es la primera negación de la propiedad privada individual, basada en el propio trabajo*. Pero la producción capitalista engendra, con la fuerza inexorable de un proceso natural, su primera negación. Es la *negación de la negación*. Ésta no restaura la propiedad privada ya destruida, sino una *propiedad individual* que recoge los progresos de la era capitalista: una propiedad individual basada en la *cooperación* y en la *posesión colectiva de la tierra y de los medios de producción producidos por el propio trabajo*³⁵.

Aquí la violencia es unidireccional, mostrando con precisión la dirección del proceso histórico; es puntual, apareciendo en los saltos de nivel; y es desmaterializada por el punto de vista que sabe abarcar la totalidad del proceso en su doble movimiento de negación, que conduce del feudalismo al comunismo, de la necesidad a la libertad.

6. ¿Dialéctica o arqueología de la violencia?

Debemos no obstante preguntarnos si esta dialéctica de la violencia, que aparece tanto en el concepto de la



doble negación como en la metáfora del parto, constituye verdaderamente la estructura filosófica del capítulo 24, o si, por el contrario, no sería más bien una suerte de deformación de este capítulo. En un texto de 1982 publicado póstumamente, Althusser contrapone, en las obras económicas de Marx, una concepción teleológica y una concepción aleatoria del modo de producción. Sin dudas, la primera se relaciona con un concepto de violencia comandado por la sintaxis hegeliana: el modo de producción feudal está grávido del

modo de producción capitalista, éste siendo contenido en germen dentro de aquél (aún Leibniz y el preformismo), y la violencia aparece en el momento del nacimiento, asiste un nacimiento que de cualquier manera es inevitable. Pero ¿cuál es el concepto de violencia correspondiente a la segunda concepción?

En el primer apartado del capítulo 24, Marx escribe: «La estructura económica de la sociedad capitalista brotó de la estructura económica de la sociedad feudal. Al disolverse ésta, salieron a la superficie los elementos necesarios para la formación de aquélla»³⁶. La primera proposición parece reconducible a una lógica teleológica y preformista, pero la segunda se le evade: la disolución ha liberado elementos que no se encuentran ya dados en una combinación necesaria: su combinación es aleatoria. Como señala Althusser en un texto dactilográfico de 1966, titulado «Sur la genèse»:

1) los elementos definidos por Marx se 'combinan', preferiría decir (para traducir el término *Verbindung*), se 'conjugar' constituyendo [*en 'prenant'*] una estructura nueva. Esta estructura no puede ser pensada, en su surgimiento, como el efecto de una filiación, sino como el efecto de una *conjunción*. Esta nueva Lógica no tiene nada que ver con la causalidad lineal de la filiación ni con la causalidad 'dialéctica' hegeliana, que no hace más que enunciar en voz alta aquello que contiene implícitamente la lógica de la causalidad lineal. 2) No obstante, *cada uno* de los elementos que vienen a combinarse en la conjunción de la nueva estructura (en la especie del capital dinero acumulado, de las fuerzas de trabajo 'libres', es decir, despojadas de sus instrumentos de trabajo, de las invenciones técnicas) es él mismo, en tanto que tal, un *producto*, un *efecto*. Lo que es importante en la demostración de Marx es que estos tres elementos no son los productos contemporáneos de una sola y misma situación: dicho de otra manera, no es el modo de producción feudal el que, él solo, y por una finalidad providencial, engendra *al mismo tiempo los tres elementos* necesarios para que 'prenda' [*'prenne'*] la nueva estructura. Cada uno de estos elementos tiene su propia 'historia', o su propia genealogía [...]: las tres genealogías son relativamente independientes. Vemos al propio Marx mostrar que un mismo elemento (las fuerzas de trabajo 'libres') puede ser producido como resultado por genealogías *completamente diferentes*. Entonces las genealogías de los tres elementos son independientes las unas de las otras, e independientes (en su coexistencia, en la coexistencia de sus resultados específicos) de la estructura existente (el modo de producción feudal). Lo cual excluye cualquier posibilidad de un resurgimiento del mito

de la génesis: el modo de producción feudal no es el 'progenitor' del modo de producción capitalista en el sentido de que el segundo estaría, habría estado contenido 'en germen' en el primero³⁷.

Si leemos el capítulo 24 desde esta perspectiva, la violencia pierde los trazos de unidireccionalidad, ocurrencia puntual e inmaterialidad que la sintaxis filosófica hegeliana le daba -un verdadero viernes santo especulativo necesario en el camino conducente hacia el espíritu (o hacia el comunismo)-, para recuperar la pluralidad de formas, la diseminación y la materialidad de una historicidad no dominada por el ritmo de una esencia, sino de un fundamental policronismo.

