

Finalismo y dialéctica: acerca de la lectura althusseriana de Hegel

Finalism and Dialectics: Althusser on Hegel

Rodrigo Steimberg

Universidad Nacional de Quilmes.

Correo electrónico: tumberodo@hotmail.com

Resumen: *El presente trabajo se ocupa de los supuestos de la crítica althusseriana a la dialéctica hegeliana. De acuerdo a ella, al movimiento dialéctico lo preside una causa final que lo pone en marcha y que, entonces, se despliega a través de la decisión de un soberano que actúa en aras de realizarlo. Esta asociación entre sujeto y fin involucra la categoría de potencia, toda vez que el fin se alcanza mediante la agencia de un sujeto que, en su poder, es portador de la causalidad final que lo preside.*

El trabajo procura mostrar la centralidad de la potencialidad como condición del movimiento dialéctico. A la par, destaca que esta centralidad no involucra teleología alguna, en tanto su despliegue como posibilidad ni involucra una necesidad simple que la dirija, ni un sujeto que la trascienda y decida a partir de su voluntad qué curso darle a su agencia.

Palabras clave: Dialéctica, potencia, fin, sujeto, posibilidad.

Abstract: *The present paper deals with the assumptions of althusserian criticism of hegelian dialectic. According to it, the dialectical movement is presided by a final cause that sets it in motion and that unfolds itself through the decision of a sovereign subject who acts for the sake of realizing it. This association between subject and ends involves the category of potency, since the end is reached through the agency of a subject, whose power is the bearer of the final causality that directs it.*

The present work seeks to show the centrality of potentiality as a condition of the dialectical movement. At the same time, it emphasizes that this centrality does not involve any teleology, as long as its development as possibility does not involve a simple necessity that directs it, nor a subject that transcends it and decides externally what course its action will take.

Keywords: Dialectics, Potency, End, Subject, Possibility.

Althusser leyendo a Spinoza es indivisible de sus efectos, entre los cuales uno es el que convoca nuestra reflexión: reformular la dialéctica. Si existe un término esquivo en la producción de Althusser, ese es el de dialéctica. Tenemos, sin embargo, un índice: toda lectura opera en una coyuntura, y la coyuntura, las coyunturas de Althusser, nos conducen a asociar la dialéctica a un interregno, a un límite: Marx-Hegel.

Althusser es muy preciso al señalar por qué la dialéctica hegeliana supone un movimiento teleológico, porque bajo su “grotesca melodía pétrea” el fin ya está en el origen. Pues bien, nuestro primer objetivo será mostrar que esto supone la crítica a la potencia pensada por Aristóteles, esto es, supone conferirle al movimiento dialéctico una causa final que lo pone en marcha y que, entonces, se realiza a través de la actualización de sucesivas potencias. El fin existe en el origen: la causa final es la que, según Althusser, existe como origen, como potencia a ser desplegada hasta realizarse como fin. Así, nuestro primer objetivo será mostrar que a la luz de la filosofía de Aristóteles se explica la atribución althusseriana: la dialéctica es teleológica porque ella carga con una finalidad que la mueve. Luego, la negatividad es una forma de comprender el despliegue de sucesivas potencias que se dirigen a la consecución de una finalidad que existe desde el origen del movimiento. Por eso, desde nuestra perspectiva, que el fin esté en el origen constituye una síntesis de la crítica a la potencia como modo de ser involucrado en el movimiento.

Nuestro segundo objetivo será mostrar que Hegel no presenta ninguna finalidad para el movimiento dialéctico que opere desde su exterior, dirigiéndolo. Diremos que la dialéctica se apoya en la figura de la determinidad, que involucra, por el contrario, presentar a todo fin como una autodeterminación. Es decir, que toma a todo proceso de determinación como immanente, lo cual descarta la existencia de fines exteriores al movimiento dialéctico que lo conduzcan. En este mismo sentido, afirmaremos que rechazar el carácter teleológico de la dialéctica hegeliana supone introducir dos elementos adicionales: un replanteo de la

potencia como modo de ser, desplegada como posibilidad; y una reformulación de la figura del sujeto, presentado, no como sujeto soberano, que dispone de posibilidades que decide realizar o descargar, sino como forma de existencia de la posibilidad misma, como un modo de ser que tiene a la posibilidad como su causa inmanente.

El presente escrito consta de cinco apartados. En los primeros dos de ellos, exponemos las objeciones que levanta Althusser a la dialéctica hegeliana. Para eso, en particular en el segundo, nos proponemos mostrar en qué sentido su crítica se encuentra informada por aquella realizada por Spinoza a la tradición que hacía de Dios la causa trascendente, y no inmanente, del mundo. Una vez realizado esto, en nuestro tercer apartado procuramos exponer por qué consideramos que la dialéctica no es teleológica, introduciendo la figura de la determinación como la clave que fundamenta nuestra perspectiva. En el cuarto apartado, recuperamos la filosofía de Aristóteles, y en particular su formulación de la potencia y el acto como modos de ser que permiten pensar al movimiento. Incorporar la filosofía aristotélica como centro sobre el que gravita la dialéctica hegeliana, permite tomar a la negatividad como una forma de movimiento en el que toda determinación realiza las potencias que porta, negando aquella figura latente que, a su vez, la negaba. Esto permite presentar a la negación de la negación como un proceso en el que al actualizarse las potencias que toda determinación aloja en sí, se engendran otras.

Merced a esta lectura de la dialéctica a la luz de la filosofía de Aristóteles, emerge una dimensión de la potencia que acompañaremos en nuestros últimos dos apartados. La potencia, por ser tal, puede realizarse, como no. Lo cual introduce su carácter de potencia *posible* y, con él, uno de los argumentos que a nuestro modo de ver rechazan el carácter teleológico que Althusser le confiere a la dialéctica: si la potencia se despliega como posible, entonces no puede adjudicársele la realización de un fin al que necesariamente conduce. Dedicaremos nuestro cuarto apartado a la exposición de esta afirmación.

Por último, tematizaremos qué forma de presentar la figura del sujeto se sigue de esta perspectiva. Si, con Spinoza, Althusser toma al sujeto soberano como parte del dispositivo de la imaginación, y asegura que la dialéctica hegeliana repone la necesidad de este tipo de sujeto, en la última parte de nuestro trabajo avanzaremos sobre una perspectiva que rechaza hacer del sujeto un agente que decide entre múltiples posibles, guiado por una finalidad que opera en el interior de su conciencia –como designio–. Así, para finalizar nuestro escrito puntualizaremos algunas de las coordenadas que abre, a la hora de pensar la relación entre sujeto y potencia, la conceptualización de esta última como posibilidad.

Filosofía del sujeto

Althusser presenta su trabajo sobre la filosofía de Hegel como una intervención. Se trata, para él, de desdoblar y contraponer la producción de Hegel, para lo cual establece el campo preciso que reclama ser delimitado: su filosofía, abstraída de su carga subjetivista, soporta el concepto de proceso sin sujeto ni fines, concepto con el que es posible pensar el desarrollo histórico sin subordinarlo a un objetivo que tendería necesariamente a realizar. Con lo cual se precisa el norte de Althusser: destrabar dialéctica y sujeto, para hacer lugar a una dialéctica no teleológica (Balibar, 2006: 113).

