

## Las antinomias del raciouniversalismo (Aproximaciones)

Juan Antonio González Ponte

Universidad de Oviedo

«La crítica no arrancó las flores imaginarias que adornan las cadenas para que el hombre soporte esas cadenas sin fantasía ni consuelo, sino para que se despoje de ellas y pueda recoger las flores vivas». Karl Marx. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Introducción.

«Para que coincidan la *revolución de un pueblo* y la *emancipación* de una clase especial de la sociedad burguesa, para que un estamento valga como el estamento de toda la sociedad, es necesario, por el contrario, que todos los defectos de la sociedad se *condensen* en una clase, que una determinada clase resuma en sí la repulsa general». Karl Marx. *Contribución a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. Introducción.

«No existe evidencia de que el *conocimiento* de una situación acarree el deseo de *cambiarla*». Jacques Rancière. *El espectador emancipado*.

«No hay ignorante que no sepa una multitud de cosas. Y es sobre ese saber, sobre esa *capacidad* en acto, sobre el que toda enseñanza debe fundarse». Jacques Rancière. *El maestro ignorante*.

11

Mazo  
2018

A José María Laso, *in memoriam*, en el bicentenario del nacimiento de Karl Marx.



Toguó, B. (2012). *Purification*. [Pintura]. Londres, Tate Modern.

## I

Sin duda, una de las afirmaciones más conocidas de Karl Marx es la recogida en la llamada Tesis XI sobre Feuerbach<sup>1</sup>: «Los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modo el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*» («*Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern*»). La ironía que tal sentencia destila es que ella misma es filosófica. De hecho, si hiciéramos una lectura meramente denotativa de esta afirmación, habría que concluir que es falsa. Al menos, por dos razones. En primer lugar, porque no es cierto que los filósofos que precedieron a Marx se limitaran a interpretar el mundo. Traigamos a colación algunos ejemplos: Platón (perfilando la ciudad ideal — Calípolis— en el libro V de *La República*), Agustín de Hipona (a través de la oposición entre la Ciudad terrenal y la Ciudad de Dios), Tomás Moro (describiendo la Isla de Utopía), Rousseau (pergeñando su teoría del contrato social) o Kant (especulando sobre la Paz Perpetua), incorporaron en sus respectivas filosofías políticas programas (en muchos casos, detallados) para la transformación de la sociedad. En segundo lugar, y lo que es más importante desde una perspectiva materialista: aun en el supuesto de que la intención de estos hubiera sido exclusivamente interpretar la realidad, fundando una “República de Filósofos”, sin —por así decir— “manchase las manos”, sus teorías habrían de contribuir igualmente a modificar el curso de los acontecimientos históricos “por encima de su voluntad” (empleando la contundente fórmula marxista).

Así, las concepciones políticas de Platón, vinculadas al ideal de ciudad-estado (*polis*), no solo estuvieron vigentes hasta el surgimiento de los vastos imperios de Macedonia y Roma, sino que influyeron notablemente en las prácticas políticas del Renacimiento (mediante las obras de Marsilio Ficino, Maquiavelo, etc.); la tesis agustiniana, desarrollada en *La Ciudad de Dios*, según la cual ninguna persona debe lealtad incondicional a una sociedad política terrenal, además de determinar las

---

<sup>1</sup> Es sabido que las denominadas *Tesis sobre Feuerbach* —así rotuladas por los editores soviéticos del Instituto Marx-Engels-Lenin—, eran un conjunto de anotaciones que Marx redactó en 1845, tituladas *Sobre Feuerbach*, y concebidas más bien como un material preparatorio para la redacción de *La ideología Alemana*, que iniciaría durante el mismo año junto a F. Engels. Sería este quien las transcribiría y publicaría póstumamente como apéndice a su opúsculo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, impreso en 1888. Las *Tesis sobre Feuerbach* fueron traducidas en 1936 al español por Wenceslao Roces. Disponibles en: <http://www.filosofia.org/lec/marfeu11.htm>

relaciones Iglesia/Estado tanto durante el Medioevo como en la modernidad (frente al cesaropapismo), repercutió en algunas corrientes anarquistas, para las cuales su reino “tampoco es de este mundo”; el pensamiento utópico de Tomás Moro animó múltiples proyectos de organización política, económica y cultural “realmente existentes” (de hecho, *Utopía* fue concebida como un programa político en el que cabía apoyarse para organizar las sociedades políticas de Nueva España —así lo consideró Vasco de Quiroga, al instituir los hospitales pueblo de Santa Fe, México y Michoacán—); la teoría rousseauiana del contrato social “pisó la realidad convertida en república democrática burguesa” —en palabras certeras de Engels<sup>2</sup>—; y, como último botón de muestra, apuntemos que la teoría de la paz perpetua inspiró al presidente norteamericano Woodrow Wilson, creador de la Sociedad de Naciones, que propuso un orden internacional erigido sobre los principios del idealismo kantiano<sup>3</sup>.

En otras palabras: aceptar que los planteamientos filosóficos premarxistas son solamente teóricos (no prácticos) implica asumir que existe algo así como el “conocimiento teórico puro”, al margen de la realidad cotidiana. Por tanto, supone incurrir, paradójicamente, en el idealismo. Y desde una óptica materialista, al contrario, hemos de sostener que toda interpretación es, de algún modo, un “hacer”<sup>4</sup>. Así, sabemos que cualquier acto de habla tiene una dimensión perlocucionaria (pragmática), es decir, produce efectos en unas circunstancias concretas. La misma apreciación, por ende, cabe hacer de la famosa máxima de Lenin: «análisis concretos de las situaciones concretas». Porque, ¿acaso es posible efectuar análisis teóricos en “situaciones abstractas”, inmateriales, fuera de las coordenadas espacio-temporales? ¿No sería esto tanto como asumir, inopinadamente, la existencia de una realidad trascendente, espiritual? Nuevamente, lo que se pretende con la máxima no es tanto

---

<sup>2</sup> Engels, F. (1998). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Barcelona: Debarris.

<sup>3</sup> «Todo Estado puede y debe afirmar su propia seguridad, requiriendo a los demás para que entren a formar con él una especie de constitución, semejante a la constitución política, que garantice el derecho de cada uno. Esto sería una Sociedad de Naciones, la cual, sin embargo, no debería ser un Estado de naciones». Cf. Kant, I (1972). *La paz perpetua*. Segundo artículo definitivo de la paz perpetua, pp. 107-108. Madrid: Espasa-Calpe. No olvidemos, por otra parte, que fue Georg Lukács quien en su interesante obra *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista* vinculó el humanismo ilustrado kantiano con el individualismo mercantilista. Cf. Lukács, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona-México D.F.: Ediciones Grijalbo.

<sup>4</sup> Cf. Bueno, G. (1975). *Teoría & Praxis*. Oviedo: Universidad de Oviedo.

invocar la realidad concreta cuanto rectificar (transformar) el contexto o coyuntura real. Tal es el auténtico significado del aserto leninista.

## II

Y es este el punto en que puede arrancar la discusión argumentada acerca de las célebres tesis marxianas, publicadas por primera vez por Friedrich Engels en 1888, como apéndice a la edición de su opúsculo *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Porque aquello que se debate, como intentamos demostrar, no consiste en la dicotomía irreal, ficticia, entre transformar o no la sociedad (mucho menos, de tener o no tener tal intención —lo que conduciría al mentalismo—), sino en el esclarecimiento de los contenidos objetivos de dicha transformación. Toda oposición *sustancial* entre la interpretación abstracta (o “intelectual” —“¿ser intelectual significa necesariamente ser inteligente?”, se preguntaba Gramsci<sup>5</sup>—) y “la calle” (la práctica), es superflua a la par que interesada: quienes luchan día a día contras las injusticias, las desigualdades y las servidumbres, sostienen necesariamente interpretaciones de la realidad, sean estas mejores o peores (rechazamos enérgicamente toda forma de elitismo que asimile la “multitud” a la figura del “rebaño” o del “hombre-masa” —víctima de su propia ignorancia—, que reduzca ésta a la estampa de una turba informe, caótica y anárquica que habría que conjurar <sup>6</sup>) y aquellos que son acusados de ofrecer interpretaciones sin

---

<sup>5</sup>Gramsci era perfectamente conocedor de que el falso contraste entre las categorías pensar/hacer debe ser recusado y sustituido, en rigor, por la dialéctica existente entre las acciones efectivas (desplegadas prácticamente) en que se “engastan” los conceptos teóricos (desde las intuiciones y ocurrencias hasta las doctrinas y sistemas sólidamente trabados, si se desea expresar así). Además, Gramsci reparó en la influencia de la filosofía hegeliana en punto al papel de los “intelectuales”, concebidos como la “aristocracia” del Estado: «En la concepción de la ciencia política —y no sólo de ella, sino en la de toda la vida cultural y espiritual— ha tenido una enorme importancia la posición atribuida por Hegel a los intelectuales, la cual debe estudiarse cuidadosamente [...] Con Hegel se empieza a dejar de pensar según las castas o los “estamentos”, para pensar según el Estado, cuya “aristocracia” son precisamente los intelectuales». Cf. Gramsci, A. (2005). *Antología*. México: Siglo XXI. II. 2: 1929-1932, pp. 317-318. En la misma longitud de onda, consideramos preciso romper con este esquema conceptual, prestos a “sodomizar” a Hegel —empleando la provocadora expresión de Deleuze—.

<sup>6</sup>Repárese en el uso metafísico de la noción de interés en algunas corrientes marxistas: «En lugar de intentar afrontar el problema de la constitución ideológica de los sujetos de las clases en lucha, muchos marxistas han recurrido a la tosca y utilitaria noción de “interés”: el “interés” de los explotados es resistirse a la explotación y el de los explotadores defenderla. Pero los “intereses” no explican nada por sí mismos. “Interés” es un concepto normativo que indica el tipo de acción más racional en un juego predeterminado, es decir, en una situación en la que han sido definidos con

comprometerse con la transformación de la realidad, lo hacen forzosamente desde algún plano de la misma (y no desde el limbo, una torre de marfil o la Ciudad de Dios, que no existen como materialidades empíricas). En resolución, no se trata de interpretar o no la realidad, sino de analizar qué tipo de interpretación es la que se ofrece y a qué “intereses”<sup>7</sup> (de clase social, de estatus, de “género”, etc.) obedece ideológicamente<sup>8</sup>. No se trata de “estar en la calle” o no, sino de estudiar a qué

---

anterioridad el triunfo y la derrota». Cf. Therborn, G. (1987). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo XXI, p. 11.

