

CAPÍTULO I

EL CONCEPTO DE ACONTECER

EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

1. Introducción: La génesis del concepto de acontecer o acaecer

Este capítulo tiene por objeto indagar cuál es el significado, el valor y la función del concepto de *acontecimiento* en el conjunto del pensamiento de Hegel. Para acometer este objetivo se propone partir de los significados actuales de la lengua castellana. En ésta, se entiende por *acontecimiento* un “hecho o suceso, especialmente cuando reviste cierta importancia”.² Acontecimientos, hechos y sucesos ocurren en el tiempo; acontecen, suceden o se hacen en el curso del tiempo, natural o cultural, evolutivo o histórico. El marco de los acontecimientos no es el *ser*, entendido como lo permanente o lo eterno, sino el tiempo, lo histórico, lo cambiante. Estos sustantivos que se refieren a los acontecimientos evidencian entonces cierta incapacidad para expresar esta *motilidad*,³ movilidad o movimiento, que son propios del acontecer o suceder. Por esta razón, autores como H. Marcuse prefieren utilizar el verbo *acontecer* o *acaecer* (*Geschehen*) en lugar de los sustantivos mencionados. En castellano, *acontecer* significa, en una primera acepción, “suceder, hacerse realidad”; y también “acaecimiento, sucesión

² Diccionario de la Real Academia Española *on line* <http://dle.rae.es/>

³ Preferimos “motilidad” a “movilidad”, porque este último da idea de la capacidad de movimiento de algo o alguien, mientras que el primero hace referencia a que el ser mismo es movimiento.

de los acontecimientos”⁴. *Suced*er y *sucesión* hacen referencia a los cambios en el curso del tiempo y, por extensión, a los cambios históricos.

En este sentido, Hegel observa que cuando se trata de comprender la historia, la primera categoría a tener en cuenta es la de *variación*; la consideración de la multiplicidad infinita de acontecimientos ‘en incesante sucesión’, provoca en nosotros cierta melancolía pues, al parecer, en la historia todo termina, todo perece, todo pasa...

...Vemos un ingente cuadro de *acontecimientos* [Begebenheiten] y actos, de *figuras infinitamente diversas* de pueblos, Estados e individuos, en *incesante sucesión*. Cuanto puede introducirse en el ánimo del hombre e interesarlo, todo sentimiento del bien, de lo bello, de lo grande, se ve solicitado y promovido; por todas partes se conciben y persiguen fines que reconocemos y cuya realización deseamos y por los cuales esperamos y tememos. En todos estos *acontecimientos* y accidentes vemos sobrenadar el humano hacer y padecer; en todas partes algo nuestro y, por tanto, una inclinación de nuestro interés en pro y en contra. (...) Por todas partes el más abigarrado tropel, arrastrándonos en su interés. Y cuando una cosa desaparece, viene otra al momento a ocupar su puesto.⁵

Un *primer* rasgo del significado del concepto de acontecimiento se delimita en este contexto: multiplicidad infinita en sucesión incesante. Todo cambia y se mueve todo el tiempo.

Un *segundo* rasgo del significado se explicita en la *Filosofía del derecho*, donde Hegel escribe:

En la *existencia* aparece así esta relación negativa consigo del Estado como relación de *otro* con *otro*, como si lo negativo fuera algo *exterior*. La existencia de esta relación negativa

⁴ Diccionario de la Real Academia Española on line <http://dle.rae.es/>

⁵ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 102-103.

tiene, por lo tanto, la forma de un suceder [acaecer, acontecer (*Geschehens*)] y un entrelazarse con acontecimientos accidentales [*zufälligen Begebenheiten*] que provienen del *exterior*. Pero en realidad es su *propio* y más elevado momento, su infinitud real, como idealidad de todo lo finito contenido en él. Es el aspecto por el cual la sustancia, en cuanto poder absoluto frente a todo lo individual y particular, frente a la vida, la propiedad y sus derechos, y frente a los demás círculos, eleva la nulidad de éstos a la existencia y a la conciencia.⁶

En este texto se habla del Estado, que para Hegel es la realización efectiva de la conciencia de la libertad del Espíritu, es decir, de las acciones libres que definen a los seres humanos. Que el Estado es una realización efectiva significa que a través de todos los hechos producidos por la voluntad libre humana se construye un sentido, una ‘razón’, a la que Hegel llama ‘conciencia de la libertad del Espíritu’. Sin embargo, esto no puede observarse a simple vista o de modo inmediato. Por el contrario, inmediatamente lo dado, lo existente se presenta como algo completamente extraño a la libertad, ajeno⁷ a la voluntad, ‘exterior’ (en el sentido de ‘accidental’, ‘no necesario’, ‘contingente’). Ya Fichte, antes que Hegel, había observado que las acciones libres del sujeto (yo) producen una realidad externa y ajena (no-yo) que se opone y ofrece resistencia a la libertad del yo. La ‘*exterioridad*’, lo accidental, es un *segundo* significado del acontecer.