Ahora bien, la intimidad entre dialéctica y sujeto dista de ser evidente. El propio Althusser señala en *Sobre la relación de Marx con Hegel*, presentación del año 1968:

El proceso de enajenación sin sujeto (o la dialéctica) es el único sujeto que reconoce Hegel. No hay sujeto en el proceso: *es el propio proceso quien es el sujeto, en tanto que no tiene sujeto*. Si queremos encontrar lo que, finalmente, tiene el lugar del “Sujeto” en Hegel, es en la naturaleza teleológica de este proceso, en la naturaleza teleológica de la dialéctica donde hace falta buscarlo: el Fin está ya en el Origen (Althusser, 1973: 117).

Althusser identifica como sujeto del proceso al proceso dialéctico autogobernado que, paradójicamente, no tiene sujeto. Por eso, Hegel abre la posibilidad de trazar una línea de demarcación en su filosofía que abstraiga al proceso sin sujeto de su condición de sujeto. De modo tal que se trata de reformular la dialéctica hegeliana, subjetiva y por tanto finalista, para dar forma a lo que Marx toma de ella, la categoría de proceso sin sujeto ni fines. Categoría que permite pensar el proceso histórico fuera de toda teleología (Macherey, 2006: 211).

A esta altura, cabe interrogarse: ¿por qué la negación de la negación resulta para Althusser necesariamente teleológica? Una formulación permite vislumbrar el sentido de esta afirmación: el fin ya estaba en el origen. Althusser afirma que en Hegel no hay origen (Althusser, 2002b: 13; 1973: 112 y ss.), no hay elemento simple que oficie como punto de partida, dado que todo Origen se encuentra habitado por su negación en el mismo momento en que es afirmado.

En la filosofía de Hegel, entonces, el comienzo es a la vez afirmado y negado. Afirmado como el lugar en el que las sucesivas determinaciones de lo absoluto tendrán lugar; negado porque la propia idea de comienzo señala que lo-que-comienza no puede irrumpir en y de la nada, porque esto supondría que en la nada había ya un ser, en virtud de lo cual no sería ya nada y, por tanto, lo-que-comienza existiría ya de algún modo en aquella nada de la que debía manar (Hegel, 2002 TI: 82-83). Estrictamente, entonces, en el análisis del comienzo realizado por Hegel, se ve que él consiste en la identidad en la diferencia del ser y de la nada (y por eso en Hegel no hay origen). Justamente porque lo que comienza está ya presente en aquello de lo que se separa para comenzar –la nada–, es que todo comienzo se antecede a sí mismo. Así, Hegel rechaza el origen pero al costo de no perderlo nunca, de que nunca sea abandonado puesto que, nuevamente, lo-que-comienza existía ya antes de comenzar.

Althusser extiende la consecuencia de este planteo: en el origen ya estaba actuando el fin que iba a ser creado en este proceso. Para Althusser, la dialéctica, al pulso de la negación de la negación, es un movimiento que se pone a sí mismo, que actúa

para darse su propio desarrollo y, por lo tanto, supone una forma de finalismo. En tanto la negación de una determinación resulte de su propia afirmación, para Althusser se apela a una causa final que dirige este proceso, toda vez que es esta forma que existe en ciernes¹ la que motoriza el proceso para darse su propia existencia. De este modo, la negación de la negación es presentada una forma de causa final, ya que su operatoria implica la restitución de una determinación que ya existía antes de realizarse (Macherey, 2006: 77-78). En otros términos, la negación de la negación es para Althusser finalista porque ella hace operar a una forma de algún modo existente como el agente de su propia realización.² De lo cual resulta que el fin del proceso, que ya es, gobierna el desenvolvimiento histórico –recordemos que para Althusser se trata de pensar la organización del trabajo social– para llegar a ser. El problema con la dialéctica hegeliana resulta entonces de postular la existencia de un ser que ya es, y que por serlo gobierna su propia génesis: el ser, a nuestro modo de ver, de la potencia. Althusser, así, asocia potencia con causa final, ya que identifica a la potencia como el agente de su propio desenvolvimiento. Escribe Althusser:

Hegel dio a esta exigencia latente en el concepto de génesis su forma declarada y abierta, su forma conceptual: el final es el inicio, lo que quiere decir que el inicio (*origen* en sentido estricto, *nacimiento* de un individuo identificado) contiene ya, si no totalmente formado (en sí y para sí) por lo menos en germen, en sí, el término del proceso de desarrollo [...] la estructura de toda génesis es necesariamente teleológica: si el fin ya está presente, en sí, en germen, virtualmente, etc., desde el inicio-origen, implica que todo el proceso está *regido por su final*, tiende hacia su fin (pensamiento profundamente aristotélico) [...] Todo pensamiento genético está literalmente obsesionado por la búsqueda del “nacimiento”, con toda la ambigüedad que supone esta palabra, que indica entre otras tentaciones ideológicas la idea (muy a menudo implícita y desconocida) de que aquello cuyo nacimiento debe ser observado *ya lleva su nombre*, posee ya su identidad, ya es identificable, y por ende, en cierta medida, ¡para poder nacer existe ya de alguna manera *antes de su propio nacimiento!* (Althusser, 1996: 75).

¹ Intentaremos mostrar que Althusser está objetando una modalidad de ser que tematiza Aristóteles: la potencia.

² Respecto del punto en cuestión, vale recuperar las palabras del propio Althusser, quien afirma que la *Aufhebung* hegeliana, la negación de la negación, implica que: “Toda contradicción, motor de su desarrollo, contiene en sí misma el principio de su superación, de su negación y de la reconciliación entre sus términos contrarios” (2002a: 14).

Spinoza permite realizar una demarcación en el pensamiento de Hegel porque señala la trabazón entre la figura del sujeto y la de los fines y plantea un proceso, el de la sustancia, carente de sujeto. Otro modo de decir que el proyecto althusseriano propone a Spinoza como un modo de empujar a Hegel, para arrancar en su filosofía aquello que él quiere reprimir al imponer a la historia una finalidad necesaria. Se trata, entonces, de pensar un proceso sin sujeto ni fines, es decir, una forma de causalidad inmanente no finalista. Recuperemos qué rescata Althusser de Spinoza.

Un imperio dentro de otro imperio: subjetividad y finalismo en Spinoza

De la mano de Spinoza, Althusser indica que toda vez que haya un sujeto en la dialéctica, este implica la existencia de una forma de teleología (Althusser, 1975: 52). De modo tal que solo al elucidar qué entiende Spinoza, y Althusser de su mano, como propio de la ilusión de subjetividad, es que puede medirse qué forma de causalidad consigue sustraerse a la postulación de un fin que rige su movimiento.

En el Apéndice al Libro I de la *Ética*, Spinoza afirma que los seres humanos son conscientes de sus apetitos y de sus voliciones, pero no de aquello que las determina. Resultado de esto es que ellos, los seres humanos, se consideran libres, puesto que no conocen las determinaciones de su voluntad. Al mismo tiempo, por desconocer qué los determina a tener apetito por algo, se les presenta este apetito como el producto de su propia decisión, o, en todo caso, como el resultado de la acción voluntaria de Dios. De esta manera, según Spinoza, se considera efecto lo que es en realidad causa, y viceversa (Spinoza, 2005: 51-52).
Dice:

Y puesto que saben que esos medios han sido encontrados pero no organizados por ellos, han tenido así un motivo para creer que hay algún otro que ha organizado dichos medios con vistas a que ellos los usen. Pues una vez que han considerado las cosas como medios, no han podido creer que se hayan hecho a sí mismas, sino que han tenido que concluir, basándose en el hecho de que ellos mismos suelen servirse de medios, que hay algún o algunos rectores de la naturaleza, provistos de libertad humana, que les han proporcionado todo y han hecho todas las cosas para que ellos las usen (Spinoza, 2005: 50).