1) *La pluralidad de formas.* El término violencia es la forma sumaria y genérica de una pluralidad de procesos reales que van de la conquista a la esclavización, del robo al asesinato³⁸. No es el unívoco indicador direccional de un proceso de transición de una sociedad a la otra, que sucede a un mismo tiempo en



todas partes. Disuelve algunas formas de existencia de la sociedad feudal, liberando elementos que se reunirán dando lugar a la sociedad capitalista, pero nunca a través de un modelo de causalidad simple y transitiva: el proletariado inglés (y la localización del proceso ya es una precaución metodológica contra cualquier filosofía holística de la violencia) es el efecto de una pluralidad de causas que de ninguna manera lo contenían anticipadamente (la disolución de las huestes feudales, el cercado de las tierras comunales para el pastoreo de ovejas, el robo de bienes eclesiásticos como resultado de la Reforma, el *clearing of estates*, es decir, la expulsión de los arrendatarios de las grandes propiedades), cada una de las cuales debe ser analizada en su temporalidad específica (por ejemplo, en la diferencia entre la relativa

instantaneidad del robo de bienes eclesiásticos y del *clearing of estates* en la Alta Escocia y en Irlanda, y el proceso de larga duración constituido por la expropiación de las tierras comunales, que se extendió entre los siglos XV y XVIII, aunque modificándose su naturaleza (de estar constituida por «actos de violencia individual», al hecho de que la «ley se convierte en vehículo de [la] depredación»³⁹). De esta manera, la violencia adquiere un sentido solamente en una historia hecha en futuro anterior, ex post, en la que la fluctuación que ha precedido la conjunción es aprisionada en un tiempo lineal y teleológico.

2) *La diseminación.* La violencia no es, de forma alguna, puntual, no aparece para señalar el salto de niveles, sino que actúa de un modo diseminado en distintos niveles, en la separación violenta de los productores y de sus medios de producción (según modalidades y temporalidades diferentes, como dijimos), en las «leyes grotescamente terroristas» contra el vagabundaje que inducen la disciplina necesaria al «sistema del trabajo asalariado»⁴⁰ producto de esta separación, y, en fin, en la legislación «para 'regular' los salarios, es decir, para sujetarlos dentro de los límites que convienen a los fabricantes de plusvalía, y para alargar la jornada de trabajo y mantener al mismo obrero en el grado normal de subordinación»⁴¹. Pero esta pluralidad de niveles no constituye una *Stufenfolge*, una serie de grados sucesivos cincelada por la violencia, sino más bien un entrelazamiento complejo, en el que la violencia produce algunas veces efectos previstos, otras veces efectos inesperados, y otras veces, incluso, una cruda pérdida, sin efecto alguno.

3) *La materialidad.* Desde esta perspectiva, la violencia recupera toda su densa materialidad, tornándose de nuevo visibles en los cuerpos los dolores del hambre, de la pobreza, del cautiverio, del disciplinamiento, de la fatiga. Ya no se trata del ilusorio epifenómeno de un proceso histórico que barre con lo que ya está muerto, sino de la textura plural y omniabarcadora de la génesis y de la estructura del modo de producción capitalista (sin que, obviamente, la lógica de la violencia de la estructura sea pensada como telos de la violencia de la génesis). No se trata, entonces, de una dialéctica de la violencia, sino más bien de una arqueología de la violencia, capaz de individualizar el dolor infligido a cada cuerpo singular en la compleja estratificación y diferenciación de las violencias históricamente determinadas. De ahí que las páginas del capítulo 24 evoquen «las casas de los campesinos y las viviendas de los obreros [...] violentamente arrasadas o entregadas a la ruina» en el proceso de transformación de las tierras en campos de pastoreo⁴², «la persecución contra los conventos,

etc., [que] lanzó a sus moradores a las filas del proletariado»⁴³, el colosal «saqueo de los terrenos de dominio público»⁴⁴, los *Bills for inclosures*, o sea «la propia ley» como «vehículo de [la] depredación de los bienes del pueblo»⁴⁵, el *clearing of estates*, esto es, la «limpieza de fincas, que en realidad consistía en barrer de ellas a los hombres»⁴⁶; y todavía más, la legislación sanguinaria orientada al vagabundaje, contra una gran masa de hombres transformada en «mendigos, salteadores y vagabundos», el látigo, las cadenas, la prisión, el hierro candente sobre la carne, el corte de las orejas, las leyes penales de excepción contra las coaliciones de operarios, la barbarie y la atrocidad del sistema colonial, el rapto de hombres, las hambrunas provocadas por la especulación, el asesinato, la rapiña, la recompensa por la cabeza de hombres, mujeres y niños.