Respecto del primer rasgo del significado, la *multiplicidad infinita* y la *sucesión incesante*, Hegel señala que no deben impedirnos ver que es *el mismo sujeto* el que produce todos los acontecimientos: el espíritu, la acción de los seres humanos. La diversidad de los actores y de las acciones ha de ser pensada

⁶ Hegel, G. W. F., *Filosofía del derecho*, § 323, p. 370. Cf. Žižek, S., *ContraGolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, 30-31.

⁷ En el sentido de lo que no puede ser abarcado o contenido, de lo que resulta siempre heterogéneo a la conciencia y al conocimiento y, consecuentemente, lo que no puede ser comprendido y explicado.

en la *unidad de sentido* que se construye, debe ser comprendida desde la *relación*, desde el hilo conductor que se teje a través de ellos. Los diversos actores y las distintas acciones tienen que ser vistas como particularizaciones de un único sujeto universal y como momentos de un solo accionar. Pero no solamente la multiplicidad de los sujetos debe ser comprendida en una unidad sino también la multiplicidad de los objetos: las obras, los hechos, los acontecimientos. También es necesario considerar que el espíritu no es solo el sujeto del acaecer histórico sino también su objeto. El espíritu es quien hace la historia y el espíritu es lo que se hace en la historia.⁸ El espíritu se hace y produce a sí mismo en el acaecer y también se sabe y se (re) conoce en esa obra. De manera que la multiplicidad objetiva, la pluralidad de hechos producidos en los distintos lugares y épocas, llegan a ser comprendidos como una obra, como un sentido. Por debajo, por sobre, o mejor, a través de la multiplicidad y de la incesante sucesión, es necesario comprender el sentido⁹ de los acontecimientos. “Se impone, pues –observa Hegel–, la pregunta de si tras el tumulto de esta superficie no habrá una obra íntima, silenciosa y secreta, en que se conserve la fuerza de todos los fenómenos. Lo que puede dejarnos perplejos es la gran diversidad e incluso el interior antagonismo de este contenido”¹⁰. El contenido de este sujeto que se hace a sí

⁸ Hegel dice que el espíritu “es conciencia, pero también [es] su objeto” [Hegel, G. W. F.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 121]. El espíritu es objeto de sí mismo (de su propio obrar) y conciencia de sí mismo o *autoconciencia* (de su propio saber).

⁹ La problemática del *sentido* de la historia y del *ser* histórico surge claramente dentro del contexto del pensamiento de Hegel, como ha mostrado H. Marcuse, con anterioridad al replanteo que hizo Heidegger y la hermenéutica posterior. Y cuando las discusiones se desplazan al “ámbito general del sentido” en tanto éste “constituye la dimensión universal de manifestación del ser”, como observa E. Vergalito, la cuestión central del pensamiento ya no gira alrededor de la polémica entre ‘realismo/s’ e ‘idealismo/s’ (Vergalito, E., *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 94).

¹⁰ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 104. Énfasis nuestro.

mismo y de esta conciencia que se conoce a sí misma genera perplejidad porque es paradójico, antagónico o contradictorio.

En las acciones históricas particulares o singulares la unidad de sentido es imposible de alcanzar, pero para la ciencia es una exigencia necesaria de la comprensión. “La [ciencia de la] historia solo debe recoger puramente *lo que es*, lo que ha sido, los acontecimientos [*Begebenheiten*] y actos. Es tanto más verdadera cuanto más exclusivamente se atiene a lo dado, (...) cuanto más exclusivamente se propone como fin [conocer] lo sucedido”¹¹. El objeto de estudio de la historiografía son los acontecimientos presentes y pasados, lo que es y lo ‘sido’. Aunque lo acontecido ya *no existe*, no por ello es menos real y, como tal realidad, es objeto de la ciencia histórica. El conocimiento científico no se limita a la *descripción* de lo que es, sino que debe poder alcanzar una *comprensión* de la realidad. Se puede comprender la realidad de la acción libre humana en tanto construye un sentido. Sin embargo, la comprensión científica no es un agregado o exterior que un ‘sujeto racional’ pondría *sobre* la realidad desde un ‘mundo inteligible’ ajeno y extraño. Si esto fuera lo que hiciese la ciencia histórica, nunca alcanzaría los hechos ni sería el *conocimiento verdadero* de los hechos, sino que estaría en contradicción con su propio fin que es atenerse a lo acontecido. Si la ciencia histórica se limitase a describir los acontecimientos *desde la perspectiva subjetiva del observador*, nunca lograría la comprensión *de los hechos*, nunca alcanzaría otra cosa que perspectivas subjetivas, opiniones. La ciencia histórica tiene como primera condición “recoger fielmente lo histórico”¹², pero su objeto no es el *mero acontecimiento*, pues los acontecimientos están determinados y deben ser comprendidos y explicados.