Spinoza indica, para Althusser, la unidad necesaria entre subjetividad y finalismo: allí donde haya sujeto, este se mirará a sí mismo como la causa final de sus determinaciones (Althusser, 2007: 135). Y esta unidad no coloca necesariamente al ser humano como sujeto, sino que soporta también la operación de colocar a Dios en este sitio, como aquel que organiza intencionalmente el devenir de lo real. En este sentido, Spinoza discute en varios pasajes de su obra en qué convierten a Dios quienes afirman que él crea el mundo de acuerdo a una determinada finalidad. Su principal objeción es que esta perspectiva le adjudica a Dios una *decisión*. Dice:

Además, esta doctrina priva de perfección a Dios: pues, si Dios actúa con vistas a un fin, es que –necesariamente– apetece algo de lo que carece [...] así se ven forzados a confesar que Dios carecía de aquellas cosas para cuya consecución quiso disponer los medios (Spinoza, 2005: 52).

Marilena Chauí, quien comenta estos pasajes de la *Ética* exhaustivamente (Chauí, 2008), afirma que para la tradición a la que aquí Spinoza apunta Dios actuaba siguiendo un fin que él mismo se daba, puesto que era eminentemente libre por poder elegir qué rumbo le daría a su creación entre múltiples posibles. De hecho, su libertad consistía en *poder* determinar *una* finalidad para su actividad, entre todas aquellas que *potencialmente* cabían en él.

Dios, desde esta perspectiva, es libre porque trasciende al mundo, porque su acontecer se encuentra encerrado, antes de efectivizarse, en la interioridad de su designio. En otras palabras, por haber elegido desencadenar el acontecer del

mundo. Así, aquellos que depositan la libertad de Dios en su capacidad para elegir los fines de su acción según su voluntad, repiten lo que aquí Althusser identifica como aparato de inversión de causas en fines, es decir, se encuentran inmersos en el mundo de la imaginación.

A esta tradición, Spinoza le contrapone que Dios es causa libre justamente por no encerrar más posibilidades que las que realmente efectúa, por carecer de intención que luego vendría a realizar. Es decir, por no actuar por o para algo. Dios es causa libre porque su naturaleza es actuar, no por descargar esta actividad en función de una finalidad que la antecede (Gainza, 2011: 34). Esto se opone a que encierre fracturas, a que como causa se aleje o separe de sus efectos. Chauí indica que esta distancia, la de la causa como eminente respecto de sus efectos, se abriría si pensáramos que entre la potencia de Dios y su esencia, entre su naturaleza y su despliegue, se interpone su voluntad o algún fin que él debe perseguir (Chauí, 2008: 20-21). Por el contrario, para Spinoza Dios actúa como causa libre, siguiendo su propia naturaleza y solo su propia naturaleza; no hay en Dios potencias no realizadas, Dios no entiende más de lo que crea ni crea descartando o seleccionando entre aquello que él mismo engendra, pues en ese caso habría en Dios posibilidades no actualizadas. En el Escolio de la Proposición 17 de la Primera Parte de la *Ética*, dice Spinoza:

La omnipotencia de Dios ha estado en acto desde siempre, y permanecerá para siempre en la misma actualidad. Y de esta manera, a mi juicio por lo menos, la omnipotencia de Dios se enuncia mucho más perfectamente. Para decirlo abiertamente: son, muy al contrario, mis adversarios quienes parecen negar la omnipotencia de Dios. En efecto: se ven obligados a confesar que Dios entiende infinitas cosas creables, las cuales, sin embargo, no podrá crear nunca. Pues de otra manera, a saber, si crease todas las cosas que entiende, agotaría, según ellos, su omnipotencia, y se volvería imperfecto. Así pues, para poder afirmar que Dios es perfecto, se ven reducidos a tener que afirmar, a la vez, que no puede hacer todo aquello a que se extiende su potencia, y no veo qué mayor absurdo puede imaginarse, ni cosa que repugne más a la omnipotencia de Dios (Spinoza, 2005: 32-33).

Como vimos, para Spinoza Dios no puede crear ni más ni menos de lo que crea, ni crear de un modo distinto al que lo hace, puesto que, de hacerlo, nuevamente, contendría una forma de negación, aquella existente entre lo que su potencia permite y lo que de esta potencia se produce efectivamente. De ser ese el caso, Dios no sería plenamente inmanente a sus efectos, puesto que su voluntad, órgano dedicado a decidir entre posibles, se antepondría al acto de crear. Esto, indica Spinoza, supondría quitarle a alguna de sus potencias la facultad de existir. De este modo, aquellos que defienden la omnipotencia de Dios adjudicándole la capacidad para producir más de lo que crea, o crear de otro modo, acaban transformándolo en un soberano que, por separarse de aquello que causa, pierde su estatuto de causa absolutamente necesaria, ya que se acepta que una parte suya, los posibles que engendra, se ven rechazados por otra de las facultades divinas, su voluntad (Smith, 2012: 35). Así, Dios presentaría una división en su interior entre las potencias a las que le da lugar –siendo estas potencias condición de su libertad, ya que deben existir para que Dios ejerza la facultad que lo hace incondicionado, la elección– y los fines que se propone, que son los que acaban dictaminando cuáles de estas potencias devendrán actuales.

Esta veta de la producción de Spinoza ilumina qué recupera Althusser de él. Spinoza asocia la ilusión de subjetividad con el finalismo. Pero, a la vez, su crítica a quienes toman a Dios como un soberano incorpora el elemento que, a nuestro modo de ver, explica la asociación que realiza Althusser entre dialéctica hegeliana y teleología. Esto es, la cuestión de lo posible.³ Al respecto, vale una cita de Daniel Smith, que aborda el pensamiento de Deleuze:

³ Escribe Agamben: “Estas preguntas nos introducen inmediatamente en el problema de lo que Aristóteles llama *dýnamis*, potencia (un término que, es bueno recordar, significa tanto potencia como posibilidad, y ambos significados no deberían estar nunca separados, como desgraciadamente sucede a menudo en las traducciones modernas” (Agamben, 2007: 354).

Deleuze es fuertemente crítico, en este contexto, del concepto de posibilidad, en la medida en que no permite pensar lo nuevo, ni habilita a entender el mecanismo de diferenciación. La razón es que tendemos a pensar a lo posible como de algún modo “preexistiendo” a lo real, como la colección de infinitos mundos posibles que existen en el entendimiento de Dios antes del acto de la creación (Leibniz) [...] Por otro lado, dado que no todo posible es realizado, el proceso de realización supone una limitación o exclusión por la cual ciertas posibilidades son desbaratadas, mientras que otras “pasan” a lo real. En pocas palabras, con el concepto de posibilidad, todo ya está dado, todo ya ha sido concebido, solo que en el entendimiento de Dios (Smith, 2012: 252).⁴

El punto que señala Smith sobre Deleuze, y que hace exactamente a la lectura deleuziana de Spinoza, es que la posibilidad supone algo que, de algún modo, ya existe. Su realización encierra entonces dos determinaciones: en primer lugar, qué posibilidad se realizará y cuál no, reclama alguna instancia de discriminación o decisión. Es decir, para afirmar que una cierta posibilidad se realizará en detrimento de otras, es menester apelar a alguna forma de intención o de voluntad. Spinoza rechaza transformar a Dios en esta instancia, puesto que sería repetir la ilusión de subjetividad. Con arreglo a este rechazo es que afirma que “Dios nunca puede ni nunca ha podido decretar otra cosa; o sea, que Dios no ha existido antes de sus decretos, ni puede existir sin ellos” (Spinoza, 2005: 44). Así es que el Dios spinoziano carece de toda posibilidad y, por eso, de toda intención, voluntad o decisión, atributos propios de un sujeto. Puesto en otros términos, el Dios spinoziano no es un sujeto porque no produce efectos en función de realizar unas posibilidades en detrimento de otras.⁵

⁴ Traducción propia. Original: “But Deleuze is strongly critical of the concept of possibility in this context, since it is unable to think the new; nor does it allow us to understand the mechanism of differentiation. The reason is that we tend to think of the possible as somehow “pre-existing” the real, like the infinite set of possible worlds that exist in God’s understanding before the act of creation (Leibniz) [...] On the other hand, since not every possible is realized, the process of realization involves a limitation or exclusion by which some possibilities are thwarted, while others “pass” into the real. With the concept of possibility, in short, everything is already given; everything has already been conceived, if only in the mind of God”.