<sup>7</sup>Cf. Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu. En esta obra, el autor considera que «el doblete de la democracia como forma de gobierno *rígido* y como forma de sociedad *permissiva* [flexible, moralmente laxa, individualista, etc.], es el modo originario en el que se racionalizó, con Platón, el odio a la democracia» (p. 133). Un “odio” que es tan viejo como la democracia misma: «Fue primero un insulto inventado en la Grecia Antigua por quienes veían en el innombrable gobierno de la multitud la destrucción de cualquier orden legítimo. Resultó sinónimo de abominación para todos cuantos pensaban que el poder correspondía por derecho a quienes se hallaban destinados a él por su nacimiento [...] Lo es aún hoy para quienes entienden que la ley divina revelada es el único fundamento legítimo en la organización de las comunidades humanas» (p. 10). En contraposición a este florilegio de visiones sesgadas de la democracia —contenedoras de dicho “odio” (enfoques elitistas, aristocráticos, absolutistas, liberales, románticos, etc.)—, Rancière regresa ontológicamente a la Idea de democracia como condición paradójica de la política por la que toda legitimidad se confronta con su ausencia de legitimidad última. Así, la democracia quedaría definida como el “gobierno de cualquiera”, que no se funda en ninguna esencia preestablecida ni está garantizado por ninguna forma de institución. O, de modo contundente, “la acción que sin cesar arranca a los gobiernos oligárquicos el monopolio de la vida pública” (pp. 136-137). Se comprende, consecuentemente, “el odio a la democracia” por parte de “todos aquellos que tienen que presentar títulos para gobernar a los hombres: nacimiento, riqueza o ciencia” (p. 135). Por cierto: nos parece absurda la crítica según la cual el filósofo francés, al emplear el término “odio”, estaría incurriendo en cierto psicologismo. Al contrario, el concepto de odio es aprovechado en un sentido objetivo, historizado y que nos remite a Spinoza: «el odio es una tristeza acompañada por una *causa exterior*». Esta filiación spinoziana es, además, corroborada por las palabras con que el autor culmina su obra: «Pero en los que saben compartir con cualquier el poder igual de la inteligencia [la democracia] puede suscitar, a la inversa, coraje y, por lo tanto, *alegría*».

<sup>8</sup> En relación al problemático concepto de ideología, esbozaremos aquí tres reflexiones: 1) Las nebulosas ideológicas (mitologías, categorías metafísicas, etc.) no son simplemente concepciones encubridoras del sistema social (aspecto negativo) sino que expresan la esencia del mismo (aspecto afirmativo). Cf. Adorno, Th. (1998). *Minima Moralia*, Madrid: Taurus, Parágrafo 148, p. 233. No toda manifestación teórica (ideológica, filosófica, científica, etc.) implica una significación práctica inmediata o una toma de partido en la dialéctica de grupos sociales que componen la sociedad política. Es falso que cada representación cognoscitiva esté conectada íntimamente con una estructura social. Rechazamos, por tanto, cualquier clase de monismo holista que explicita o sugiera que “todo está ligado con todo”, basándonos en el principio platónico de *symploké*. Cf. Bueno, G (1972). *Ensayos Materialistas*. Madrid: Taurus. Ensayo I, Conclusión: Materialismo y Socialismo, pp. 187-188. 3) El concepto de ideología alberga tanto una dimensión epistemológica (referida al error subjetivo o a la falsedad objetiva) como una dimensión afectiva (vinculada —bajo un prisma spinoziano— al encuentro y desencuentro de los cuerpos, a los afectos —la capacidad de afectar y ser afectado— y a los hábitos). Cf. Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría Política y América Latina*. Buenos Aires:

formas de organización sociopolítica nos referimos con esta expresión (qué medios, fines, planes, metodologías, etc. se busca implementar) y cuál es su *potencia emancipadora*.

### III

Así pues, la proposición ha de entenderse en un plano connotativo para aprehender su preciso sentido. Suponemos que la sentencia (anotación) de Marx vendría a expresar, en su contexto histórico-político, que la verdadera filosofía materialista ha de ser solidaria de un programa de transformación revolucionaria de la sociedad (un programa conceptualizado como socialista, en su fase transicional, y finalmente comunista). Es por esto que, según el de Tréveris, dicho programa habría de distinguirse nítidamente del comunismo ascético espartano, de las manifestaciones teóricas anabaptistas o del carácter utópico del socialismo de Babeuf, Saint-Simon, Fourier u Owen, y que por eso se denominaría “científico” (*Wissenschaftlicher Sozialismus*), en la acepción alemana que el término *Wissenschaft* comporta de saber riguroso, ordenado, sistemático, etc., y no en el de las ciencias positivas particulares que se originan en la época moderna europea (la física, la química, etc.), a las que la filosofía, o una determinada cosmovisión (*Weltanschauung*) no se pueden asimilar.

Digamos, de paso, combatiendo las interpretaciones científicistas del marxismo, que sería el propio Marx el que identificara, en algunos tramos de su obra, el concepto de *Wissenschaft* con los sistemas filosóficos del idealismo alemán (Fichte, Hegel, Schelling), caracterizados por el intento de alcanzar una visión absoluta de la totalidad concreta en la cual descansaría la verdad (*das Wahre ist das Ganze*). Enfoque

---

Paidós. Si el concepto de ideología se reduce a la primera dimensión señalada, se corre el riesgo de incurrir en el intelectualismo: “lo que necesita el obrero es conciencia de clase”; una conciencia insuflada por un agente externo (célula o partido de vanguardia) poseedor de la verdad absoluta. Se trata de una “ideología”, paradójicamente, que podemos encontrar tanto en algunas versiones del marxismo soviético como del humanismo marxista francés. Si el concepto de ideología se pliega a su dimensión afectiva, muy probablemente nos abalancemos sobre el relativismo: “la noción de verdad es una ficción más, despojada de todo valor de verdad”. A nuestro juicio, ambas dimensiones están conjugadas: la noción de ideología puede connotar error o falsedad (“cámara oscura”, “mundo invertido”), mas no necesariamente: «Todas las sociedades humanas —escribe Althusser— secretan la ideología como el elemento y la atmósfera indispensable a su respiración, a su vida histórica». Cf. Althusser, L (1970). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI, p. 192.

epistemológico constructivista, al cabo, (fundamentalmente adecuacionista) que se opondría al descriptonismo empirista, para el cual la verdad residiría en los *sens-data*. El conocimiento sistemático, especulativo y dialéctico (*Wissenschaft*) no se confundiría, así pues, para Marx, con la ciencia (*science*), que —desde posiciones positivistas y afines— describiría hechos y predeciría fenómenos.

Alcance con mencionar aquí que también Gramsci, comentando las distintas acepciones que la Idea de ciencia desprende (como “investigación física”, como “método”, incluso como filosofía —“¿existe un método en general? Y si existe, ¿significa algo más que filosofía?”, reflexionaba el filósofo sardo—), elaboraría una acerada crítica al mecanicismo de ciertas corrientes marxistas, consustancial al cientificismo aludido: «Es necesario plantear exactamente el problema de la previsibilidad de los acontecimientos históricos para poder criticar a fondo la concepción del causalismo mecánico, para privarla de todo prestigio científico y reducirla a puro mito». A fin de cuentas —para culminar ya esta cuestión—: ¿podría el marxismo, remontándose a sus primeros principios, predecir un acontecimiento revolucionario con la misma precisión con que la astronomía puede deducir la posición de un planeta (Plutón, por ejemplo) basándose en las leyes newtonianas del movimiento? ¿O acaso ocurrirá que un acontecimiento tal, en que estalla la verdad política —según A. Badiou<sup>9</sup>—, es impredecible por naturaleza?

Siguiendo la terminología de Badiou, un acontecimiento (que es más que una mera modificación de la realidad, un hecho o una “singularidad débil”) no puede ser deducido o predecido categorialmente. Como se verá, la verdad de un acontecimiento no se restringe al fulgor de su momento irruptivo, a su aparición imprevista, sino que se testimonia por sus consecuencias. Un acontecimiento sólo puede calificarse retrospectivamente. Así, por ejemplo, la Comuna de París es un acontecimiento histórico-político en la medida en que «propone al pensamiento una regla de la emancipación, revelada por octubre de 1917, pero también por el verano de 1967 en China, o el mayo del 68 francés [...] porque lo que cuenta no es solamente

<sup>9</sup>En absoluto puede el acontecimiento ser interpretado, en el caso de Badiou, como una revelación o un milagro religioso, como hacen en ocasiones, y entre otros, S. Žižek o D. Bensaid. Cf. Badiou, A. (2008). *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial. Libro V, Sección 1, pp. 403-421.

la intensidad excepcional de su surgimiento [...] sino aquello que, en la duración, ese surgimiento, aunque desvanecido, dispone como gloriosas e inciertas consecuencias».

#### IV

Desde los planteamientos que aquí estamos dibujando, por lo tanto, una verdadera filosofía materialista habría de mantener una *relación necesaria*, no contingente, con determinados modelos, prototipos u ortogramas político-prácticos de signo racionalista y universalista: *raciouniversalistas*. Podrá observarse que esto es lo que Marx y Engels definirían justamente en *La Ideología Alemana*<sup>10</sup>, en un sentido *genérico*, como comunismo: «el comunismo no es un estado que debe implantarse, un ideal al que haya de sujetarse la realidad». Y continúan escribiendo: «Nosotros llamamos comunismo al movimiento *real* que anula y supera el estado de cosas actual (*die wirkliche Bewegung, welche den jetzigen Zustand aufhebt*)». Así, si nos acogemos a esta definición, sin que esta sea asimilada a coordenadas hegelianas, el comunismo no podrá ser considerado como el fin insoslayable del proceso de transformación de las sociedades políticas, desde sus formas primitivas hasta nuestros días (como se supone desde versiones metafísico-teleológicas del marxismo). Ni tampoco simplemente como el resultado necesario del desarrollo capitalista, un engendro suyo vinculado a la crisis estructural del capital, a la tendencia decreciente de la tasa de ganancia (es el caso de las concepciones científicistas-economicistas).

---

<sup>10</sup>A juicio de Marx y Engels, el comunismo es de suyo un proceso *histórico* (es decir, no una idea metafísica) que parte de la premisa del incremento de las fuerzas productivas y del intercambio mercantil en un plano *universal*, instaurado por el capitalismo industrial, que este habría de superar (de modo que el comunismo no puede ser reducido, entonces, a un “fenómeno local”, “circunstancial”). Cf. Marx, K. y Engels, F. (2014). *La Ideología Alemana*. Madrid: Akal, pp. 28-29. Esto no es óbice, sin embargo, para hacer notar la importancia de aquellas experiencias políticas e incluso morales, dadas a pequeña o mediana escala, que contengan —por así decir— “*gérmenes*” o “*huellas*” de lo que aquí denominamos como “*raciouniversalismo*”. En todo caso, lo que aquí se debate es la cuestión del *alcance performativo* de los proyectos raciouniversalistas. Matizar las relaciones entre las múltiples acepciones de comunismo y de las versiones de raciouniversalismo, exigiría análisis de calibre más fino que desbordan por completo los contornos de este artículo.

Como señala A. Badiou en sus conversaciones con Peter Engelmann<sup>11</sup>, “comunismo” formaliza más bien un movimiento real de transformación de la realidad política en un sentido (y con un valor) universal. Un movimiento que no es manifestación de lo Real Absoluto sino que supone, como veremos más adelante, una subjetivación colectiva dada históricamente *in media res* (puesto que, a diferencia de la filosofía hegeliana, desde parámetros materialistas lo Verdadero no es el devenir de sí mismo, ni el Tiempo es el ser-ahí del Concepto).