¹¹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 95.

¹² Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 100-100.

...El gran contenido de la historia universal es racional y tiene que ser racional; una voluntad divina rige poderosa el mundo, y no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido. Nuestro fin debe ser conocer esta substancialidad¹³, y para descubrirla, hace falta la conciencia de la razón, no los ojos de la cara, ni un entendimiento finito, sino los ojos del concepto, de la razón, que atraviesan la superficie y penetran allende la intrincada maraña de los acontecimientos.¹⁴

El contenido ‘tiene que ser racional’, porque está determinado por el sentido, es decir, sigue un curso *necesario*.¹⁵ ‘Nuestro fin’, es decir, el fin del filósofo o del científico debe ser ‘conocer esa substancialidad’, comprender el sentido de los hechos más allá de ‘la intrincada maraña de los acontecimientos’.

La filosofía, pues, al ocuparse de la historia, toma por objeto *lo que el objeto concreto es*, en su *figura concreta*, y considera su *evolución necesaria*. Por esto, lo primero para ella no son los destinos, ni las pasiones, ni las energías de los pueblos, junto a las cuales se empujan los acontecimientos; sino que *lo primero es el espíritu de los acontecimientos [der Geist der*

¹³ [Nuestra nota] La ‘substancialidad’ a la que se refiere no es la de los meros acontecimientos, los hechos en tanto dados o existentes, sino el *sentido* de los acontecimientos, la *racionalidad* que los comprende. Pero el sentido *no es subjetivo*, no es externamente agregado a los acontecimientos, sino lo que determina los acontecimientos, el sentido que está contenido en los hechos mismos.

¹⁴ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, pp. 100-101.

¹⁵ En todas las introducciones a sus obras, Hegel repite incansablemente que para *justificar la necesidad* de un proceso o, lo que es lo mismo, para *demostrar su verdad*, se requiere de un desarrollo fundamentado que no puede simplemente ‘mostrarse’ o ‘señalarse’ inmediatamente. “Lo que puede decirse en una introducción debe tomarse como algo histórico [*historisch*], como un supuesto (según se advirtió ya) que o tiene ya su desarrollo y demostración en otra parte, o, por lo menos, se justificará en el subsiguiente tratado de la ciencia” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 121).

Begebenheiten], que hace surgir los acontecimientos; éste es Mercurio, el guía de los pueblos [*der Führer der Völker*].¹⁶

La filosofía no se ocupa de los hechos meramente percibidos, pero tampoco se ocupa de meros objetos del pensamiento o abstracciones. Los hechos meramente percibidos son contingentes y, por tanto, no pueden ser comprendidos o explicados cabalmente. Los objetos abstractos pueden ser explicados rigurosamente pero no tienen existencia ‘fuera’ del pensamiento subjetivo.

Se pueden agregar dos significados más al concepto de acontecimiento, al menos en esta aproximación ‘*inmediata*’: los acontecimientos son *abstractos*, porque están desvinculados de otros acontecimientos y de los actores que los producen, y son *contingentes*, porque no se derivan de una racionalidad o de una causalidad que los explique o comprenda. Los *hechos o acontecimientos concretos*, en cambio, pueden ser comprendidos, porque son *inmanentes* a la razón, es decir, son inherentes al sentido que se despliega en el acontecer. Los acontecimientos concretos son el objeto propio de la filosofía porque son *universales* y pueden ser comprendidos incluso en su cambio, en su movimiento, en su devenir, porque esa evolución es *necesaria*.

La evolución [del espíritu en la historia] no es, pues, un mero producirse, inocente y pacífico,¹⁷ como en la vida orgánica, sino un duro y enojoso trabajo *contra* sí mismo [*Arbeit gegen sich selbst*]. Tampoco consiste en la mera evolución formal, sino en la realización de un fin *con un contenido determinado*. Hemos indicado desde un principio cuál es este fin: el espíritu, *el espíritu que en su esencia es el concepto de la libertad* [*dem Begriff der Freiheit*]. Este es el objeto fundamental y,

¹⁶ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 101.