⁵ En una referencia que más adelante recuperaremos, Macherey es explícito al señalar que, por esta razón, Spinoza se separa, también, de Hegel, quien en su refutación de Descartes, mantiene viva una faceta del sujeto que aquí tematizaremos: “Hegel [...] al retirarle al sujeto la finitud de su unicidad, refuerza incluso esa orientación interna, esa proyección de sí hacia ciertos fines que caracteriza, para

La segunda cuestión vinculada con el estatuto de la posibilidad hace directamente a las palabras de Althusser más arriba recuperadas. Según Smith, Deleuze rechaza la existencia de posibilidades puesto que estas suponen que el desenvolvimiento de las formas reales consiste en la realización de algo que de algún modo ya existe. En línea con el argumento de Deleuze, Althusser critica a la dialéctica hegeliana por transformar la contradicción en causa final. Y la negación de la negación goza del estatuto de causa final porque implica que el desarrollo de una determinación consiste en afirmar una forma que ya se encontraba presente antes de realizarse, que estaba presente en germen antes de darse nacimiento a sí misma. Esto es, creemos nosotros, que existía como potencia. Afirmamos entonces que Althusser concibe a la negación de la negación como causa final porque rechaza la determinación de la potencia como un modo de ser real. En este sentido, como lo posible reclama alguna forma de discriminación entre su realización y su conservación en estado de latencia, Althusser asume que lo posible o potencial va de la mano de la figura del sujeto, que es el portador de la voluntad encargada de realizarlo o no. Así, Althusser encuentra en la ontología spinoziana una propuesta que señala el vínculo entre teleología y sujeto. A nuestro modo de ver, esta intimidad es puesta al descubierto por Spinoza introduciendo el rechazo a la posibilidad o, al revés, sosteniendo que la causalidad inmanente es puramente afirmativa, que no hay en la sustancia posibilidades no realizadas o que su modo de ser no contempla la determinación de lo posible.

Dialéctica y determinación inmanente

A lo largo de este acápite, intentaremos encadenar un conjunto de figuras que nos presentan *otro Hegel*. El objetivo de dicho encadenamiento será desligar la determinación de la posibilidad de la del sujeto como propietario de sí mismo.

todo pensamiento idealista, un movimiento racional, es decir, intencional" (2006: 258).

Para eso, ofreceremos, antes, una perspectiva sobre la dialéctica hegeliana que rechaza adjudicarle un carácter teleológico.

Carlos Pérez Soto ofrece una distinción iluminadora entre teleología y finalidad, que se apoya a su vez en la que existe entre determinación (*bestimmung*) y determinidad (*bestimmtheit*) en el contexto de la filosofía hegeliana.⁶ Esta última presenta el modo en el que Hegel conceptualiza el devenir, como movimiento en el cual toda determinación actúa sobre sí misma no a través de otro, sino de sí misma como otra (Pérez Soto, 2008: 101). Escribe:

En este caso la partícula “dad” (de-terminidad) indica que la determinación no se ejerce sobre algo sino en ese algo y por sí mismo. Determinidad es la cualidad de estar determinado en sí, desde sí. Es la determinación puramente interna que permite a su vez determinar a otra cosa, ejercer determinaciones [...] A la inversa, para un pensar que opera en términos de totalidad, en el que, para decirlo de alguna manera, "todo está pegado", el acto de poner un borde, un término, una figura, que es la determinación, solo puede ser doble: hace a un particular ser ese particular y hace a la vez a todo el resto no serlo (Pérez Soto, 2008: 121-2).

Para Hegel, ser es moverse. Ese moverse, luego, lleva a las cosas a su ser. Si el fundamento es un moverse, el movimiento que hace a la cosa ser lo que es, es un llevar a la cosa a su sí mismo, a su identidad. Luego, es ir hacia el fundamento. La contradicción es el movimiento que preside este ir hacia el fundamento, hacia el ser de la cosa. La expresión *zu Grund geht/zugrunde gehen*, “ir al fundamento”, cobra sentido entonces a partir de la determinidad (Hegel, 1999: 218-219). Toda determinación se disuelve o disipa (*sich auflösen*) cuando alcanza su fin (Hegel, 1999: 278). Es decir, se acaba. Pero este acabamiento o término es también su

⁶ Distinción que, vale recordar, es propia de Hegel. Ferrarin lo señala: “Hegel recalls how Kant deserves the credit for distinguishing internal and external finality and for opening up ‘the concept of life, the Idea’; thereby the notion of teleology distances itself from the postulate of an extramundane intellect and is closer to ‘the true investigation of nature, which aims at cognizing the properties of nature not as extraneous, but as *immanent determinatenesses*’” (2001: 142). Hegel describe abiertamente la diferencia entre teleología exterior y determinación inmanente, careciendo esta de instancia exterior que la gobierne (Hegel, 1999: 278).

fundamento, puesto que el acto más propio es el de darse un fin (Pérez Soto, 2005: 74, 83-84; Agamben, 2007: 218 y ss.).

La determinidad alude a darse forma, a darse un término, un fin; a determinarse. La determinidad apunta entonces a que la actividad de trazarse fines no viene dada desde fuera, sino que constituye el modo de ser, para Hegel, de todo lo real (Pérez Soto, 2005: 80). O, en otras palabras, que para Hegel lo real es inseparable de su propia actividad de acabarse. No existe, entonces, cosa como un ser que primero se afirma como tal y luego se termina. Lo que es, es un ser-puesto, un ser que se abisma, que perece, y en este movimiento llega a ser (Hegel, 1999: 283).

Para Hegel, el devenir no acontece a lo que es. Lo que es, es el devenir, que, resultado de su propio movimiento, se determina. Cuando una forma se da un término y deviene otra, se alcanza a sí misma, se hace otra de sí por su propia fluidez, y así es. La diferencia entre esta forma y otra está en su interior mismo, puesto que ella al alcanzar su límite y transformarse en otra, llega a ser (Pérez Soto, 2005: 78). A partir de esta condición, todo lo que es, deviene otro de sí mismo para afirmarse. Nuevamente, como Hegel pone a este movimiento en la base de su ontología, resulta que la tensión que hace a toda determinación trascenderse es constitutiva de ella misma. Afirma Pérez Soto:

Necesariamente, en el pasado, ahora y en el futuro, tenderemos a ir más allá de lo que somos, no porque poseamos en nosotros esa tensión sino porque *somos* esa tensión misma. Operaremos en el permanente intento de hacer efectiva la libertad, no porque tengamos en nosotros ese intentar, como si pudiéramos no tenerlo, sino porque *somos* esa actividad de intentar misma (Pérez Soto, 2005: 104).