Y estas páginas reenvían a otras páginas extraordinarias, aquellas del capítulo 8 sobre la jornada laboral, donde la violencia se manifiesta como prolongación indefinida del tiempo de trabajo diario, como reducción de las pausas para comer y descansar, como imposición del trabajo nocturno y del sistema de turnos, en sus formas más extremas, e incluso, increíbles (niños debiendo trabajar por varios turnos consecutivos): Marx vuelve casi tangible la fatiga inhumana impuesta por el proceso de producción a los cuerpos de los hombres, o peor aún, de los niños, fatiga inhumana que provoca sufrimientos físicos y psíquicos, causando con frecuencia enfermedades y muerte.

Arqueología de la violencia, hemos dicho: arqueología capaz de mostrar como la violencia puede producir

efectos históricos (y también no producirlos), pero nunca ornamentarse con los títulos de nobleza del Sentido de la historia. Como ha escrito Benjamin en la más bella de sus *Tesis sobre la historia*, «no existe testimonio de cultura que no sea, al mismo tiempo, testimonio de barbarie» [*Es ist niemals ein Dokument der Kultur, ohne zugleich ein solches der Barbarei zu sein*]⁴⁷. Pero entonces, ¿qué podríamos deducir de esta arqueología en el plano de un discurso político sobre la violencia? La política no puede ser incorporada en una filosofía de la historia como su resultado necesario, pero tampoco puede ser pensada como la irrupción mesiánica de la eternidad en un tiempo desprovisto de cualidades. Cualquier secularización de los dos grandes modelos de la temporalidad cristiana -el de Pablo, según el cual Dios vendrá «como un ladrón en la noche»⁴⁸, y el de Gioacchino da Fiore, que divide la línea del tiempo en tres épocas sucesivas de la humanidad⁴⁹- debe entonces ser rechazada. La política es intervención en la coyuntura, intervención en un horizonte dominado por una temporalidad plural, cuyo entramado a veces ofrece a la virtud una «milagrosa ocasión», mientras que otras veces la vuelve totalmente ineficaz. Esta intervención ha de ser pensada según el modelo maquiaveliano del centauro, mitad hombre y mitad bestia, lo cual significa que la intervención política no puede eludir la cuestión de la violencia, justamente por el hecho de que el orden socio-político existente es siempre-ya violento y, sin embargo, no puede tampoco aliviar a la violencia del peso del dolor que provoca el no tener garantías sobre su sentido.

1 K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band, en *Marx Engels Werke*, Band 23, Berlin, Dietz Verlag, 1986, p. 779, trad. esp. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 639.

2 *Die philosophischen Schriften* von G.W. Leibniz, hrsg. von C.I Gerhardt, Hildesheim, Georg Olms, 1960, Bd. 6, p. 610.

3 *Ibid.*, p. 604.

4 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Erster Teil [Die objektive Logik (1812/1813)], herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band 11, pp. 405-406, trad. esp. de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 502.

5 *Ibid.*, p. 406, trad. esp. cit., p. 503.

6 *Ibid.*, p. 406, trad. esp. cit., 503.

7 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band «Die subjektive Logik», herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band XII, 1981, trad. esp. cit., p. 650.

8 *Ibid.*, p. 158, trad. esp. cit., p. 651.

9 G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, zweiter Band «Die subjektive Logik», herausgegeben von F. Hogemann und W. Jaeschke, in *Gesammelte Werke*, Band XII, 1981, p. 161, trad. esp. cit., p. 654.

10 *Ibid.*, p. 162, trad. esp. cit., p. 655.

11 *Ibid.*, p. 165, trad. esp. cit., p. 657.