¹⁷ [Nuestra nota] Lo que Hegel opone aquí a lo propio de la vida orgánica natural, que es inocente y pacífica, es lo sabido y antagónico que es inherente a la vida del espíritu y de la libertad.

por tanto, el principio director de la evolución, *lo que da a la evolución su sentido*.¹⁸

El proceso de desarrollo o de evolución de la historia es concreto, universal y necesario y por eso puede ser comprendido y explicado. Su fin o sentido es *necesario*. Y ese fin o sentido, paradójicamente, es el desarrollo pleno de la acción *libre* humana. Hay, pues, una *necesidad de la libertad*. A diferencia del dualismo cartesiano que separa la substancia pensante de la substancia extensa y, sobre todo, del dualismo kantiano, que escinde el mundo fenoménico del mundo nouménico, que separa el orden de la naturaleza del mundo de la cultura, que excluye la moralidad y la libertad de la necesidad y la determinación, Hegel piensa el producto de las acciones libres como el *verdadero sentido de los acontecimientos*, no solamente histórico-culturales sino también naturales.

La *evidencia filosófica*¹⁹ es que sobre el poder de Dios [poder absoluto] no hay ningún otro poder que le impida imponerse; es que Dios *tiene razón siempre*²⁰; es que la historia universal representa el plan de la Providencia. Dios gobierna [*regiert*] el mundo; el contenido de su gobierno, la realización de su plan, es la historia universal. Comprender esto es la tarea de la filosofía de la historia universal, que se basa en el su-

¹⁸ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 212.

¹⁹ Se trata de una evidencia filosófica, es decir, accesible a la razón: si el poder absoluto admitiese un poder superior, no sería absoluto.

²⁰ [Nuestra nota] Es decir, hay un orden o un sentido *en la realidad* porque ésta es obra de Dios. En tanto 'creador', Dios determina no solamente la naturaleza de los seres creados sino también las leyes que los gobiernan. En tanto 'salvador', Dios determina el sentido de la historia de acuerdo con su plan de salvación. Estas *representaciones* de la religión y la teología expresan *plásticamente* aquello que Hegel quiere comprender y explicar *conceptualmente*: hay un orden en la naturaleza y hay un sentido en la historia. La plasticidad de la representación hace posible imaginar y simbolizar aquello a lo que se refiere, pero para comprenderlo y explicarlo hay que seguir el curso de la ciencia; en este caso, de la filosofía de la historia universal.

puesto de que *la idea se realiza* y de que solo aquello que es conforme a *la idea tiene realidad*²¹. Ante la pura luz de esta idea divina, que no es un mero ideal, desaparece la ilusión de que el mundo sea *una loca* [verrücktes] e *insensata* [törichtes] *cadena de acontecimientos* [Geschehen]. La filosofía quiere *conocer*²² el contenido, la realidad de la idea divina y *justificar* [rechtfertigen] *la despreciada* [verschmähte] *realidad*, pues la razón es la percepción [Vernehmen] de la obra divina.²³

Con esto se delimita el significado del concepto de acontecimiento: multiplicidad infinita, sucesión incesante, ‘*exterioridad*’ y ‘*ajenidad*’, contenidos abstractos, relaciones contingentes, sucesión loca e insensata. Pero, al mismo tiempo y en contraposición con este significado proveniente de la percepción inmediata y del sentido común, e incluso de la religión, de los mitos y de la imaginación, Hegel comienza a definir el *concepto* filosófico.

El poder de Dios es el poder de la razón, el poder real. Y Dios “no es tan impotente que no pueda determinar este gran contenido” (los acontecimientos). ‘Determinar’ los acontecimientos es configurarlos de acuerdo a un plan, o sea, de acuerdo a la razón, en lo que tienen de racional, es decir, *en su sentido*. De acuerdo con el concepto racional o filosófico, el acontecimiento o, mejor, el acontecer o el acaecer tiene los rasgos *opuestos* a los explicitados anteriormente: no son múltiples sino *singulares*; no son una sucesión incesante o indefinida sino una *evolución*; no son exteriores sino *interiores o immanentes*; no son ajenos sino íntimos; no son abstractos sino *concretos*; no están en relaciones contingentes sino *necesarias*; no son una sucesión loca e insensata sino un *sentido racional*.

²¹ [Nuestra nota] En el prólogo de la *Filosofía del derecho*, lo dice de otra manera pero con un mismo sentido: “Lo que es racional es real y lo que es real es racional”.

²² [Nuestra nota] El objetivo de la filosofía no es imaginar, representar o simbolizar, sino conocer, comprender, explicar.

²³ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 143.

Quedan así definidos dos significados del acaecer y del acontecimiento:

1. Acontecimiento como contingencia, inmediatez, exterioridad, particularidad, que se identifica con lo no verdadero, lo no mediado, lo no realizado, lo no reapropiado o interiorizado, lo no universalizado.