En todo caso, nos estamos refiriendo a un “movimiento” político capaz de transformar efectivamente la realidad (por consiguiente, no meramente utópico, místico o poético) mediante la eliminación de los *particularismos* existentes: básense estos en criterios religiosos (revelados), debidos a la explotación económica de unas clases sociales sobre otras, a los privilegios de estatus sociocultural de unos determinados grupos sociales (la “clase ociosa” —en el sentido de Th. Veblen—, las élites triunfantes, satisfechas con su forma de vida y que se arrojan el haber sido elegidas por el “destino”, etc.), al racismo (como opresión colonial, en forma de exterminio, etc.), a la discriminación sexual (patriarcal, heteronormativa), etc.<sup>12</sup>.

Y esto, en el buen entendido de que se trata de una actividad recurrente, incancelable, en que las contradicciones existentes de las *situaciones* históricas *determinadas*, no pueden resolverse, de una vez por todas, a través de una tercera instancia reconciliadora, al modo *mundanista*, *monista* y *espiritualista* ofrecido por Hegel, como resultado de una colosal invaginación de la *materialidad trascendental* en el Mundo, según el brillante análisis de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina<sup>13</sup>:

«El hecho de que la historia universal, bajo el cambiante espectáculo de sus episodios, sea el transcurso de este desarrollo y el proceso real del Espíritu, constituye la verdadera *teodicea*, la justificación de Dios en la historia. Lo único que puede reconciliar el Espíritu con la historia universal y la realidad es la intuición de

---

<sup>11</sup> Cf. Badiou, A. (2017). *Filosofía y la idea del comunismo. Conversación con Peter Engelmann*. Madrid: Editorial Trotta

<sup>12</sup> Para analizar las relaciones dialécticas entre los diversos particularismos, Cf. Balibar, E. and Wallerstein, I. (1991). *Race, nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso Books. Cap. 3, Racism and Nationalism (existe traducción española, también publicada en 1991: *Raza, Nación y Clase*. Madrid: Iepala).

<sup>13</sup> Cf. Urbina, R. (2007). “¿La fenomenología del espíritu como Bildungsroman?”, en *Eikasía, Revista de Filosofía*, núm. 15. Oviedo: Eikasía Ediciones, p. 106. <http://revistadefilosofia.com/15-04.pdf>

que lo que ha ocurrido y ocurre todos los días no sólo no tiene lugar sin Dios, sino que es esencialmente la obra de Él “mismo”»<sup>14</sup>.

Pero tampoco por arrumbar la concepción teleológica de la historia, derivada de la metafísica hegeliana (y a su vez del procesionismo gnóstico), en virtud de la cual las contradicciones ontológicas y políticas llegan a anularse (defender un materialismo pluralista, como nosotros hacemos aquí, significa, por decirlo brevemente, que la cancelación última de la realidad es imposible y que, por tanto, el “fin de la historia” es una idea límite<sup>15</sup>), debiéramos incurrir, *a sensu contrario*, en una versión por la cual los procesos políticos estarían en *revolución permanente*, en una continua metamorfosis, que negaría la estabilidad (*estasis*) de las formas institucionales políticas: de hecho, su estasis podría interpretarse como la conexión de múltiples esquemas dinámicos de transformación, un poco al modo en que los períodos biológicos de estasis —según la teoría del equilibrio puntuado propuesta por Niles Eldredge y Stephen Jay Gould—, es decir, de permanencia o cambios menores en las especies existentes, se conjugaría con los “bruscos” cambios de especiación, en que surgirían otras nuevas.

Así, dicho esto, la filosofía se intercalaría como un momento imprescindible en el ejercicio recurrente de los procesos racioniversalistas, desarrollando una función crítica incesante de los elementos ideológicos (superestructurales) que irían brotando de la propia actividad transformadora («Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad [...] la terrenalidad de su pensamiento» —Tesis II sobre Feuerbach—). La labor filosófica, entonces, no sería ociosa: “un problema escolástico”. Tampoco una tarea puramente descriptiva, que dejaría “todo como está” —en palabras de Wittgenstein, que provocarían la indignación de un Marcuse, para el cual dicha declaración vendría a ser «una prueba de sadomasoquismo académico [...] una autodenuncia de los intelectuales cuyo trabajo no conduce a resultados técnicos»—<sup>16</sup>. Muchísimo menos, finalmente, quedaría reducida la

<sup>14</sup> Cf. Hegel, G.W.F (1970). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Ediciones Zeus, p. 473.

<sup>15</sup> Cf. “Los ensayos Materialistas y la historia de la Filosofía”, artículo de Vidal Peña publicado en: *Revista Meta*, Congreso sobre la filosofía de Gustavo Bueno (enero 1989), Editorial Complutense, 1992, pp. 15-26.

<sup>16</sup> Viene al caso mencionar que justamente refiriéndose a la Tesis XI sobre Feuerbach, señala Marcuse, en nota a pie de página: “La proposición de que la filosofía deja todo como es puede ser verdad dentro del contexto de la tesis de Marx sobre Feuerbach (*donde es al mismo tiempo negada*) o como

filosofía a una muestra de empatía positiva para con la “humanidad doliente”, a una “educación sentimental” o “espiritual”. Porque no basta con *sentir* las injusticias, es necesario *entenderlas* (aprehender su génesis y estructura). Y para ello son imprescindibles los pertrechos teóricos de la crítica racionalista, a fin de combatir las supercherías y creencias falsas que tanto abundan en nuestras sociedades capitalistas; precisamente, porque estas las fomentan: el tarot, el horóscopo, la biodanza, el reiki, la homeopatía o los “círculos espirituales progresistas”<sup>17</sup>.

## V

Por supuesto, el racionalismo universalista sobre el que aquí estamos pivotando de ninguna manera podría consistir en rendir homenaje a la Diosa Razón —al modo

---

autodefinición del neo-positivismo, pero como proposición general sobre el pensamiento filosófico es *incorrecta*. No podemos sino estar de acuerdo en *esta* cuestión con Marcuse, si bien reconocemos que, en gran medida, su crítica al neopositivismo es de factura *sociologista*.

<sup>17</sup> Podemos cuenta con la existencia de un Círculo de Espiritualidad Progresista, desde el cual se propone “vivir la espiritualidad unida al compromiso con la ética y la justicia [...] promoviendo acciones políticas que potencien al ser humano de modo integral”. Véase: <https://podemosespiritualidadprogresista.wordpress.com/>. Apuntaremos brevemente unos comentarios críticos. En primer lugar, desconocemos si el concepto de Espíritu es empleado en su acepción mitológico-religiosa (“espíritu de la lluvia”, “último aliento”, etc.), metafísica, o en todas a la vez, por mor del “ecumenismo” o, en sentido ampliado, del “diálogo religioso”. En cualquier caso, la noción de Espíritu, en tanto se concibe como una forma disociada de toda materia, es una pseudoidea que niega los atributos esenciales que se predicán de las materialidades determinadas: multiplicidad y codeterminación. Como se echa de ver, los miembros del referido círculo aceptan la existencia de entidades inmateriales y simples (sin “unas partes fuera de otras” —partes extra partes—), que serían además la causa de su propia acción (causa sui). En segundo lugar, hemos de señalar que el deseo expreso de potenciar “al ser humano de forma integral”, por muy bienintencionado que este parezca, participa de una perniciosa ideología de la autorrealización (promovida, entre otros, por Carl Rogers o Abraham Maslow), según la cual el ser humano estaría dotado de un impulso orgánico interno que consistiría en la actualización de las capacidades individuales de las que este ya dispone, aunque no sea consciente de ello. Se trata de un enfoque metafísico que pide el principio, puesto que presupone aquello que trata de demostrar: la existencia de tal “impulso orgánico interno”. Llamamos por ello la atención sobre el éxito que esta ideología cosecha en la cultura capitalista-individualista (¡tú eres el único responsable de todo lo que te ocurre —independientemente de las circunstancias—! ¡Tu temor al éxito es lo que impide que te realices!). La consecuencia que se extrae de estas premisas es clara: quien no triunfe es un fracasado o un enfermo (pues no ha sabido o podido desarrollar ese “impulso orgánico interno” potencial). Para un análisis crítico de la narrativa (y negocio) de la autorrealización, cf. Illouz, E. (2007). *Intimidaciones Congeladas. Las emociones del capitalismo*. Buenos Aires: Katz Discusiones, pp. 98-108. Por último, habrá que reprocharles a los componentes del mencionado círculo espiritual (o círculo cuadrado —a tenor de sus contradicciones—) que en “nuestro interior” no reside la subjetividad, sino que se encuentran las vísceras (los pulmones, el tubo digestivo, etc.). Preferimos interrumpir aquí nuestros comentarios críticos.

de los hèbertistas o de algunos clubes ilustrados influenciados por los *philosophes* enciclopedistas—, así como otros que se sitúan en las antípodas ideológicas de estos (quizás no tanto), rinden honores a la Santísima Virgen María<sup>18</sup>. No empleamos aquí una categoría *estática* de razón, confrontada maniqueamente con lo “irracional”.

Por nuestra parte, apelamos al “raciouniversalismo” como un proceso *dinámico y recurrente* de desbordamiento de los particularismos existentes (proceso que es antes una actividad que un producto o estructura —antes *enérgeia* que *ergon*—) y que se vertebraría, siguiendo en esto a Gustavo Bueno<sup>19</sup>, en dos momentos o procesos operatorios recíprocos:

---

<sup>18</sup> En clave paródica, así expresa el escritor peruano Alfredo Bryce Echenique, a su manera, la secularización de ciertas ceremonias e instituciones del Antiguo Régimen en Francia: «Y hablando de Dios, debo decir que nunca he visto nada más religioso que un matrimonio civil en Francia: Para empezar, el sermón: igualito que en la iglesia le pegan a uno un susto de la madona, lo llenan a uno de consejos [...] Otra cosa: el local. No digo que fuera iglesias, pero sí lo que más se le parece. No era iglesia, era templo: ahí está, ya di, era un verdadero templo, con su altar, su oficiante, sus bancas, su colecta para las obras de la alcaldía, en vez de la parroquia, en fin, una ceremonia religiosa en la que sólo Dios brillaba por su ausencia y eso sólo porque la república burguesa modelo 1789, como tantas otras cosas que imitaron, se pasó de la iglesia al templo el día en que a Dios se lo cargaron unos cuantos filósofos, conservando de Él tan sólo sus aspectos más prácticos, y el día en que al pobre Luis XVI se lo cargaron, por haber andado gobernando por derecho divino y cosas así, aunque conservando la república esa diversos aspectos prácticos de sus prácticas, más algunos refinadísimos sobrevivientes que hablan un francés delicioso y que se gastan unos apellidos tan largos que a menudo a los extranjeros nos resulta imposible retenerlos». Cf. Bryce Echenique, A. (1983). *La vida exagerada de Martín Romaña*. Barcelona: Círculo de Lectores, pp. 138-139.