Por lo tanto, según Pérez Soto, en una distinción que aquí recogemos, la historia humana, para Hegel, no es teleológica, porque en ella se trata de los fines que la propia humanidad se traza. Es decir, como la historia humana para Hegel se determina a sí misma, la tensión que la pone en marcha y la hace llegar a ser le es

inmanente. Para hablar de teleología, en cambio, debemos asumir que el fin que ella debe alcanzar es exterior al proceso mismo en el que consiste, y eso es lo que Hegel rechaza (Hegel, 1999: 278 y ss.). En el contexto de su filosofía, la humanidad se pone a sí misma como lo que es, se trasciende a sí en un movimiento absolutamente inmanente. Razón por la cual, producto de la dialéctica que la gobierna, ella se supera a sí misma autodeterminándose en un movimiento en el que abole toda finalidad que no esté puesta por ella (Hegel, 1999: 160; Pérez Soto, 2005: 97). Para Pérez Soto, entonces, la dialéctica hegeliana no es teleológica, porque hablar de teleología supone establecer una causa final, que actúa desde fuera del proceso y lo determina. En cambio, la historia gobernada por la dialéctica es una en la que la humanidad se determina a sí misma.

Ahora bien, afirmar que la dialéctica hegeliana no es teleológica porque no hay nada que en ella aluda a un exterior a la propia negatividad, deja pendiente un aspecto de la objeción althusseriana. Puesto que, incluso aceptándose la autodeterminación del proceso comandado por la negatividad, resta establecer si hay alguna instancia o figura que lo gobierne o se encargue de realizar los fines que el movimiento realiza. Expliquémonos.

Althusser objeta que haya alguna forma de trascendencia al interior de la negatividad, que sea la que seleccione o decida entre fines a ser alcanzados. Nuevamente, entonces, si dentro de la plena negatividad, inmanente a sí misma, resulta que hay potencias a ser actualizadas, y cuáles de ellas se realizarán son el producto de una instancia decisoria o soberana, se repone para Althusser la figura de la trascendencia y con ella la del *sujeto* y la *de los fines*. La recuperación de Spinoza ocurría justamente porque en su ontología, según Althusser, no había espacio para esta instancia decisoria y, al suprimirla, se clausuraba toda causa final, en tanto dejaba de apelarse a un plan o proyecto que dirigiera la actividad de la sustancia. Pues bien, para atender esta objeción de Althusser es menester avanzar sobre el estatuto de la potencia en el contexto de la dialéctica hegeliana, para mostrar que ella no es correlativa de la existencia de una instancia exterior

al propio proceso. En otras palabras, puesto que Althusser hilvanaba causa final, sujeto y potencia, nos proponemos plantear un modo de tomar a esta última que no implique acompañarla de una instancia exterior a la propia negatividad, para reforzar un enfoque que no tome a la dialéctica hegeliana como una forma de causalidad final.

Potencia y posibilidad

Althusser señala que la idea de génesis hunde sus raíces en la filosofía de Aristóteles, particularmente, en su vínculo con la de causa final. Esto hace, según él, que la actualización de una determinada potencia esté puesta al servicio de realizar unos fines que gobiernan el desarrollo del proceso de forma exterior. Así, se reúnen causa final, teleología y potencia, y es a este maridaje que apunta Althusser en su crítica. La dialéctica sería, entonces, una forma de presentar este vínculo. Dice Ferrarin:

En el movimiento, *energeia* es la actualidad del fin a alcanzar y no debe ser confundida con el proceso de llegar a él, que es solo instrumental. En ese caso, la actualización difiere de la actualidad, y la *energeia* refiere claramente a la última, no a una actividad. Como en la famosa frase de Marx: ‘la producción se extingue en el producto’, aquí la potencialidad desaparece una vez que se alcanza su fin: es *energeia atelês* o una actualidad incompleta, ya que es dirigida desde su exterior [...] Aquí la actualidad reemplaza a la potencialidad y la trae a la existencia. La potencialidad es definida en función al estado hacia el cual se dirige (Ferrarin, 2001: 22).⁷

⁷ Traducción propia. Original: “[i]n movement, *energeia* is the actuality of the end to be achieved and must not be confused with the process of getting there, which is only instrumental; in this case actualization differs from actuality, and *energeia* clearly indicates the latter, not an activity. As in Marx’s famous phrase “production is extinguished in the product,” here potentiality disappears once it has reached its end. Movement “is and is not *energeia*” (K9, 1066a 25–6; compare Phys. III 1); it is *energeia atelês* or incomplete actuality, for it is directed outside itself. [...]. Here actuality supersedes a potentiality and brings it to being; the potentiality is defined with reference to the state to which it is directed”.

Desde nuestra perspectiva, la crítica althusseriana tiene como destino la idea de potencia presentada de este modo, idea subsidiaria de la del fin como primer motor. Que el fin esté en el origen, fórmula con la que Althusser sintetiza la teleología que marca a la dialéctica, supone que la potencia que un determinado acto viene a realizar es un sucedáneo del fin que gobierna al proceso. El origen de todo acto es, así, el fin que lo mueve exteriormente, que existe a través de las potencias que dirige. Nuestro punto consiste en señalar que habita a la filosofía de Hegel la determinación de la potencia –como posibilidad, punto que desarrollaremos– y que esto no encierra postular teleología alguna, toda vez que la negatividad no habilita la existencia de fines exteriores a su movimiento. Para mostrar el punto, cabe insistir sobre la relación entre Hegel y Aristóteles (relación indicada por el propio Althusser). En esta línea, dice Ferrarin:

Hegel no puede concebir a aquello que a la vez se mueve y no se mueve sino como a la actividad de lo absoluto [...] Por eso para Hegel las dificultades del Dios aristótelico deben ser resueltas en el marco de su planteo sobre lo Absoluto. La extraordinaria definición de Dios como pensamiento que se piensa a sí mismo no puede ser estropeada tratándola como si opusiese una pura actualidad a la potencialidad. Para Hegel, esto implicaría la subrepticia e indeseada consecuencia de convertirlo en un ser aislado e inerte, y por lo tanto una potencia separada de y anterior a su realización. Dios es idéntico al ser, es la sustancia “que produce el contenido, sus determinaciones, por sí mismo”. Si la sustancia absoluta es la identidad del sujeto y el objeto, las determinaciones opuestas deben ser entendidas como relacionadas. Lo absoluto es precisamente la superación de su unilateralidad. Puede reposar solo en la medida en que es actividad y puede ser inmóvil en la medida en que supera en sí toda oposición (Ferrarin, 2001: 119).⁸

⁸ Traducción propia. Original: “Something that is at the same time unmoved and moving cannot be conceived by Hegel otherwise than the activity of realizing itself [...] Thus for Hegel the difficulties of the Aristotelian God must be solved within the framework of the Hegelian Absolute. The extraordinary definition of God as thought thinking itself cannot be marred by understanding it as a pure actuality opposed to potentiality; for Hegel this would entail the surreptitious and unwanted consequence of its being an isolated and inert being, and thus a potency separate from and prior to realization. God is identical with being, it is the substance “which produces the content, its determinations, by itself”. If the absolute substance is the identity of subject and object, opposite determinations must be understood as correlative. The absolute is precisely the sublation of their one-sidedness. It can be rest only insofar as it is activity, and it can be unmoved only insofar as it sublates oppositions in itself”.