- 12 *Ibid.*, pp. 165-166, trad. esp. cit., p. 657.
- 13 *Ibid.*, p. 167, trad. esp. cit., p. 658.
- 14 *Ibidem*, trad. esp. cit., p. 659.
- 15 En realidad, ella aparece también en el origen de los Estados, como «derecho de los héroes [*Heroenrecht*] a fundar Estados». (G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Sämtliche Werke*, Band VI, herausgegeben von G. Lasson, Meiner, Leipzig 1930, p. 274, trad. esp. de Juan Luis Verma, Barcelona, Edhasa, 1999, p.491).
- 16 *Ibid.*, p. 268, trad. esp. cit., p.485.
- 17 *Ibidem.*, trad. esp. cit., p. 486.
- 18 *Ibid.*, pp. 270-271, trad. esp. cit., p. 489.
- 19 *Ibid.*, p. 271, trad. esp. cit., p. 490.
- 20 *Ibidem.*
- 21 *Ibid.*, pp. 272-273, trad. esp. cit., pp. 491-492.
- 22 *Ibid*, p. 273, trad. esp. cit., p. 492.
- 23 *Ibidem.*
- 24 *Ibid.*, p. 89, trad. esp. cit., p. 187.
- 25 Para una demostración analítica de esta tesis, cfr. «*Causa sui o Wechselwirkung*. Engels tra Spinoza e Hegel», in AAVV, F. *Engels cent'anni dopo. Ipotesi per un bilancio critico*, a cura di Mario Cingoli, Teti, Milano 1998, pp. 120-147.
- 26 F. Engels, *Herrn Eugen Dühring's Umwälzung der Wissenschaft*, in *Marx Engels Werke*, Band 20, Dietz Verlag, Berlin 1986, p. 147, trad. esp. de José Verdes Montenegro y Montoro, Buenos Aires, Claridad, 19??, p. 179.
- 27 *Ibidem.*
- 28 *Ibid*, p. 148, trad. esp. cit., p. 180.
- 29 *Ibid.*, p. 154, trad. esp. cit., p. 188.
- 30 *Ibid.*, p. 155, trad. esp. cit., p.189
- 31 *Ibid.*, p. 59 , trad. esp. cit., p.194.
- 32 *Ibid.*, p. 169, , trad. esp. cit., p. 207.
- 33 *Ibid.*, pp. 169-170, , trad. esp. cit., p. 207.
- 34 *Ibid.*, p. 171, , trad. esp. cit., p.208.
- 35 K. Marx, *Das Kapital* cit., p. 791, trad. esp. cit., p. 649.
- 36 *Ibid.*, p. 743, , trad. esp. cit., p. 608.
- 37 « 1) les éléments définis par Marx se 'combinent', je préfère dire (pour traduire le terme de *Verbindung*) se 'conjoignent' en 'prenant' dans une structure nouvelle. Cette structure ne peut être pensée, dans son surgissement comme l'effet d'une filiation, mais comme l'effet d'une *conjonction*. Cette Logique nouvelle n'a rien a avoir avec la causalité linéaire de la filiation ni avec la causalité 'dialectique' hegelienne, qui ne fait qu'énoncer à haute voix ce que contient implicitement la logique de la causalité linéaire. 2) Pourtant chacun des éléments qui viennent se combiner dans la conjonction de la nouvelle structure (en l'espèce du capital-argent accumulé, des forces de travail 'libres' c'est-à-dire dépourvues de leurs instruments de travail, des inventions techniques) est lui-même, en tant que tel, un *produit*, un *effet*. Ce qui est important dans la démonstration de Marx c'est que ces trois éléments ne sont pas les produits contemporains d'une seule et même situation: ce n'est pas, autrement dit, le mode de production féodal qui, à lui seul, et par une finalité providentielle, engendre *en même temps les trois éléments* nécessaires pour que 'prenne' la nouvelle structure. *Chacun* de ces éléments a sa propre 'histoire', ou sa propre généalogie [...]: les trois généalogies sont relativement indépendantes. On voit même Marx montrer qu'un même élément (les forces de travail 'libres') peut être produit comme résultat par de généalogies *tout à fait différentes*. Donc les généalogies des trois éléments sont indépendantes les unes des autres, et indépendantes (dans leur co-existence, dans la co-existence de leur résultats respectifs) de la structure existante (le mode de production féodal). Ce qui exclut toute possibilité de résurgence du mythe de la genèse: le mode de production féodal n'est pas le 'père' du mode de production capitaliste au sens où le second serait, aurait été contenu 'en germe' dans le premier ». L. Althusser, «Sur la genèse», 22 septembre 1966, Archivio Montag.
- 38 K. Marx, *Das Kapital*, Erster Band cit., p. 742, , trad. esp. cit., p. 607.
- 39 *Ibid.*, p. 752, , trad. esp. cit., p. 616.
- 40 *Ibid.*, p. 765, , trad. esp. cit., p. 627.
- 41 *Ibid.*, pp. 765-766, , trad. esp. cit., pp. 627-628.
- 42 *Ibid.*, p. 746, trad. esp. cit., p. 611.
- 43 *Ibid.*, p. 749, trad. esp. cit., p. 612.
- 44 *Ibid.*, p. 751, trad. esp. cit., p. 616.
- 45 *Ibid.*, p. 752, trad. esp. cit., p. 616.
- 46 *Ibid.*, p. 756, trad. esp. cit., p.620.
- 47 W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Sul concetto di storia*, Torino, Einaudi, 1997, p. 30.
- 48 *I Tess*.5, 3.
- 49 Sobre la relación entre Gioacchino da Fiore y la filosofía de la historia moderna, de Vico a Lessing, de Hegel a Marx, cfr. K. Löwith, *Meaning in History*, Chigaco, The University of Chicago Press, 1949.