2. Acontecimiento en tanto singular/universal o universal concreto, como realización del movimiento de la acción libre, como efectivización plena del sentido de la historia y también como la irrupción de un sentido nuevo.

¿Cuál es el origen de este segundo significado propiamente filosófico? ¿Cuándo ha surgido y cómo se ha desarrollado el *concepto* [hegeliano] de acontecer? Se puede rastrear esta evolución a través de los diferentes problemas y las distintas temáticas elaborados por la filosofía de Hegel.

2. El acontecimiento en la filosofía de la religión

El concepto de acontecimiento en Hegel tiene su raíz en el núcleo central del pensamiento teológico cristiano: en la *crisología*. Se puede vislumbrar su origen en el siguiente texto de san Pablo:

El mensaje de la cruz es una locura para los que se pierden, pero para los que se salvan –para nosotros– es fuerza de Dios²⁴. Porque está escrito: Destruiré la sabiduría de los sabios y rechazaré la ciencia de los inteligentes. ¿Dónde está el sabio? ¿Dónde el hombre culto? ¿Dónde el razonador sutil de este mundo? ¿Acaso Dios no ha demostrado que la sabiduría del mundo es una necesidad?²⁵ En efecto, ya que el mundo,

²⁴ [Nuestra nota] Nótese que en el texto de la *Filosofía de la historia* antes citado, Hegel hace referencia a esta misma representación (la fuerza u omnipotencia de Dios) que aquí utiliza san Pablo.

²⁵ [Nuestra nota] San Pablo señala la contradicción, no para refutarla o rechazar alguno de los términos, sino como el núcleo del mensaje cristiano. Hegel, por

con su sabiduría, no reconoció a Dios en las obras que manifiestan su sabiduría, Dios quiso salvar a los que creen por la locura de la predicación. Mientras los judíos piden milagros y los griegos van en busca de sabiduría, nosotros, en cambio, predicamos a un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y locura para los paganos, pero fuerza y sabiduría de Dios para los que han sido llamados, tanto judíos como griegos. Porque la locura de Dios es más sabia que la sabiduría de los hombres, y la debilidad de Dios es más fuerte que la fortaleza de los hombres.²⁶

Hermanos, tengan en cuenta quiénes son los que han sido llamados: no hay entre ustedes muchos sabios, hablando humanamente, ni son muchos los poderosos ni los nobles. Al contrario, Dios eligió lo que el mundo tiene por necio, para confundir a los sabios; lo que el mundo tiene por débil, para confundir a los fuertes; lo que es vil y despreciable y lo que no vale nada, para aniquilar a lo que vale. Así, nadie podrá gloriarse delante de Dios.²⁷

En este texto se articulan la tradición griega y la tradición judía. San Pablo, un judío nacido en Tarso, escribe a la asamblea (ἐκκλησία, *ecclesia*) cristiana de la ciudad griega de Corinto para anunciar la ‘buena nueva’ del evangelio. Hablar sobre lo nuevo requiere un *lenguaje nuevo*. Pablo le da un nombre al nuevo lenguaje; lo llama el ‘lenguaje de la cruz’. Lo nuevo no puede ser expresado mediante un lenguaje antiguo, porque en

su parte, hará de la contradicción el núcleo de la filosofía especulativa: “Lo *especulativo* está en este momento dialéctico, tal como se admite aquí, y en la concepción, que de él resulta, de los contrarios en su unidad, o sea de *lo positivo en lo negativo*. Es el aspecto más importante, y también el más difícil para el pensamiento todavía no ejercitado ni libre” (Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 52). Cf. Heidegger, M. (2016). Hegel y los griegos. *Revista de Filosofía*, 13 (1), Universidad de Chile, p. 118.

²⁶ [Nuestra nota] ¿Cómo se puede predicar la locura de Dios? ¿Cómo se le puede atribuir debilidad? ¿Cómo podría Dios querer ‘aniquilar’ lo que vale? ¿Es la contradicción un rasgo constitutivo del acontecimiento salvífico?