En la estela de la filosofía de Spinoza, Hegel señala que Dios no puede consistir en una potencia anterior a su realización y exterior a ella, porque eso lo convertiría en un ser inerte, incapaz de existir de forma inmanente a su desenvolvimiento. Por el contrario, lo absoluto consiste para Hegel en el proceso de superarse a sí mismo, de moverse a sí mismo. Decimos nosotros, de determinarse. Su movimiento, entonces, es comprensible a la luz de los modos de ser descritos por Aristóteles: potencia y acto, involucrados en un su mutuo traspasarse. Hegel interpreta la *energeia* aristotélica como autodeterminación (ya sea que la llame *Tätigkeit*, *Wirklichkeit*, *Aktivität* o *Entwicklung*) y la refiere como el proceso de actualización irrefrenable e incesante de determinaciones propias de todo lo real (Hegel, 1999: 239 y ss.; 243; 2005: 296).

Lo real tiene para Hegel, como dijimos, su propia necesidad de existir en su interior, como ser potencial, que lo produce de forma inmanente. En tanto la determinación es una autodeterminación, la actualización de una potencia es un proceso inmanente, es la realización del propio fin, que existía en potencia. Es, también, la negación de esta potencia como potencia. Cuando la forma concreta real realiza la potencia que porta, alcanza su término, se afirma como lo que es (Iñigo Carrera, 2004: 227 y ss.). Sin embargo, en este mismo acto, se aniquila como tal, puesto que deviene otra, incluso para reproducirse. Así, toda forma concreta, al negar su potencia, se afirma como tal (Agamben, 2007: 364-366; Iñigo Carrera, 2004: 230).

Ahora bien, la potencia en cuestión que el ser determinado realizó, decíamos, era su propia existencia como ser en potencia. La potencia es, así, un modo de ser inmanente a la forma actual, que lo niega. Si al actualizar una potencia, lo real no deviene otro, es porque la potencia existe realmente en estado de latencia en lo real. Por lo tanto, potencia y actualidad son modos de ser cuyo traspaso ocurre porque existen a la vez en toda forma real. Al respecto, escribe Virno: “El instante que estoy viviendo parece un campo de fuerzas en

tensión, puesto que comprende en sí tanto un polo posterior (el acto) como un polo anterior (la potencia): es compacto y al mismo tiempo, lacerado” (2003: 124). Esta laceración que recupera Virno, y a la que Hegel se atiene, es estrictamente aristotélica.

Aristóteles especifica que la potencia es aquel principio del movimiento que, o bien está en otra cosa, o está en la misma cosa pero como otra (Aristóteles, 2004: 277). Hegel toma esta otredad como una negación: la potencia existe en la determinación presente como aquello que la niega y que, sin embargo, está en ella. De aquí que al realizar una potencia, se niega la negación.⁹

Una vez que se toma a la potencia en su dimensión aristotélica, esta pasa a situarse como modo de ser real y, a la vez, inactual –cosa que distintos intérpretes subrayan (Agamben, 2007: 363; Pacheco, 2010: 42)–. Hegel toma a este modo de ser para analizar el movimiento, lo cual hace del ser actual la negación de una potencia, por ser su realización, así como a la potencia que le corresponde, su negación. La negatividad es entonces el movimiento de negar la propia negación que representa la potencia, para afirmarla. Por eso escribe Ferrarin:

Para Aristóteles, toda *energeia*, todo logos y toda definición, es *logos tinos*, *logos tês ousias* (definición de algo, de una sustancia). Se entiende a partir de aquello de lo que se predica. Si Hegel interpreta correctamente la correlación de la potencia y el acto y al en sí como aquello que todavía no es actual, sin embargo no ve que para Aristóteles la potencia es siempre potencia de actuar o padecer un cambio en particular. Puesto de otro modo, lo que para Aristóteles es un estado de la sustancia individual se convierte para Hegel en un principio relativo a la sustancia spinozista: la totalidad del ser como *causa sui* (2001: 380).¹⁰

⁹ Por eso dice Ferrarin: “When Hegel talks about Aristotelian rest or *stasis*, he translates it as ‘the possibility of being moved’. Thus he does not see that rest is superior to imperfect motion for Aristotle, because he privileges inner excitation or negativity (which for Aristotle would be potentiality) over rest.” (2001: 228).

¹⁰ Traducción propia. Original: “[f]or Aristotle, each *energeia*, each logos and definition, is *logos tinos*, *logos tês ousias* (definition of something, of a substance). It is understood by that of which it is predicated. If Hegel rightly interprets the correlativity of potentiality and actuality, and the in-itself as that which is not yet actual, he nevertheless does not see that potency for Aristotle is always the

Ferrarin subraya que Hegel toma a todo lo que es como una autodeterminación, lo cual reclama tratarlo como una permanente actualización de potencias. A partir de su lectura de Aristóteles, entonces, esta actualización es categorizada como negatividad, como una incesante negación de potencias que constituyen, a su vez, negaciones de lo actual. Por lo tanto, esta tensión que recorre a lo real para Hegel, esta determinación, que impulsa a toda forma a darse un término, es pensable a la luz de dos de los modos de ser planteados por Aristóteles: potencialidad y actualidad.

Ahora bien, la lectura de la dialéctica hegeliana a la luz de los modos de ser que permiten comprender el movimiento en la filosofía de Aristóteles se propone desmontar la equiparación entre potencia y causa final que habita el planteo de Althusser, para quien la teleología propia de la dialéctica se resume en la fórmula *el Fin ya estaba en el Origen*. Este fin carga con dos atributos, y son ellos los que hacen de su presencia la marca de la teleología: a) el fin ya existe desde el inicio del movimiento dialéctico; y b) este fin es el motor del movimiento mismo, quien gobierna e impulsa el despliegue incesante de la negatividad. Así, por más que se acepte que Hegel no admite una finalidad exterior al movimiento dialéctico, cabe aún pensar que la potencia detenta los atributos de causa inmanente pero final, en el sentido de presidir el despliegue de toda determinación como algo que la antecede desde su interior. Razón por la cual, afirmar que la dialéctica hegeliana no es teleológica, supone mostrar en ella que la potencia no solo no es exterior al movimiento, sino que no opera como causa final. Para esto, es menester acompañar el despliegue de la potencia como posibilidad.

potency to act or undergo a change in a particular subject. Differently stated, what for Aristotle is a state of individual substance becomes for Hegel a principle relative to a Spinozistic substance: the totality of being as a causa sui" (2001: 380).

Potencia, posibilidad y sujeto

En *La potencia del pensamiento*, Agamben escribe:

En efecto, cada potencia de ser o de hacer algo es siempre, para Aristóteles, también potencia de no ser y de no hacer (*dýnamis mē eînai*, *dýnamis mē enérgein*), sin la cual la potencia traspasaría siempre el acto y se confundiría con él (según la tesis de los megáricos que Aristóteles refuta explícitamente en el libro *Theta* de la *Metafísica*). Esta *potencia de no* es la verdadera articulación de la doctrina aristotélica de la potencia, que hace de toda potencia por sí misma una impotencia (*pâsa dýnamis adynamía*, *Metaf.*, 1046 a 32): así como el geómetra es tal porque puede no ejercitar la geometría y el citarista es tal porque puede no tocar la cítara (2007: 458).

Para distinguir potencia de actualidad, o la potencia realizada de la potencia como forma latente, es menester asumir que la potencia existe como tal incluso cuando no se encuentra realizada. En otros términos, puede hablarse de potencia justamente porque su existencia no se agota en la actualidad de la que, sin embargo, es potencia. Por eso la potencia no se confunde con el acto y permanece como tal. De ahí esta condición de potencia-de-no que recupera Agamben: toda potencia es potencia de no, es impotencia. Resume: “[h]ay una forma, una presencia de lo que no está en acto, y esta presencia privativa es la potencia”. (2007: 355).