<sup>19</sup> Es necesario constatar que ambos momentos no se ajustan conformando un proceso lineal teleológico o siguiendo un patrón uniforme, como se prescribiría desde una perspectiva hegeliana, sino que mantienen relaciones de encabalgamiento, se efectúan en diversas oleadas. De hecho, los múltiples procesos de racionalización universalista —*raciouniversalización*— que se han desarrollado históricamente (y que, tras la Revolución Francesa, en buena parte de la literatura política occidental se definen —etic— como las diversas corrientes de izquierdas —jacobinismo, liberalismo, anarquismo, socialdemocracia, comunismos—) están enfrentadas entre sí, tanto teórica como prácticamente [advertamos que calificar como “de izquierdas” a procesos raciouniversalistas previos a la transformación del Antiguo Régimen implica cometer un anacronismo]. Utilizando una analogía musical, diríamos que las izquierdas políticas no se relacionan como las distintas líneas instrumentales de una fuga, que repiten o imitan las mismas melodías o temas musicales, transponiendo la tonalidad. Las izquierdas históricas no mantienen una unidad ideológica de fondo, un mínimo común denominador. Por eso, es más correcto hablar de generaciones de izquierda —otros dirán: cortes, hiatos— que de modulaciones (término que sería mejor reservar para referirse a las derechas políticas). Cf. los sugestivos y polémicos ensayos de Gustavo Bueno *El mito de la Izquierda. Las izquierdas y la derecha* (2004) y *El mito de la Derecha. ¿Qué significa ser de derechas en la España actual?* (2008).

- Una *fase analítica o negativa*, basada en la descomposición (o “trituration”) de aquellas instituciones que entrañan los *particularismos* aludidos: la alianza del trono y el altar, los sistemas capitalistas depredadores de propiedad privada, la coalición de “la clase terrateniente y la burguesía compradora” —en palabras de Mao—, etc.

Pero esta transformación de las partes anatómicas —heterogéneas—, de una sociedad política de referencia (II), también puede alcanzar a otras morfologías suyas, como puedan ser «las morfologías urbanas jerarquizadas, al sistema de reclutamiento de funcionarios o de soldados, a la organización de hospitales, prisiones o escuelas [...]»<sup>20</sup>.

¿Acaso no podría interpretarse la obra de Foucault, por cierto, como un intento de sobrepasar el análisis de las partes anatómicas de las sociedades políticas en las que se centrarían determinadas corrientes marxistas —a partir de esquemas dicotómicos tales como burguesía/proletariado, clase dominante/clase dominada, etc.—, trasladando el foco hacia otros horizontes y examinando con una mirada renovada el funcionamiento de algunas instituciones (psiquiátricas, punitivas, sexuales, etc.), involucradas en la “historia de la locura”, el “nacimiento de la clínica”, los “dispositivos disciplinarios de vigilancia” (como el Panóptico de Bentham), la “historia de la sexualidad”, etc., no examinadas lo suficientemente por tales corrientes marxistas?

- Una *fase sintética o positiva*, consistente en la edificación de nuevas instituciones, partiendo del estadio previamente establecido, investidas por “principios universales igualitarios”: v.g. en el curso de la Revolución Francesa, la Revolución Haitiana, las Cortes de Cádiz, la Comuna de París, la Revolución de Octubre, la Revolución Cultural China, etc. En rigor, se trata de una reconfiguración del campo político de partida (II → II') que funda un nuevo orden político (sin perjuicio de la continuidad interna sistática del mismo, de la “identidad heredada”) a través de la *constitución* de nuevas constelaciones institucionales.

En efecto, tras la suspensión de las jerarquías, roles y significantes dominantes del campo político —lo que también podría denominarse *proceso destituyente*— se

<sup>20</sup> Cf. Bueno, G. (2004) *Op. Cit.*, p. 124. Cf. Bueno, G. (2011). El significado del término holización, como metodología de racionalización, sería posteriormente desarrollado por el autor en: «Algunas precisiones sobre la idea de “holización”», en *El Basilisco*. Segunda época, núm. 42, pp. 19-80. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno. <http://www.fgbueno.es/bas/pdf2/bas42b.pdf>

hace imprescindible la generación de nuevas estructuras políticas que “demuestren” el vigor y el alcance transformador (“performativo”) de las secuencias raciouniversalistas. Aquí radica la prueba de fuego del *acontecimiento*, que se decantará no tanto ya por la disrupción del orden previamente establecido (paso lógico necesario) como por la organización de sus consecuencias. Nos referimos, así, a la potencia de un proyecto raciouniversalista para hacer efectivos sus términos en el campo de partida (su *núcleo esencial*), expandirse o propagarse más allá de su primer dominio sin que estos desfallezcan, y mantenerse en el tiempo (*duratio*). Lo redefiniremos como *potencia emancipadora*.

Así las cosas, cabría poner en correspondencia la idea de “raciouniversalismo” con lo que el filósofo E. Balibar denominará la *proposition de l'égaliberté*<sup>21</sup>: la idea límite (dicho en “lacanés”: la “exigencia imposible/real”) de un universalismo dirigido a la totalidad del género humano. Esta proposición nos conducirá a la dialéctica existente entre el *universalismo intensivo* y el *universalismo extensivo* que veremos a continuación.

Enlazando con lo expuesto hasta el momento, entenderemos por *universalismo intensivo* la idea según la cual todo proceso político raciouniversalista no puede ser

---

<sup>21</sup> Reconstruyendo las nociones romanas de *aequa libertas* y de *aequum ius* con que Cicerón define la res publica: «Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet: qua quidem certe nihil potest esse dulcius; et quae, si aequa non est, ne libertas quidem est» («Por ello, la libertad no tiene morada en otra ciudad que en la que el poder supremo pertenece al pueblo; y es tan cierto el hecho de que no hay nada más dulce que la libertad como el de que si no es igual para todos ni siquiera es libertad»). *República*, I, XXXI. Como se cita en: Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora, p.52. Siguiendo esta orientación marcada por el filósofo estoico, Balibar sostendrá la necesaria unidad dialéctica de las ideas de libertad e igualdad, enfrentándose así tanto a aquellos liberales que confieren una prioridad ontológica y epistemológica a la noción de libertad, haciendo de ella derecho *natural*, como también a determinadas tendencias socialistas, que se caracterizarían por privilegiar la idea de igualdad, en desmedro de la primera categoría. “Tendencias socialistas”, al parecer, según las interpretaciones (neo-)liberales de autores como F. Hayeck o L. von Mises, que ya podrían rastrearse en la moderna obra de J. Rousseau, “padre del Terror” y “abuelo del gulag”. Para una crítica implacable y concisa de este tópico ideológico, cf. *El pecado original del siglo XX*, de Domenico Losurdo (2015): «Es una ilusión pensar que defender a capa y espada el valor absoluto del individuo es de por sí un antídoto contra los estallidos revolucionarios y los derramamientos de sangre que conllevan. Este valor absoluto es lo que Rousseau procura subrayar cuando, en el Discurso sobre la economía política, afirma que el pacto social podría ser nulo “si en el Estado pereciera un solo ciudadano al que se habría podido socorrer, si uno solo estuviera injustamente encarcelado, si un solo juicio concluyera con un fallo manifiestamente injusto». Situaciones que deben remediarse sin dejarse estorbar por el “pretexto del bien público” o del “orden público”, ese terrible “flagelo”.

restringido o limitado, ni en un sentido geográfico, sociológico o antropológico, como fundamentalmente tampoco *fenomenológico*. De manera que ningún grupo social puede quedar excluido de su radio de acción (“por naturaleza”, en función de su “identidad cultural”, etc.).

Desemboca aquí la paradoja consistente en que el principio universal, incondicionalmente exigible, de derechos de ciudadanía está gravado, sin embargo, por condiciones histórico-políticas determinadas. Porque, claro parece, los procesos de racionalización universalista únicamente pueden ser llevados a cabo desde determinadas *plataformas políticas* particulares (comunidades, Estados-nación, regiones internacionales, etc.). Designaremos a este momento como *universalismo extensivo* o expansivo.

En consecuencia, esta dialéctica existente entre el *universalismo intensivo* y el *universalismo extensivo* causará dos tipos de *contradicciones*, interrelacionadas entre sí:

- Por un lado, las *contradicciones externas*, que son fruto del conflicto entre tales plataformas. A su trasluz puede explicarse la revuelta de esclavos de Santo Domingo de 1791, que conducirá a la independencia de Haití respecto del gobierno colonial francés; o también, por ejemplo, la oposición entre los afrancesados y los liberales patriotas españoles, en el contexto de la Guerra de la Independencia, iniciada en 1808 —enfrentados sendos bandos, a su vez, a los patriotas reaccionarios—; igualmente la ruptura chino-soviética, originada en 1958 y que concluirá tras el derrumbe de la URSS en 1991, etc.

- Por otro lado, las *contradicciones internas*, que se producen cuando determinadas categorías sociales (los “esclavos asalariados”, las mujeres, los “sin papeles”, etc.) son relegadas a la condición de minorías, como sujetos explotados u oprimidos<sup>22</sup>, en la concavidad de las plataformas políticas de referencia, generando una contradicción con los propios principios universalistas, con su núcleo esencial.

<sup>22</sup> «Donde hay explotación, hay lucha, donde hay opresión, hay resistencia», afirmaba Mao tiempo antes de que Foucault popularizara que allá donde hay poder surgen focos y estrategias de contrapoder. En efecto, el Poder omnímoto constituye una idea-límite. Por cierto que refiriéndose a la relación entre el conocimiento y la práctica, el saber y el hacer, Mao aseveraría: «los marxistas consideran que la actividad del hombre en la producción es su actividad práctica más fundamental, la que determina todas sus demás actividades», añadiendo a renglón seguido: «la práctica social del hombre no se reduce a la producción sino que tiene muchas otras formas: la lucha de clases, la vida

Una muestra de contradicción interna en un proceso raciouniversalista surge tras la constitución de la Nación francesa, en el marco de la nueva Francia Revolucionaria. Pues si bien la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, aprobada por la Asamblea Nacional Constituyente el 26 de agosto de 1789, determina en su artículo primero que «todos los hombres nacen y permanecen libres e iguales en derechos», las mujeres serían excluidas de la vida política, negándoles su participación en igualdad real con los hombres. Lo que demostraba, en el *recinto interno* de la sociedad francesa, que el *ortograma raciouniversalista* no había sido desarrollado hasta sus últimas consecuencias.

Sería Olimpia de Gouges quien redactara en 1791 la *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, denunciando justamente esta situación y reivindicando la igualdad de los derechos de ambos sexos: “si la mujer tiene el derecho de subir al cadalso, debe tener igualmente el de subir a la tribuna”. Tras la trituración holizadora de las partes anatómicas de la sociedad francesa, la soberanía habría de descansar en la Nación, es decir, en “la reunión de ciudadanos libres e iguales”. Pero comoquiera que esta no se materializara, Olimpia de Gouges se vio obligada a redefinir el concepto de Nación del siguiente modo: «[La Nación] no es más que la reunión *de la Mujer* y el Hombre: ningún cuerpo, ningún individuo, puede ejercer autoridad que no emane de ellos»<sup>23</sup>.