²⁷ San Pablo, 1^a. Carta a los corintios, 1, 18-29.

ese caso la novedad se opacaría debajo de las viejas palabras y de los significados conocidos y perdería su novedad. Pero a esta dificultad se le agrega otra: la ‘buena nueva’ es extremadamente paradójica y no puede ser asimilada ni a la herencia judía ni a la tradición griega: ‘*nosotros* predicamos a Cristo crucificado’. Para la tradición judía es un escándalo²⁸, es decir, *lo opuesto* e incompatible con lo sagrado; para la tradición griega es una locura, es decir, *lo opuesto* a la razón. Para ambas, es inasimilable, inaceptable, insostenible.²⁹

Los griegos quieren conocer y explicar la realidad, lo cual solo puede hacerse fundamentando lo que sucede, los acontecimientos, en un principio (ἀρχή) racional. Para la tradición griega, la novedad, en tanto tal, es incomprensible, porque si se pudiese explicar estaría contenida y supuesta en lo que ya se sabe y no sería, entonces, nada nuevo, y si fuese radicalmente nueva no tendría ni causa ni explicación alguna. La novedad de Cristo crucificado es *radicalmente incomprensible* para esta tradición ya que es la absoluta contradicción: lo eterno temporalizado, lo inmortal muerto, el orden subvertido.³⁰ Los judíos quieren redimirse del pecado y están abiertos a los nuevos signos provenientes del Altísimo, pero el sacrilegio y la blasfemia no pueden provenir de lo Alto y no puede haber mayor sacrilegio que

²⁸ Para esta tradición, ‘escándalo’ designa la maldad que atrae al hombre lejos de Dios, y por eso no puede ser atribuido a Dios.

²⁹ “Dios es una vida que incluye la muerte, una sabiduría que lleva a la locura, un señorío compatible con la esclavitud, una eternidad que alberga en su seno el tiempo, una inmensidad que admite la medida, una infinitud que encierra en sí la finitud; y todo ello como una ‘posibilidad’ y potencia positiva” (Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, p. 595).

³⁰ “Así se llega al paradójico resultado de que la sustancia propia y verdadera del ente, el Espíritu, se hace real en el acaecer histórico: ¡el ser absoluto y, por lo tanto, en sí mismo a-histórico, crece en la historia y de la historia!” (Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 288).

afirmar que Dios ha muerto.³¹ Ni la tradición griega ni la judía pueden comprender la novedad inaudita del Cristo crucificado.

Para la tradición cristiana, que se inicia en esta época, Cristo crucificado es *el acontecimiento* paradigmático: no la sinrazón sino un sentido *nuevo*, no el sacrilegio sino una *nueva ley*. La encarnación, la muerte y la resurrección de Cristo son la encarnación, la muerte y la resurrección de Dios. Éste es el gran desafío para el pensamiento teológico tanto como para el filosófico. ¿Cómo asumir este desafío que inserta la vida, el cambio, la historia, la finitud, la muerte, es decir, *lo negativo*, en el seno de la divinidad y de lo absoluto?³² El teólogo Hans Küng observa al respecto:

El interés principal de Hegel, en quien lo específicamente teológico se une con lo cristológico, es la unidad dinámica dentro de la divinidad viviente. El Dios vivo es para él el que se mueve, el que cambia, *el que recorre una historia*, el que no permanece rígidamente *lo que es*, sino que *llega a ser aquello que es*. (...) Es el Dios que no consiente que las contradicciones permanezcan estáticas y petrificadas en sí mismas, sino que las desarrolla y *sufre* en el mundo, para *reconciliarlas en la unidad*; el que, mediante esa enajenación de sí mismo en la creación, la cual alcanza su culminación visible *en la encarnación y en la muerte de cruz*, manifiesta toda la hondura de su esencia.³³

³¹ “Por una parte, la Muerte de Dios, acontecimiento de la Crucifixión, constituye un momento de la Idea absoluta; por otra parte, la Muerte de Dios aparece como verdad de la subjetividad humana, subjetividad que forma el ‘punto de vista absoluto’ de la filosofía moderna.” (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinodia, 2013, pp. 191-192)

³² “Nadie, antes de Hegel, había interpretado filosóficamente la Muerte de Dios como el acontecimiento de su auto-negación, es decir, como un momento de verdad en Dios mismo” (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinodia, 2013, p. 195).

³³ Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, pp. 571-572.

La eternidad se hace tiempo, *se historiza*. La infinitud se hace finita, *se finitiza*. El Altísimo se abaja, se humilla, *se encarna*. Dios sufre³⁴... ‘el dolor absoluto’³⁵. El inmortal muere. “El viernes santo histórico del abandono de Jesús por parte de Dios ha de entenderse en la cima de la especulación, donde se encuentran la fe y la razón, como el viernes santo del absoluto mismo³⁶ y, por ello, como el viernes santo del abandono *de todo ser*³⁷ por parte de Dios”.³⁸ Comprender el *acontecimiento* del Cristo crucificado requiere de una *nueva sensibilidad* capaz de sufrir el ‘dolor absoluto’, de una *nueva voluntad* capaz de sostenerse ante la muerte y lo negativo³⁹ y de una *nueva razón* capaz de comprender incluso la locura y el sinsentido.