La potencia no es simplemente potencia de pasar al acto, sino también de no pasar a él. Como potencia, puede realizarse en una forma actual, o puede no hacerlo, puede conservarse como potencia. Es decir, así como ella es otra de la actualidad de la cual es potencia, es otra de sí misma como potencia de *este* acto, es potencia de no ser este acto en potencia: potencia de contrarios. La potencia es así potencia posible: potencia de devenir esta forma concreta o de devenir otra – y sin embargo es un modo de ser real y actual–. Su actualidad, otra vez, no es simplemente ser una potencia para actualizarse bajo una forma concreta específica, sino que su propia condición de potencia implica que pueda no-ser.

Aristóteles, en el Libro IX de *Metafísica*, se detiene en este aspecto de la potencia. El estagirita afirma que puede ocurrir que aquello que tiene la potencia para devenir un acto determinado, por su mismo carácter potencial, no lo haga. Dice Aristóteles:

De modo que puede ocurrir que lo que es posible que sea no sea y lo que no es posible que sea sea, y otro tanto ocurrirá con las otras categorías: una cosa que tiene la posibilidad de caminar puede no caminar y otra que no tiene la posibilidad de caminar, puede caminar. Una cosa es posible cuando el hecho de pasar a la actividad de la que se dice tener potencia no implica imposibilidad (III, 1047a, 22-25).

La potencia es, entonces, potencia para los contrarios. Esta dimensión de la potencia aristotélica permite, a la luz de su lectura hegeliana, mostrar que aquello capaz de determinarse, por ser portador de posibilidades, no encierra en sí su finalidad como algo ya dado de antemano. Es decir, del hecho de que el movimiento dialéctico suponga la determinidad de toda forma no se sigue que la realización de una potencia esté gobernada por una finalidad interior que la antecede, porque esto supondría transformar a la posibilidad en necesidad simple,¹¹ Pues bien, en tanto la determinidad implica que una forma encierra la potencia para ser otra, y esa potencia existe como posibilidad, la dialéctica hegeliana no puede ser tachada de finalista en el sentido de postular un devenir ineluctable. O, en otras palabras, no puede haber una causa final que gobierne su movimiento si este se encuentra atravesado por la posibilidad, toda vez que ese fin que se le adjudica existe como una potencia de contrarios.

¹¹ Algo ocurre necesariamente si, de una forma concreta, se puede seguir otra y solo esa. En cambio, la potencia como posibilidad muestra que de una forma actual que encierra una potencia, pueden seguirse formas distintas y contradictorias entre sí. Dice Iñigo Carrera: "Ante todo, una forma abstracta agota su potencia al devenir su correspondiente forma concreta. Pero, como cualquier otra, la forma misma de realizarse la necesidad se encuentra sometida a su propio desarrollo. En éste, la forma abstracta es en sí no una sino muchas necesidades diferentes a realizar. Más aún, éstas son potencias cuyas formas realizadas se excluyen mutuamente como la misma forma concreta; potencias que existen junto con sus contrarias. Estas potencias no tienen su existencia actual en la forma abstracta como un simple poder ser, sino como un poder ser que, al mismo tiempo, es un poder no ser: como *posibilidad* o *contingencia*" (2004: 230-231).

Sin embargo, vimos que tanto Althusser como Deleuze, apoyados en la crítica spinoziana a la trascendencia de Dios, presentan un argumento respecto de la posibilidad que la vincula con la causalidad final: justamente por existir posibilidades, se reclama una forma trascendente respecto de ellas que decida cuáles serán realizadas en detrimento de las otras. La propia idea de posibilidad exige, entonces, la de sujeto soberano que, agregan, es el destinatario de la realización de la causa final. Así, en la estela de la crítica spinoziana, puede esgrimirse que, del hecho de existir posibilidades, no se sigue necesariamente que no haya una causa final que sea la que decida cuáles de ellas serán realizadas y cuáles descartadas, reponiendo entonces la figura del sujeto como soberano. En este esquema, por el contrario, el sujeto soberano, en base a una causa final que existe como proyecto o intención, decide entre posibles. Nos encontramos en el terreno ya recorrido por Spinoza en su crítica, lo cual nos obliga a replantear qué lugar le cabe al sujeto si queremos desligar dialéctica hegeliana y causalidad final a partir de la figura de la posibilidad.

Lo que este tipo de crítica soslaya es que la actividad del sujeto puede ser pensada como la forma en la que se realiza una determinación que encierra múltiples cursos posibles. Es decir, a partir de la lectura hegeliana de la dupla potencia-acto, se abre una posición para el sujeto que lo hace portador de la realización de la posibilidad, pero no como un espectador que decide de forma exterior qué potencias realizar y cuáles rechazar, sino como agente tomado por esta posibilidad, como su forma misma de resolverse. En este tono, entonces, se puede pensar que la actividad del sujeto no discrimina entre posibilidades en gracia a su exterioridad respecto de las potencias que encierra un acto. Por el contrario, los posibles se encarnan en la actividad de sujetos que los realizan, sin exterioridad ni trascendencia respecto de ellos. Al respecto, nos permitimos citar en extenso las palabras de Agamben:

Pero es decisivo que, para Aristóteles, la potencia, en cuanto se determina como *héxis* de una privación, como potencia de no-hacer y de no-ser, no puede ser asignada a un sujeto como un derecho o una propiedad. En el diccionario filosófico contenido en el libro *Delta* de la *Metafísica* (1022 b 7-10), se lee que la *héxis* es una relación entre quien tiene y lo que es tenido, entonces "es imposible tener una *héxis* [*échein héxin, héxis, habitus* es, como vimos, un término derivado del verbo 'tener', 'haber'], porque se llegaría al infinito, si fuese posible tener el hábito de lo que se tiene". Que la *héxis* de una potencia no pueda ser, a su vez, poseída, significa la imposibilidad de un sujeto en el sentido moderno, es decir, de una conciencia autorreflexiva como centro de imputación de facultades y hábitos. Pero esto significa, también, que el problema de la potencia no tiene, para un griego –probablemente, con razón– nada que ver con el problema de la libertad de un sujeto. (2007: 363).

Solo para un sujeto de derecho –para un productor de mercancías, decimos nosotros– una potencia se *tiene*¹², se utiliza como una propiedad. Y esta figura de la propiedad es la que se repone cuando se presenta al sujeto como un soberano que decide entre múltiples posibles, también allí cuando se hace a esta decisión la forma en la que se realiza un fin trascendente, una causa final que pone en marcha el movimiento (como el primer motor aristotélico). Lo cual supone, a su vez, que la causa final ya existe y toma la forma de la posibilidad. Es decir, que las potencias que engendra un determinado acto vienen a darle curso a un fin hacia el cual tiende el proceso, que lo dirige y que existen como proyecto que el sujeto decide realizar. Pues bien, si siguiendo a Ferrarin, sostenemos que Hegel toma al primer motor aristotélico como una incesante actualización que no existe sino en permanente movimiento, y entonces incluye potencias (Ferrarin, 2001: 119-120), se sigue que:

¹² Dice Jesús de Garay: "el poder de la libertad únicamente es real en tanto se posee. En general, parece que el poder es algo que se tiene, algo que se posee. Un poder no poseído es algo que parece que no existe. En este sentido, la libertad se caracteriza como posesión de poder, más que mero poder" (1999: 250). En este trabajo, se ve cómo lo que caracteriza a un individuo formalmente libre es la posesión de una potencia. Nuestro punto es que ese modo de presentar la relación entre potencia y subjetividad supone que la única figura pensable como sujeto es la del productor de mercancías, dueño de su propia conciencia (Althusser, 1974: 120 y ss.) y, por lo tanto, propietario de sus potencias.

a. No existe tal fin esperando a ser realizado como causa final, trascendente, y exterior respecto sus actualizaciones. Lo absoluto es su propio proceso de actualización, justamente porque no es relativo a nada. No hay entonces instancia exterior al proceso.

b. La agencia subjetiva no puede ser exterior al proceso de actualización de las posibilidades que engendra una forma actual, puesto que implicaría presentar a las posibilidades como figuras ya existentes que el sujeto tiene disponibles ante sí, como su *propiedad*. En otras palabras, implicaría adjudicarle a la figura de la potencia todo aquello que se rechaza para la de lo Absoluto: exterioridad respecto de sus formas de existencia, trascendencia, inmovilidad y, sobre todo, impotencia para actualizarse a sí misma.