Posteriormente, con el desarrollo de las sociedades capitalistas, se agravarán sin duda aún más, y con nuevos perfiles, los *particularismos* por razón de clase social, sexo (“género”) y raza. Así, serán destacadamente las corrientes feministas de

---

política, las actividades científicas, artísticas, etc.». El Gran Timonel enfatizaría así la intrincación del conocimiento teórico y la experiencia política: «no es materialista quien niegue la sensación, niegue la experiencia directa, o nieguen la participación personal en la práctica transformadora de la realidad. Es por esto que los sabelotodos son ridículos. Un antiguo proverbio chino dice “Si uno no entra en la guarida del tigre, ¿cómo podrá apoderarse de sus cachorros?”. No puede perderse de vista que tales palabras serían escritas por Mao en el verano de 1937, es decir, dos años después de haberse convertido en la cabeza visible del Partido Comunista Chino, tras ser elegido presidente de la comisión militar del Comité Central y miembro del ejecutivo, en medio de la odisea conocida como la Larga Marcha y una guerra civil revolucionaria que duraba ya casi una década. Cf. Mao Tse Tung (1977). *Ensayos Filosóficos*. Gijón: Ediciones Júcar.

<sup>23</sup> Cf. De Gouges, O. (1791). *Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana*, en Red Feminista de Derecho Constitucional. Alicante: Red Feminista de Derecho Constitucional. <http://feministasconstitucional.org/portfolio-items/sobre-la-declaracion-de-los-derechos-de-la-mujer-y-de-la-ciudadana/>

inspiración marxista las que critiquen con mayor contundencia esta “triple discriminación” (y aún otras): las diferencias económicas y de estatus entre mujeres de “clase media” y mujeres asalariadas, entre mujeres blancas y negras, etc. Como reflexionaría lúcidamente Angela Davis: «Ser mujer ya es una desventaja en esta sociedad siempre machista; imaginen ser mujer y ser negra. Ahora hagan un esfuerzo mayor, cierren los ojos y piensen, ser mujer, ser negra y ser comunista»<sup>24</sup>.

Se manifiesta, en este sentido, la antinomia existente entre los derechos del Hombre (de *cualsea*) y los derechos del Ciudadano (dados en función de las distintas modalidades de membresía política). O, abundando, entre unos derechos *virtuales* (del Hombre) concebidos como inalienables —por respecto a toda morfología institucional política—, y unos derechos (del Ciudadano) positivos, instituidos y efectivos.

Tenemos así, por un lado, el *universalismo intensivo, virtual y genérico*, la idea directriz o guía proléptica según la cual no hay razón objetiva alguna que justifique (teórica o históricamente) la segregación o elevación de unas partes políticas (sociedades, sujetos, individuos personales, etc.) por respecto de otras. Desde un prisma materialista, esta universalidad se funda en la *igualdad trascendental* de los hombres en relación a su propia *individualidad corpórea, afectiva y operatoria*; en el hecho de ser co-operarios del mundo, por así decir<sup>25</sup>. Pero dicha universalidad, como

<sup>24</sup> Cf. Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal. Para analizar las contradicciones, internas y externas (respecto a una sociedad política determinada  $\Pi$ ), que surgen de la dialéctica universalismo intensivo/universalismo extensivo, resulta provechoso el concepto de “interseccionalidad”. Si bien el término fue introducido por Kimberlé Williams Crenshaw y otras autoras feministas en la década de los 80, refiriéndose con él a las confluencias de diferentes tipos de discriminación, fue Ángela Davis quien lo desarrollaría de manera destacada, argumentando que es imposible comprender una forma de opresión sin atender al resto de opresiones y privilegios del organigrama social. Según Davis, no es posible comprender y enfrentarse al machismo sin tener en cuenta el racismo, la homofobia, o el clasismo. O a la inversa: no es posible enfrentarse al clasismo sin atender al machismo, el racismo o la homofobia.

<sup>25</sup> El neologismo “transindividualidad”, acuñado por Gilbert Simondon y reconstruido entre otros por autores como Étienne Balibar o Roberto Esposito, es un concepto polisémico. Este nos permite entender la mutua constitución de la individualidad y la colectividad, frente a concepciones sustancialistas de dichos términos. Pero también puede servirnos para explicar la individuación humana como un conjunto metaestable de procesos *in fieri*, en constante actualización. Cf. Read, J. (2015). *The Politics of Transindividuality*. Boston: Brill, p. 266: «[...] What is perhaps unique to Spinoza, or the intersection between Spinoza and transindividuality, is that he situates these multiple and conflicting individuations on different levels of subjective experience: affective, imagination, and rationality».

recuerda Bueno, no implica simultaneidad, puesto que «estamos ante un proceso milenario, histórico. Un proceso que nunca acaba, no ya porque siempre existan pasos ulteriores que dar (según la perspectiva del progreso indefinido) sino porque *es preciso recomenzarlo continuamente*, a saber, con cada nueva generación en tanto ella procede de un *nivel genérico* (ontogenéticamente hablando)»<sup>26</sup>.

La universalidad, en consecuencia, no está dada “al principio”, sino que se va constituyendo (por “propagación”, “contagio”, etc.) a partir de determinados centros de irradiación o plataformas políticas que, como hemos señalado, dado que son múltiples y diferentes, pueden mantener relaciones conflictivas o turbulentas entre sí. Y la universalidad tiene su *origen fenomenológico*<sup>27</sup>, pues, en cada uno de nosotros en tanto que “sí-mismos” en desajuste (*ècart*) con nosotros mismos. Una universalidad que no es obvia (*obvious*), como si se presentara ante nuestros ojos, saliendo a nuestro encuentro, como si estuviera al alcance de nuestra mano. Al contrario, esta nos exige regresar titánicamente (*regressus*) al nivel en el que se genera en común el *sentido*, “transversal” (por recurrencia) a la partición atributiva de la humanidad en instituciones simbólicas.

El *universalismo intensivo*, por tanto, no supone la unión de todo el género humano en una comunidad universal. De hecho, la idea de *lo común* compartido entre todos los hombres presenta criterios de conexión tanto como *gérmenes de disociación*<sup>28</sup>. Es en el *progressus* histórico-político donde el género humano se nos muestra “partido” en clases disyuntas entre sí (clases sociales, Estados, etc.). Todo proceso de raciouniversalización, por ende, parte de esta realidad efectiva: he ahí lo que designamos como *universalismo extensivo*. Pero si se trata de un verdadero proceso de raciouniversalización, en él habrá de resonar el armónico de la

---

<sup>26</sup> Cf. Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida, seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, p. 360.

<sup>27</sup> Cf. Massumi, B. (2017). *Politics of Affect*. Chicago: Haymarket Books, p. 79. Resulta muy interesante contrastar la perspectiva de la *fenomenología genética renovada* (Marc Richir, Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Pelayo Pérez, etc.) con el enfoque más propiamente deleuziano de este autor: «*a micro political event can have broad range. What qualifies it as micropolitical is the way it happens, not the dimension it takes [...] By micropolitical we mean returning to the generative moment of experience, at the dawning of an event, to produce a modulatory commotion internal to the constitution of the event*».

<sup>28</sup> Cf. Bueno, G. (1996). *Op. Cit.*, p. 314.

*humanitas*<sup>29</sup>, de esa igualdad trascendental de los hombres a la que alude Bueno en el pasaje citado de *El sentido de la vida*. Y este es el principio sin fin.

Por eso la confrontación entre los *Derechos del Hombre y del Ciudadano* puede leerse como un capítulo de esta dialéctica universalista, que se recrea sin cesar. En definitiva, la “humanidad” no está dada a priori: si existiese la naturaleza humana como *género anterior*, la historia no sería más que una vegetación externa a la vida de los hombres de carne y hueso. Razón por la cual el universalismo que “dimana” de la Declaración de los Derechos Humanos es antes un universalismo ético —abstracto— que político. Un universalismo *humanista* que se nos presenta, sin embargo, a la postre, saturado institucionalmente por unos *particulares* contenidos simbólicos y políticos.

Así lo consideraría con tino Merleau-Ponty: «el humanismo occidental es un *humanismo en comprensión* —algunos montan guardia alrededor del tesoro de la cultura occidental, los demás obedecen— que subordina, a la manera del Estado hegeliano, la humanidad de hecho a una *cierta idea del hombre y a las instituciones que la llevan [...]*»<sup>30</sup>. O como afirma con su acostumbrada vehemencia S. Žižek, un “falso universalismo”, neutro y equidistante, que niega el carácter antagónico de la sociedad («el hombre de los derechos humanos no es sino el varón europeo, blanco, propietario y heterosexual») y que se conjuga (*iugum*: bajo el mismo yugo) con la expansión global de las estructuras económico-políticas capitalistas<sup>31</sup>.

Porque, en fin, es ciertamente constatable que el universalismo no siempre “hace lo que dice o dice lo que hace”: «[...] Todos sabemos que, a pesar de que las revoluciones americana y francesa declararon que todos los hombres (es decir: los

---

<sup>29</sup> Emplearemos aquí el término latino *humanitas* con el objetivo explícito de huir tanto de una idea *metafísica absorbente* de *Humanidad*, entendida como una entidad ya dada, apriorística, como de la reducción *naturalista* del *género humano* a categorías científicas (zoológicas, etológicas, antropológicas, etc.). En absoluto se utilizará como traducción romana de lo que los griegos llamaban *paideia* (παίδεια), como desenvolvimiento óptimo del “homo humanus”, como “cultura”, etc. Cf. Aulo Gelio. (2009). *Noches Áticas*. Madrid: Akal. Se trata de regresar al nivel originario (N2), dicho en términos fenomenológicos propios de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina; no de mantenerse en el orden simbólico (N3).

<sup>30</sup> Cf. Merleau-Ponty, M. (1956). *Humanismo y Terror*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán. Segunda Parte. Cap. 2, El Yogi y el Proletario, p. 211.

<sup>31</sup> Cf. Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. Barcelona: Editorial Sol 90. Por una suspensión de izquierdas de la ley, p. 76.

seres humanos) eran “libres e iguales por derecho de nacimiento”, los órdenes sociales y políticos resultantes se impregnaron de una serie de restricciones, discriminaciones y aspectos autoritarios, que comienzan con la exclusión de las mujeres y los trabajadores asalariados de la ciudadanía plena. En resumen, eran claramente contradictorias con respecto a sus propios principios universalistas»<sup>32</sup>.

Lo que refrenda la idea de que, en los procesos políticos de raciouniversalización (de lucha contra privilegios adquiridos históricamente, procedimientos oligárquicos, dominaciones económicas, instrumentalizaciones —en el sentido que Horkheimer y Adorno confieren a la idea de razón instrumental—, controles biopolíticos —en terminología de Foucault—... o como se desee enunciar), los principios teóricos pueden ser suspendidos o neutralizados mediante una *contracción particularista*, en función de las circunstancias (en el límite, conduciendo a la degeneración o cancelación de los acontecimientos transformadores mismos).