Pero ahora interviene también una determinación ulterior.
Dios ha muerto, Dios está muerto — éste es el pensamiento

³⁴ Kūng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, p. 586.

³⁵ Hegel lo llama “el viernes santo especulativo” (Hegel, G. W. F., *Creer y saber*, Bogotá, Editorial Norma, 1992, p. 194).

³⁶ Lo negativo es inmanente a lo absoluto: Dios mismo padece, sufre y muere. No se trata de algo ‘exterior’, inherente a lo finito, a lo humano o a la historia. Superando al mismo tiempo los resultados de las filosofías de Spinoza y Kant, Hegel busca conceptualizar la *ontologización de lo negativo*. Spinoza preserva a lo absoluto de lo negativo, del desorden, del mal, del vacío. Kant recurre a la separación de planos, haciendo a lo absoluto ajeno al conocimiento. Para Hegel ambas respuestas son unilaterales y parciales.

³⁷ [Nuestra nota] Podría decirse que éste es el objeto de la ontología de Hegel: comprender el Ser ‘abandonado de Dios’.

³⁸ Kūng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, p. 236.

³⁹ “El espíritu no es este poder (*Macht*) como lo positivo *que se aparta de lo negativo*, como cuando decimos de algo que no es nada o que es falso y, hecho esto, pasamos sin más a otra cosa, sino que sólo es este poder *que mira a lo negativo a la cara y permanece* cerca de [con (*bei*)] él. Este permanecer [detenerse, quedarse (*Verweilen*)] es la fuerza mágica que hace que lo negativo *vuelva al ser*” (Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, p. 24. Prólogo. Énfasis nuestro.

más terrible, el hecho de que todo lo eterno y verdadero no existe, que *la negación misma está en Dios*; con ello se vincula el dolor supremo, el sentimiento del completo abandono, la supresión de todo lo superior. — Pero el proceso no se detiene aquí, sino que ahora interviene la conversión, a saber: Dios se conserva en este proceso y éste no es sino *la muerte de la muerte* [*der Tod des Todes*]. Dios resucita [*steht wieder auf*] a la vida: así se torna en su contrario.⁴⁰

Hegel se esfuerza en resaltar que no se trata de la muerte de un ser humano finito y mortal, sino de *Dios mismo*. Éste es *el pensamiento más terrible*: la negación está en Dios. Pero el proceso de negación no se detiene en ese momento de supresión y destrucción sino que produce la muerte de la muerte, la negación de la negación, y con ella, la resurrección de la vida.

Ya en Jena —advierte Kūng— había hablado Hegel del ‘Viernes Santo especulativo’, del ‘dolor absoluto’ de la divinidad (*Fe y Saber I*, 345). Y el final de la *Fenomenología* proclamaba: ‘Conocer sus propios límites significa saber inmolarse [sacrificarse]. Esta inmoliación es la alienación en que el espíritu presenta su devenir hacia el espíritu en la forma de un *acaecer contingente y libre...*’⁴¹ (II, 563).⁴²

El acontecimiento histórico es un acaecer contingente y libre y, al mismo tiempo, es un acontecimiento salvífico, es decir, es la consumación del plan de Dios para redimir a los hombres

⁴⁰ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, Alianza Editorial, 1984, p. 296. Énfasis nuestro.

⁴¹ La traducción de la cita de Hegel ha sido modificada teniendo en cuenta la traducción de Gaos de la *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, p. 472.

⁴² Kūng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, p. 407.

del pecado.⁴³ El acontecimiento cristológico se produce en la encrucijada del tiempo y la eternidad, en la conjunción de la muerte y la resurrección.

Éste es el escándalo para la fe [de los judíos] y el absurdo para la razón [de los griegos]. Pero este desafío para la teología y para la filosofía es también un desafío para la historia y para la acción política: ¿cómo enfrentar la *novedad* histórica? ¿cómo asumir lo revolucionario en el curso regular de la vida institucional? ¿cómo explicar la libertad, la acción nueva, no sujeta a determinación, en la naturaleza y en la historia?

3. El acontecer histórico-político

La raíz teológica cristiana del concepto de acontecimiento nos conduce a una nueva clave para comprender el conjunto del pensamiento de hegeliano. Ésta se encuentra en la Filosofía de la Historia Universal. Hegel se ocupó del tema en sucesivas lecciones dictadas en la Universidad de Berlín, a partir de 1822 hasta su muerte. Si bien no publicó sus investigaciones sobre esta cuestión, como hiciera con la Filosofía Política o con la Lógica, condensó su núcleo conceptual en algunas notas que utilizaba en sus clases como marco de referencia. Los editores de las lecciones se han valido de estas notas (principalmente de la última versión del año 1829) para darle una base literal a la multiplicidad de apuntes tomados por los alumnos, que sirvieron de fuente para la publicación de las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Ellas nos permitirán, también a nosotros, dilucidar el sentido del concepto de acontecimiento en la historia para Hegel.