Así como Hegel –y Spinoza– realiza la crítica de toda separación entre lo Absoluto y sus formas de manifestación, así cabe rechazar la distancia entre sujeto y posibilidad. El sujeto no decide entre posibles, como si fuesen instancias discriminadas; el sujeto es la forma en la que lo posible existe. El sujeto, decimos, no tiene potencias; es el punto en el que se reúnen un conjunto de potencias engendradas en las formas actuales. Por lo tanto, es menester tomar a la actividad subjetiva, no como un instrumento de realización de los posibles que todo acto encierra, sino como su forma, como la figura en la que estos posibles se dan, acaecen. Las siguientes palabras de Pacheco resumen nuestro punto:

Ese *poder*, aunque se dice no según potencia, porque el acto pensado no tiene potencia real como la tiene el motor, el móvil o el resistente, sin embargo, no está totalmente desconectado de la potencia real. Cuando en los textos de estos autores aparece este modo de hablar, generalmente aparece también un giro: *ser en (esse in)*. El acto *es en* la potencia, puede *ser en* la potencia, no puede *ser en* la potencia, puede no *ser en* la potencia, no puede no *ser en* la potencia. Y esto lo ve el pensante. En la realidad, la potencia *da* el acto, si es motor, o *lo recibe*, si es móvil, o *lo rechaza*, si es resistente. Pero, desde el pensante, el acto (*mover, ser movido, resistir, etc.*) *es en* la potencia (2010: 82).

La actividad subjetiva es entonces la potencia misma que encierra una forma real. No su posesión ni la instancia soberana que decide entre múltiples posibles, apariencias que levanta la libertad formal de la que goza el sujeto de derecho bajo el modo de producción capitalista

Conclusiones

Nuestra intervención se ha propuesto señalar que la crítica althusseriana a la dialéctica de Hegel ilumina una de sus dimensiones fundamentales: su estrecho vínculo con la conceptualización del movimiento realizada por Aristóteles. En esta línea, hemos afirmado que los problemas que Althusser advierte en la dialéctica son aquellos que carga por recuperar la noción aristotélica de potencia.

Para fundamentar esta posición, acompañamos a Althusser en su crítica a las figuras del sujeto y de los fines. Procuramos, así, exponer por qué aquella se alinea con una perspectiva que hace de la potencia un modo de ser subsidiario de una finalidad a la que se le adjudica la condición de motor del movimiento. Nuestro propósito ha sido, de este modo, no solo recuperar la centralidad de la potencia a la hora de pensar el movimiento, sino destacar que la crítica althusseriana supone que Hegel repite a Aristóteles allí donde hace a la potencia una figura inherente a la operatoria de una causa final.

La lectura ofrecida sobre la recepción hegeliana del modo de ser de la potencia ha procurado dislocar el vínculo entre causa final y subjetividad que presenta Althusser. Hemos intentado mostrar que:

- a. Ni la potencia existe como destino, puesto que se despliega como posibilidad, como potencia de contradictorios. Por lo tanto, no existe como portadora de un fin que ya se encuentra resuelto.
- b. Ni el modo de ser reclama a la agencia subjetiva como el instrumento de su despliegue. Por lo tanto, toda vez que no haya voluntad de un sujeto que presida qué posibles actualizar, no hay sujeto soberano. Sí, en cambio, hay sujeto como modo de ser enteramente tomado por sus determinaciones, que son portadoras de las potencias que despiertan las formas actuales.

La crítica althusseriana ilumina el vínculo fundamental de la dialéctica hegeliana con la filosofía de Aristóteles. Para hacer justicia a este señalamiento, nos propusimos presentar a la negatividad como aquel movimiento en el que toda determinación se afirma negando sus propias potencias, es decir, sus negaciones. En gracia a este gesto, Hegel se nos da en otro modo.

Bibliografía

- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora.
- Althusser, L. (1973). "Sobre la relación de Marx con Hegel". En D'Hondt, J. (comp.) *Hegel y el pensamiento moderno. Seminario dirigido por Jean Hyppolite*. México: Siglo XXI Editores. pp. 93-121.
- Althusser, L. (1974). *Para una crítica de la práctica teórica. Respuesta a John Lewis*. México: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (1975). *Elementos de Autocrítica*. Barcelona: Laia.
- Althusser, L. (1996). *Escritos sobre Psicoanálisis*. México: Siglo XXI Editores.
- Althusser, L. (2002a). *Para un materialismo aleatorio*. Madrid: Arena Libros.
- Althusser, L. (2002b). *Posiciones*. Madrid: Editora Nacional.
- Althusser, L. (2007). La única tradición materialista. *Youkali. Revista de las artes y el pensamiento* (4), pp. 132-154.
- Pacheco Jiménez, A. (2010). *Potencia y oposición. Un acercamiento a las nociones de potencia racional, potencia de la contradicción y potencia de la contrariedad según los comentarios de Santo Tomás a la 'Metafísica' de Aristóteles*. Pamplona: Cuadernos de Anuario Filosófico Serie Universitaria, N° 219.
- Balibar, É. (2006). *La filosofía de Marx*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pérez Soto, C. (2008). *Desde Hegel. Para una crítica radical de las ciencias sociales*. México D.F.: Itaca.
- Casarino, C. (2011). Marx before Spinoza: Notes toward an investigation. En Vardoulakis, D., (ed.) *Spinoza Now*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Chauí, M. (2008). "O fim da metafísica: Espinosa e a ontologia do necessário". En Tatián, D. (comp.) *Spinoza: cuarto coloquio*. Córdoba: Brujas.
- de Garay, J. (1999). La libertad como poder. *Identidad humana y fin de milenio. Thémata*, (23), pp. 247-251.
- Gainza, M. (2011). *Espinosa: Uma Filosofia Materialista do Infinito Positivo*. San Pablo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Ferrarin, A. (2001). *Hegel and Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hegel, George W. (2002). *Ciencia de la Lógica*. Madrid: Editora Nacional.
- Hegel, George W. (1999). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- Hegel, George W. (2005). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. T. II. México: Fondo de Cultura Económica.
- Iñigo Carrera, J. (2004). *El Capital: razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*. Buenos Aires: Imago Mundi.
- Macherey, P. (2006). *Hegel o Spinoza*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Pérez Soto, C. (2005). *Sobre Hegel*. Santiago de Chile: Palinodia.
- Smith, D. (2012). *Essays on Deleuze*. Edinburgo: Edinburgh University Press.
- Spinoza, B. (2005). *Ética*. Buenos Aires: Caronte.
- Virno, P. (2003). *El recuerdo del presente: ensayo sobre el tiempo histórico*. Buenos Aires: Paidós.
- Widder, N. (2012). *Political theory after Deleuze*. Londres: Continuum.