Y es que, en concordancia con el léxico de Badiou, diríamos que es la *recurrencia* del acontecimiento la que exige la *rectificación* constante de la praxis política. Como hemos argumentado, la verdad del mismo no descansaría en el momento irruptivo —condición necesaria, ciertamente, pero no suficiente- sino en la *organización* de sus consecuencias. «En tiempos revolucionarios, millones y millones de hombres aprenden en semanas más que en un año entero de vida rutinaria y soñolienta», decía Lenin el 30 de agosto de 1917, en su artículo *Las enseñanzas de la revolución*<sup>33</sup>. Reverbera, sin duda, en estas palabras del líder soviético la *intensidad* del *acontecimiento*, aquello que trastoca casi por completo las líneas políticas que preceden a la revolución, así como los cursos biográficos de los millones de personas por ella concernidas.

Pero tras desatarse la insurrección, desencadenado el momento impugnador del orden pretérito, el problema fundamental consistirá en la organización de un inédito poder político que deshaga los particularismos existentes. En clave leninista, el asunto se basará entonces en cómo configurar un Estado que «deje de ser, según la expresión de Engels, un Estado [...] en el verdadero sentido de la palabra». De lo que

---

<sup>32</sup>Cf. Balibar, E. (2002). *Politics and the Other Scene*. London: Verso Books. *Radical Thinkers*. Cap. 8, *Ambiguous Universality*, p. 167. [traducción propia].

<sup>33</sup> Cf. Lenin, V. L. (2017). *Entre dos revoluciones*. Madrid: Siglo XXI.

se trata, según Lenin, es de la creación de un poder estatal que no se asimile al de una “república parlamentaria burguesa” y que se aproxime más bien a la esencia de la Comuna de París. Esta aporía contenida en la formulación de un “Estado sin Estado” constituye, desde luego, uno de los mayores problemas del legado marxista del siglo XX. Y nos revela una tensión estructural en el mismo que da pie a discernir sus versiones más anarquizantes de las más estatistas, e incluso estatólatras<sup>34</sup>. Pero sigamos.

En síntesis, si defendemos en oposición a toda definición deductiva o *prescriptivista* de la política, que los procesos de racionalización universalista suponen la oscilación permanente entre la destrucción (no absoluta) y la reconstrucción de las instituciones (históricas y simbólicas), debe concluirse que no existe nada semejante a una *apropiación* de lo universal o una *instalación* en el reino de lo universal. Por ello, el “advenimiento” de los *Derechos del Hombre y del Ciudadano* no puede concebirse como un *punto de no retorno* en el que el hombre se convertiría de facto “en el portador de lo universal que ya lo era por destino<sup>35</sup>”.

Como concluye Balibar: «toda esta historia —a menudo *dramática*— capta nuestra atención sobre la *finitud* de los momentos insurreccionales o, dicho de otro modo, sobre el hecho de que no existe algo así como las universalidades emancipatorias *absolutamente universales*».

Esta sería otra explicación satisfactoria de por qué tienen lugar las contradicciones —arriba referidas— en el curso de los momentos políticos emancipatorios, o de por qué en términos históricos, para decirlo a las claras, los movimientos obreros europeos y sus organizaciones de clase hayan sido ciegos por completo, en determinadas circunstancias, a los problemas de la opresión colonial o

---

<sup>34</sup> El lector juzgará cuáles han sido o son las posiciones teóricas y prácticas respecto al Estado de algunos de los filósofos predominantes en este artículo: Bueno, Badiou, Balibar y Rancière. Para una evaluación sucinta del pensamiento político de los tres últimos (su rechazo de los compromisos pragmáticos del eurocomunismo con la socialdemocracia, la crítica al estalinismo, su defensa del “espíritu” de mayo del 68, etc.) Cf. Nick, H. (2010). *Badiou, Balibar, Rancière. Re-thinking Emancipation*. Londres: Continuum.

<sup>35</sup> Cf. Balibar, E. (2010). *La igualdad*. Madrid: Herder Editorial. A los efectos de estudiar esta dialéctica, confróntese el texto original de la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, de 1789, con sus reescrituras más o menos abortadas de 1793 (Declaración Montañesa) y de 1795 (Declaración Termidoriana).

de las situaciones dramáticas de explotación doméstica, privada y pública de las mujeres, por poner únicamente dos ejemplos.

**Condición humana: un contraste entre el armonismo vitalista *circular* y el pesimismo jansenista.**



Matisse, H. (1910). *La danza* [Pintura]. San Petersburgo, Museo del Hermitage.

«Imaginemos un grupo de hombres encadenados, todos ellos, condenados a muerte, algunos de los cuales son decapitados cada día en presencia de los demás, quienes aguardan, perdida toda esperanza, que les llegue su turno: tal es la imagen de la *condición humana*».

Pascal, B. *Pensamientos*

VI

Los avatares históricos nunca siguen una dirección preestablecida o una lógica anticipada, que bastaría conocer “científicamente” para abonar la realización (*Verwirklichung*) de la revolución. La historia no se rige por el principio de razón suficiente ni tiene un sentido último (lo cual no implica negar las relaciones causales

ni las determinaciones materiales)<sup>36</sup>. Aquellos marxistas de estirpe hegeliana que confían en la “astucia de la razón” deberían reparar en la vecindad de sus esquemas conceptuales con el providencialismo del ya citado Agustín de Hipona, los planteamientos metafísicos de la mano invisible de Adam Smith o la concepción kantiana del “plan secreto de la naturaleza”, entre otros autores.

Repensar la conexión esencial entre la filosofía materialista y el raciouniversalismo político, en sus diferentes formas, pasa en definitiva por zafarse del teleologismo atenizador y plantear las “condiciones de (trans)posibilidad” en que un determinado orden político (con sus particularidades y particularismos —con su juego de capacitaciones y exclusiones—) queda suspendido por el efecto imprevisto de “la parte de los sin parte”<sup>37</sup>, invalidándose así los particularismos irracionales establecidos. Como afirma rotundamente Jacques Rancière: «La política existe porque hay momentos en que sucede lo que no debería suceder»<sup>38</sup>.

Pero, ¿cuál es el *sujeto transformador* que opera en los procesos de raciouniversalización? ¿Quiénes son los “sin-parte” (*sans-part*)?, nos preguntaremos. Dicho término —acuñado por Rancière— no identifica un colectivo social excluido o un subconjunto “minorizado” que se localizaría empíricamente y que se trataría de representar a escala política, sino que nombra el hiato o *movimiento de ruptura* que, a través de una *subjetivación política*<sup>39</sup>, pone en jaque a la totalidad social misma (su

<sup>36</sup> Cf. la interpretación que Yannis Stavrakakis, en *La izquierda lacaniana* (2010), realiza de las respectivas teorías del acontecimiento de Alain Badiou y Slavoj Žižek. Según el autor, en desacuerdo con lo que generalmente suele exponerse, sería Badiou quien se mantendría «más alerta a la negatividad [...] más fiel a la dialéctica (no hegeliana) entre lo negativo y lo positivo», entendiendo *grosso modo* como momento negativo las rectificaciones del acontecimiento, necesarias para su recurrencia, frente a su mera “glorificación”, lo cual supondría la absolutización del mismo. Cf. Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.

<sup>37</sup> Cf. Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder.

<sup>38</sup> Momentos en los que se impugnan colectivamente las órdenes y normas concebidas como *naturales*: «Ocúpate de aquello para lo que has nacido». «Haz lo que se te ordena». «Cultiva la tierra porque *eres* campesino». «Dedícate a tallar si *eres* carpintero». «Extrae el mineral, ya que *eres* minero». «Compite con el resto de emprendedores, porque *eres* “empresario de ti mismo” y, por tanto, responsable de tu propia suerte», etc. Cada uno en su sitio; cada uno en su lugar (asignado), siguiendo los regímenes de temporalidad establecidos. Cf. Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Buenos Aires: Nueva Visión Editorial.

<sup>39</sup> Así define Rancière el término subjetivación: «Por subjetivación se entenderá la producción mediante una serie de actos de una instancia y una capacidad de enunciación que no eran identificables en un campo de experiencia dado, cuya identificación, por lo tanto, corre pareja con la nueva representación del campo de experiencia». Cf. Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión, p. 52. Desde los parámetros de la fenomenología no estándar,

orden, su jerarquía, su reparto *atributivo* de funciones —funciones que van más allá de las relaciones económicas de producción y que moldean lo que pensamos, sentimos y hacemos—).

Como podrá apreciarse, el formato lógico-material de la idea de “la parte de los sin parte” es eminentemente negativo: nos las habemos con un “operador de desidentificación” respecto del todo social y no con un concepto clasificatorio, taxonómico, de primer grado<sup>40</sup>. Así, el sintagma de los “sin-parte” no puede identificarse de golpe con “los excluidos”, ni mucho menos con cualquier entidad hipostatizada (el Obrero, el Colonizado, el Nómada, etc). Y esto, en razón de que la acción política nunca está prefigurada.

Los “sin-parte” tampoco son el “pueblo”, si por tal se entiende empíricamente la suma de la población. Ni la “totalidad social”, en su acepción marxista. Los “sin-parte” sobrevienen a las particiones sociales. Por ello, Rancière asevera que esta operación supone una simbolización complementaria y litigiosa (siempre polémica), respecto de cualquier recuento positivo de la población y de sus partes.

Situémonos por un momento en Versalles y pensemos en los Estados Generales del 5 de mayo de 1789. Se trata de la primera asamblea general extraordinaria convocada en Francia desde 1614. Como es sabido, la sociedad francesa del “Antiguo

---

que no son ajenos, al menos implícitamente, a la filosofía política de Rancière, diríase que el desbordamiento (mejor que superación) del campo actual / potencial de la experiencia política (para el autor, “policial”) perfila el horizonte de lo transposable. Al hilo de este asunto, es pertinente distinguir la representación imaginativa (que no imaginaria) del orden político establecido, que hace mención intencional de objetos y sujetos determinados, institucionalizados, del *sentido político* (análogo al sentido estético), que se manifiesta, según M. Richir, bajo la forma de presentimientos, en régimen de *phantasiai*, y del que sólo gozan unos pocos (aunque no haya ningún tipo de relación directa con el grado cultura o de inteligencia de los tales): «El sentido político es [...] sentido para una suerte de movimiento infigurable, con sus momentos “kairóticos” que instauran, en cada tiempo y lugar con arreglo a las circunstancias, aquellos juegos y movimientos propios de la política que realmente marcarán un “acontecimiento” en la historia». Cf. Richir, M. (2013). *La contingencia del déspota*. Madrid: Brumaria. pp. 84-85.

<sup>40</sup> La idea de los “sin-parte” atraviesa otros dominios sociopolíticos y ámbitos ideológicos, mostrándonos así su amplitud y relieve. Por ejemplo, a escala de las prácticas sexuales, cabría interpretar en esta línea las reivindicaciones queer o LGTBIQA+. La condición “performativa” de las mismas, su virtualidad política, no descansaría meramente en la búsqueda de *reconocimiento* de sus componentes (afectivo, jurídico, social, etc.) —siendo como es indispensable, por supuesto—, sino en el rechazo frontal del sistema de jerarquías sexuales existente y la lucha contra las exclusiones que este acarrea (contra la heteronormatividad, que establece que las relaciones heterosexuales son la norma — en sentido moral, no solo estadístico— y subordina al resto de formas de comportamiento o deseo sexual a la condición de desviaciones patológicas de dicha norma).

Régimen” estaba *repartida* en tres estamentos: el clero (Primer Estado), la nobleza (Segundo Estado) y el pueblo llano (Tercer Estado). Mientras que Luis XVI era partidario del voto tradicionalista por órdenes, los representantes del Tercer Estado (que constituía el 90 % de la población francesa) defendían el voto individual. En este contexto, y como respuesta a la invitación de Jacques Necker —a la sazón Ministro de Finanzas—, a las personas instruidas para debatir la organización de los Estados generales, Emmanuel Joseph Sieyès redactó su célebre panfleto *¿Qué es el tercer Estado*<sup>41</sup>? En él, enfrentándose a los estamentos privilegiados, escribió: «El plan de este escrito es ciertamente sencillo. Debemos responder a tres preguntas: 1. ¿Qué es el tercer estado? *TODO*. 2. ¿Qué ha sido hasta el presente en el orden político? *NADA*. 3. ¿Cuáles son sus exigencias? *LLEGAR A SER ALGO...*».

El razonamiento del autor podría resumirse así: ¿cómo es posible que constituyendo el Tercer Estado el 90 % de la población francesa no haya sido hasta el presente más que una *nada*? Lo que impugna precisamente Sieyès con su texto es ese *reparto de poderes* que representan los Estados Generales: la partición de la sociedad francesa en clero, nobleza y pueblo llano, con su asignación correspondiente de funciones asimétricas. Y esto es lo que llevaría finalmente al Tercer Estado ha autoproclamarse Asamblea Nacional, un hito que marca sin duda el inicio de la Revolución Francesa. Como reza el primer capítulo del panfleto de Sieyès: «El Tercer Estado es una Nación completa». En esta secuencia histórica, el sujeto transformador (o “los sin-parte”) es, así, la potencia colectiva que pone en solfa ese reparto de poderes por la vía de los hechos.

Centrémonos ahora en *La Internacional*, canción escrita por Eugène Pottier, en el marco de su obra *Cantos Revolucionarios*, y musicalizada en 1888 por Pierre Degeyter. De ella destacaremos los versos “Le monde va changer de base / Nous ne sommes rien, soyons tout!” (El mundo va a cambiar de base / Los *nada* de hoy *todo* lo han de ser). ¿Qué podría significar la expresión “los *nada* de hoy”? En ningún caso se trata de afirmar burdamente que los trabajadores son *nada*. La operación es más sutil: los trabajadores son *nada* en el “mundo político” *tal y como está configurado*, que es justamente el mundo que se pretende impugnar. Y el devenir *todo*, como nos

<sup>41</sup> Cf. Sieyès, E. (2008). *¿Qué es el tercer estado?*. Madrid: Alianza Editorial.

recuerda Badiou<sup>42</sup>, supone el cambio de mundo, esto es, la transformación raciouniversalista del mismo, del campo político de referencia.

Y así habremos de reconstruir la idea de *proletariado* de la tradición marxista. No reduciéndola a su sentido originario, en el que sin duda se apoya: recordando que en la Roma imperial, los *proletarii* eran en la los ciudadanos de clase más baja, aquellos que *no* tenían propiedades y sólo podían aportar prole para engrosar las filas del ejército. Tampoco ciñéndose a su evolución semántica: subrayando, por ejemplo, que en 1832, cuando el procurador que está a cargo de procesar a Auguste Blanqui le pregunta cuál es su profesión, este respondería que proletario, “la profesión de la mayoría de nuestro pueblo, que *no* tiene derechos sociales” (en este escenario, “proletario” no significará un oficio, sino “un nombre de los sin parte”). Tampoco, por último, podrá equiparse al concepto de clase obrera, en sentido positivo: el marxismo no es un obrerismo.

*Proletariado* es una *excepción inmanente*. Inmanente, ya que su constitución depende de las condiciones materiales de existencia. Excepcional, puesto que su aparición como tal supone la negación y subsecuente transformación raciouniversalista del campo político de partida (II), expresado en nuestros términos; del mundo previamente reglado, siguiendo a Badiou. Por tanto, la idea de proletariado no es una sustancia representativa, puesto que esta no supone ningún atributo ontológico en particular. En este sentido preciso, su universalidad es una *universalidad negativa*. O como sosteníamos, esta se basa en una operación lógico-material de “desidentificación”.

Marx lo dejará claro en varias de sus obras. Por ejemplo, en la Introducción a la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, donde el proletariado es definido como «una clase de la sociedad burguesa que *no* es una clase de la sociedad burguesa»<sup>43</sup>. Lo que quiere decir, como apuntábamos, que es una excepción inmanente: se genera en la sociedad (“la clase de la sociedad”) que como sujeto político transformará («[...] que no es una clase de la sociedad»). O en *Miseria de la Filosofía*: «una clase oprimida constituye la condición vital de *toda* sociedad fundada en el antagonismo de clases.

---

<sup>42</sup> Cf. Badiou, A. (2010). *Segundo Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires. Editorial Manantial.

<sup>43</sup> Cf. Marx, K. (2008). *Escritos de Juventud sobre el Derecho*. Barcelona: Anthropos, p. 108.

La liberación de la clase oprimida implica, pues, necesariamente, la *creación* de una sociedad *nueva*»<sup>44</sup>.

Así, volviendo a nuestros planteamientos iniciales, podríamos decir que, en la tradición marxista, el proletariado es *ese movimiento mismo* de transformación de las relaciones sociales vigentes, *trazado por una subjetivación colectiva*. Un movimiento que se entreteje en dos momentos complementarios: uno negativo, de destrucción de los particularismos de partida (que no es una mera “modificación” de la realidad política: «las fuerzas productivas ya adquiridas y las relaciones sociales existentes no puedan *coexistir* unas al lado de las otras»<sup>45</sup>); otro positivo, de configuración de nuevas relaciones sociales desde coordenadas universalistas («la creación de una sociedad nueva»). Logramos anudar finalmente, de este modo, las fases de lo que hemos denominado procesos de raciouniversalización, la dialéctica existente entre el universalismo intensivo y el universalismo extensivo, y el problemático estatuto del sujeto transformador, operante en dichos procesos.

## VII

El universalismo político radica en el punto de exclusión o excepción *trascendental* de la sociedad, en su *elemento supernumerario*. Los procesos de universalización *parten* de la disputa, del litigio —pues «la guerra [pólemos] es el padre de todas las cosas»<sup>46</sup>— pero abren nuevas posibilidades que actualizan el principio que afirma la capacidad universal de *cualquiera*, su radical igualdad<sup>47</sup>. Lo que conlleva la creación

37

Mazo  
2018

<sup>44</sup> Cf. Marx, K. (1974). *Miseria de la filosofía*. Gijón: Ediciones Júcar, p. 258.

<sup>45</sup> Cf. Marx, K. (1974). *Op. Cit.*, p. 258.

<sup>46</sup> García Calvo, A. (1999). *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Zamora: Editorial Lucina.

<sup>47</sup> Para Rancière, el sentido de la palabra “comunismo” es intrínseco a las prácticas raciouniversalistas. Así, el autor opone a las lógicas de la desigualdad —a la existencia de los particularismos— un principio de igualdad definido por dos axiomas: a) en primer lugar, la igualdad no es una meta a alcanzar, sino un punto de partida, “una presuposición que abre el camino a una posible verificación”; b) en segundo lugar, la inteligencia es una (en el sentido de Joseph Jacotot). Hay una inteligencia que pertenece a todos “por ser inteligencia de todos”. La emancipación es entonces la afirmación de esta inteligencia *común* y la verificación del potencial de la igualdad de las inteligencias. Ahora bien, ¿acaso puede *deducirse* del “comunismo de las inteligencias” —en términos del autor— alguna *forma específica* de comunismo? La respuesta es negativa. Cf. Rancière, J. (2011). *Momentos políticos*. Madrid: Clave Intelectual, pp. 133-135. En vocabulario fenomenológico: el movimiento que se efectúa desde N2 (“comunidad de singulares” —el sintagma es de Jean-Luc Nancy—) hasta N3 (las instituciones simbólicas —en este caso, en registro político—) es de *transposición*, nunca de deducción. Su confusión

de nuevas estructuras políticas que pongan *en obra* tales capacidades, que no *pertenecen*<sup>48</sup> de antemano a ninguna clase particular.

Y esto sólo puede producirse mediante la ejecución de *operaciones* prácticas organizadas. En ningún caso se trata de inyectar o insuflar “conciencia de clase” a los sujetos desde una instancia externa al tejido social, en perspectiva de sobrevuelo. En efecto, la conciencia de clase es *coextensiva* a tales operaciones prácticas, el nexo mismo que las entrelaza. Sospechamos, sin embargo, que todavía son muchos los que se *representan* la “conciencia de clase” de forma mentalista, como una abstracción intelectual, al modo escolástico<sup>49</sup>.

Y es que “conocer el bien” no conlleva necesariamente “hacer el bien”. El intelectualismo moral o político no deja de ser, en ocasiones, una excusa para desviar la crítica ineludible a los fundamentos filosóficos esgrimidos y a su conexión con las condiciones materiales de existencia (sosteniendo, por ejemplo, cuando los resultados políticos no son los esperados, y mediante una hipótesis *ad hoc*

---

es la que lleva a Toni Negri, por ejemplo, a derivar de la *multitudo* una política y una ética comunistas específicas.

<sup>48</sup>Nuevamente en términos fenomenológicos: las relaciones de pertenencia “no funcionan” en el nivel proteico “superior”, donde se *origina* la universalidad —a la que accedemos por anábasis, en segundo orden, desde la “zona” simbólica de intermediación, que es en la que “se produce” la partición atributiva de la humanidad—. Cf. Urbina, R. (2014). *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Brumaria.

<sup>49</sup>Contra el idealismo de la conciencia, larvado en algunas corrientes marxistas, mantiene Balibar: «Por lo demás, esta posición pura y simplemente idealista fue criticada ya por Marx: se puede incluso decir que es la crítica de toda posibilidad de identificar la política con los efectos y las figuras de la conciencia, lo que representa, desde el principio, el elemento de materialismo irreductible, motor de la evolución teórica de Marx y de su progresiva ruptura con toda la ideología burguesa». (Cf. el artículo Balibar, E. (1978) “Marx, Engels y el Partido Revolucionario”, en *Cuadernos Políticos*, núm. 18. México D.F.: Editorial Era. pp. 35-46.

<http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.18/CP.18.35.EtienneBalibar.pdf>.

En efecto, si se reemplaza la idea hegeliana de Espíritu por la de Materia, conservando los mismos “atributos” o “características” que subyacen a tales nociones (por ejemplo, suponiendo que la Materia —no ya el Espíritu— es la “sustancia absoluta” en que las conciencias “conforman la perfecta libertad e independencia de su contraposición”), el monismo metafísico de la sustancia y el idealismo seguirán presentes. Cf. *Fenomenología del Espíritu*. Cap. IV. La verdad de la certeza de sí mismo: «Más tarde vendrá para la conciencia la experiencia de lo que el espíritu es, esta sustancia absoluta que, en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias que son para sí, es la unidad de las mismas: el yo es el nosotros y el nosotros el yo». Para una crítica de este punto, Cf. González Ponte, Juan Antonio. “Tesis sobre el cuerpo (im-)propio”, en: *Eikasía. Revista de Filosofía* ([www.revistadefilosofia.com](http://www.revistadefilosofia.com)), núm. 47. Oviedo, España, Eikasía Ediciones, 2013 (enero); pp. 581-586.

completamente gratuita, que estos se deben a “la falta de conciencia”<sup>50</sup> o a la “alienación” de la sociedad civil —provocada o no por el Estado—. Como sentencia Rancière, «no existe evidencia alguna de que el conocimiento de una situación acarree el *deseo* de cambiarla»<sup>51</sup>. No hay vanguardia política que atesore unas verdades “científicas” que empujen indefectiblemente a esta y a sus acólitos a transformar la realidad, a generar dinámicas de raciouniversalización. Como tampoco «[...] hay ignorante que no sepa una multitud de cosas». Y es «sobre esa capacidad en acto, sobre el que toda enseñanza debe fundarse»<sup>52</sup>. Añadiremos: y toda política emancipatoria.

---

<sup>50</sup>Cometiendo, así, un círculo vicioso: ¿por qué el resto de la sociedad no engrana con nuestros planes y programas políticos? Porque carece de “conciencia de clase”. ¿Por qué la sociedad carece de “conciencia de clase”? Porque no es capaz de imbricarse con “nuestros” planes y programas políticos. Desde una perspectiva materialista, sin embargo, el problema no reside en “tener” o no “tener” conciencia de clase (como si esta fuese una *sustancia primitiva* y no una *relación* —o haz de relaciones— que se fragua en las luchas sociales y políticas —de clases, de estados, etc.—); la cuestión esencial es: ¿cuáles son los *contenidos objetivos* de dicha “conciencia de clase”?

<sup>51</sup> Cf. Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial, pp. 9-28.

<sup>52</sup> Cf. Rancière, J. (2010). *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.

ANEXO  
DIAGRAMA DE RACIOUNIVERSALIZACIÓN

FASES \ DIMENSIONES	DIMENSIÓN POLÍTICA	DIMENSIÓN FENOMENOLÓGICA
<p style="text-align: center;">II</p> <p style="text-align: center;">Campo político de partida</p>	<p>1) ORDEN POLÍTICO ESTABLECIDO: ATRIBUCIÓN DE FUNCIONES Y RESPONSABILIDADES ACTUALES</p> <p style="text-align: center;">[INSTITUCIONES]</p> <p>Particularismos de referencia</p>	<p><i>SINNSTIFTUNG</i> (sentidos institucionalizados)</p> <p>Ámbito de lo posible/imposible (<i>There is not alternative!</i>)</p>
<p style="text-align: center;">FASE ANALÍTICA</p>	<p>2) TRANSFORMACIÓN DE LAS INSTITUCIONES Y RELACIONES DE PODER (Acontecimiento: momento emancipatorio, disruptivo, insurreccional, etc.)</p> <p style="text-align: center;">[PROCESO DESTITUYENTE]</p>	<p><i>SINNBILDUNG</i> (sentidos haciéndose)</p> <p>Reconfiguración de los posibles: ¿<i>aparencia</i> de lo transposable?</p>
<p style="text-align: center;">II'</p> <p style="text-align: center;">FASE SINTÉTICA</p>	<p>CRITERIO EXTENSIVO: alcance transformador de los proyectos raciouniversalistas (dialéctica de clases sociales y Estados)</p> <p>CRITERIO INTENSIVO: Reforma/Revolución</p> <p>3) NUEVO ORDEN POLÍTICO</p> <p style="text-align: center;">[PROCESO CONSTITUYENTE]</p> <p>¿Surgimiento de nuevos particularismos?</p>	<p><i>SINNSTIFTUNG</i> (sedimentación de nuevos sentidos)</p>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Adorno, Th. (1998). *Minima Moralia*. Madrid: Taurus.
- Althusser, L. (1970). *La revolución teórica de Marx*. México: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2002). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena.
- Aulo Gelio. (2009). *Noches Áticas*. Madrid: Akal.
- Badiou, A. (2008). *Lógica de los mundos. El ser y el acontecimiento*, 2. Buenos Aires: Manantial.
- Badiou, A. (2010). *Segundo Manifiesto por la filosofía*. Buenos Aires. Editorial Manantial.
- Badiou, A. (2017). *Filosofía y la idea del comunismo. Conversación con Peter Engelmann*. Madrid: Editorial Trotta.
- Balibar, E. (1978). "Marx, Engels y el Partido Revolucionario", en *Cuadernos Políticos*, núm. 18. México D.F.: Editorial Era. pp. 35-46.  
<http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.18/CP.18.35.EtienneBalibar.pdf>
- Balibar, E. (2002). *Politics and the Other Scene*. London: Verso Books.
- Balibar, E. (2010). *La igualdad*. Madrid: Herder Editorial.
- Balibar, E. (2013). *Ciudadanía*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- Balibar, E. and Wallerstein, I. (1991). *Race, nation, Class. Ambiguous Identities*. London: Verso Books.
- Beasley-Murray, J. (2010). *Poshegemonía. Teoría Política y América Latina*. Buenos Aires: Paidós.
- Bryce Echenique, A. (1983). *La vida exagerada de Martín Romaña*. Barcelona: Círculo de Lectores.
- Bueno, G. (1972). *Ensayos Materialistas*. Madrid: Taurus.
- Bueno, G. (1975). *Teoría & Praxis*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Bueno, G. (1990). *Materia*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- Bueno, G. (1996). *El sentido de la vida, seis lecturas de filosofía moral*. Oviedo: Pentalfa Ediciones.
- Bueno, G. (2004). *El mito de la Izquierda. Las izquierdas y la derecha*. Barcelona: Ediciones B.
- Bueno, G. (2008). *El mito de la Derecha. ¿Qué significa ser de derechas en la España actual?*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy
- Bueno, G. (2011). "Algunas precisiones sobre la idea de "holización"", en *El Basilisco*. Segunda época, núm. 42, pp. 19-80. Oviedo: Fundación Gustavo Bueno.  
<http://www.fgbueno.es/bas/pdf2/bas42b.pdf>
- Cicerón (2014). *La República*. Madrid: Alianza Editorial.
- Davis, A. (2005). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Ediciones Akal.
- De Gouges, O. (1791): "Declaración de los Derechos de la Mujer y de la Ciudadana", en *Red Feminista de Derecho Constitucional*. Alicante: Red Feminista de Derecho Constitucional.  
<http://feministasconstitucional.org/portfolio-items/sobre-la-declaracion-de-los-derechos-de-la-mujer-y-de-la-ciudadana/>
- Engels, F. (1968). *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Madrid: Ricardo Aguilera.
- Engels, F. (1998). *Del socialismo utópico al socialismo científico*. Barcelona: Debaris.
- González Ponte, J. A. (2013). "Tesis sobre el cuerpo (im-)propio", en *Eikasía, Revista de Filosofía*, núm. 47. Oviedo: Eikasía Ediciones. pp. 581-586. <http://revistadefilosofia.com/47-29.pdf>
- García Calvo, A. (1999). *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heráclito*. Zamora: Editorial Lucina.
- Gramsci, A. (1977). *Política y Sociedad*. Barcelona: Ediciones Península.
- Gramsci, A. (2005). *Antología*. México: Siglo XXI.
- Hegel, G.W.F (1970). *Filosofía de la historia*. Barcelona: Ediciones Zeus.
- Hegel, G.W.F. (2000). *Fenomenología del Espíritu*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Illouz, E. (2007). *Intimidades Congeladas. Las emociones del capitalismo*. Buenos Aires: Katz Discusiones.
- Kant, I. (1972). *La paz perpetua*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Lenin, V. L. (2017). *Entre dos revoluciones*. Madrid: Siglo XXI.

- Losurdo, D. (2015). *El pecado original del siglo XX*. Madrid: Disenso.
- Lukács, G. (1970). *El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona-México D.F.: Ediciones Grijalbo.
- Mao Tse Tung. (1977). *Ensayos Filosóficos*. Gijón: Ediciones Júcar.
- Marcuse, H. (1994). *El Hombre Unidimensional*. Barcelona: Ariel.
- Marx, K. (1974). *Miseria de la filosofía*. Gijón: Ediciones Júcar.
- Marx, K. (2002). *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Marx, K. (2008). *Escritos de Juventud sobre el Derecho. Textos 1837-1847*. Barcelona: Anthropos.
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La Ideología Alemana*. Madrid: Akal.
- Massumi, B. (2017). *Politics of Affect*. Chicago: Haymarket Books
- Merleau-Ponty, M. (1956). *Humanismo y Terror*. Buenos Aires: Ediciones Leviatán.
- Nick, H. (2010). *Badiou, Balibar, Ranicerè. Re-thinking Emancipation*. Londres: Continuum
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Rancière, J. (2006). *El odio a la democracia*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*. Buenos Aires: Manantial.
- Rancière, J. (2010). *El maestro ignorante: cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Barcelona: Laertes.
- Rancière, J. (2011). *El tiempo de la igualdad*. Barcelona: Herder.
- Rancière, J. (2011). *Momentos políticos*. Madrid: Clave Intelectual
- Rancière, J. (2014). *El método de la igualdad. Conversaciones con Laurent Jeanpierre y Dork Zabunyan*. Buenos Aires: Nueva Visión Editorial.
- Read, J. (2015). *The Politics of Transindividuality*. Boston: Brill.
- Richir, M. (2013). *La contingencia del déspota*. Madrid: Brumaria.
- Sieyès, E. (2008). *¿Qué es el tercer estado?*. Madrid: Alianza Editorial.
- Stavrakakis, Y. (2010). *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Therborn, G. (1987). *La ideología del poder y el poder de la ideología*. Madrid: Siglo XXI.
- Urbina, R. (2007). "¿La fenomenología del espíritu como Bildungsroman?", en *Eikasía, Revista de Filosofía*, núm. 15. Oviedo: Eikasía Ediciones. p. 106. <http://revistadefilosofia.com/15-04.pdf>
- Urbina, R. (2014). *Estromatología. Teoría de los niveles fenomenológicos*. Madrid: Brumaria.
- Žižek, S. (2010). *En defensa de la intolerancia*. Barcelona: Editorial Sol 90.