Ni las filosofías ni las ciencias modernas *pre*-hegelianas han podido resolver satisfactoriamente el problema de la libertad y la

⁴³ “El dolor de Dios y el dolor de la subjetividad humana privada de Dios deben entonces analizarse como las dos caras invertidas de un mismo acontecimiento” (Malabou, Catherine, *El porvenir de Hegel. Plasticidad, temporalidad, dialéctica*, Buenos Aires, Palinode, 2013, p. 192).

acción humana en la historia. Para las nuevas concepciones de las ciencias surgidas en la modernidad, el *objeto* de conocimiento es la *naturaleza* y la física es el modelo de la cientificidad.⁴⁴ Sobre esta base, los seres humanos y sus acciones solo pueden ser conocidos *científicamente* en tanto fenómenos naturales, es decir, en cuanto están determinados por las leyes de la naturaleza. Se dice entonces que, en el ámbito de la naturaleza, todo hecho, toda realidad y todo cambio están *determinados*, es decir, que *no pueden ser de otra manera* sino conforme a la ley natural. Así explicaba Hobbes, tanto la conducta de los animales en general, como la de los animales ‘humanos’ en particular, ya que pensaba que todos ellos están *determinados* por una ley natural que es el instinto de autoconservación. A partir de esa ley natural se puede prever cómo se van a comportar los hombres en distintas situaciones, por ejemplo, en un estado natural pre-social. Si solo hay ciencia de lo que está determinado, de lo que está sujeto a leyes universales, *no es posible una ciencia del hombre entendido como ser libre*, no sujeto a las leyes naturales. La ciencia –arguye Kant– se ocupa del conocimiento de los *fenómenos*, conoce las acciones de los hombres como si fuesen hechas por seres naturales. Desde esta perspectiva sólo hay ciencia del hombre en cuanto se lo considera como un ser *natural*, es decir, como un cuerpo físico, animado, viviente o regido por el instinto. Solo así es posible conocer las acciones de los hombres y preverlas. Si se sostiene que los seres humanos son *libres* y que ello supone un cierto principio de indeterminación de la voluntad, tal supuesto resultaría inexplicable para el modelo de ciencia entonces vigente. Este problema resulta del supuesto de que las acciones humanas (lo que el hombre *hace en tanto hombre*, en tanto ser libre) no están determinadas por una ley natural y que, en tal caso, dos casos semejantes podrían dar origen a acciones diferentes. Para evitar el dilema de negar la libertad para afirmar

⁴⁴ Incluso cuando Hume apunta a construir una “ciencia del hombre”, lo hace intentando reproducir el éxito del modelo de la ciencia física de Newton en el ámbito de la moral o de las humanidades.

la ciencia o negar la ciencia para afirmar la libertad, Kant *separa* los ámbitos de lo natural y de lo humano, de la ciencia y de la moral (metafísica), de la determinación y de la libertad.

Hegel da un paso más y se pregunta: ¿cómo sería posible un conocimiento *científico* de los hombres considerados *como seres libres*? ¿Cómo sería posible una *ciencia de la libertad*? Argumenta que si la nueva ciencia y los nuevos conocimientos de la época moderna habían demostrado que la naturaleza (compuesta de seres no racionales) está determinada por leyes racionales, con mayor razón hay que suponer que el curso de las acciones de los hombres (que son seres racionales) esté gobernado por la racionalidad. En el conocimiento de la naturaleza, el sujeto (el que conoce) y el objeto (lo que se conoce) son extraños el uno al otro, puesto que se supone que el pensamiento (sujeto) es heterogéneo respecto de los seres existentes (objeto). En el conocimiento de lo humano, en cambio, *sujeto y objeto se identifican*, puesto que es el hombre el que conoce (sujeto) y es también el hombre lo que se conoce (objeto). Por eso, como ya se ha señalado, Hegel dice que el espíritu “es conciencia, pero también [es] su objeto”. Ya no se está en el plano teológico de la salvación sino en plano científico-filosófico. Desde esta perspectiva no se supone que el orden de la realidad se derive de la acción creadora y salvadora de Dios, pero hay que suponer que hay un orden o un sentido en la realidad, porque de lo contrario el conocimiento científico sería imposible.

A diferencia del entendimiento subjetivo kantiano que depende de que algo le sea dado en la experiencia para tener un conocimiento de ese algo, el espíritu *depende sólo de sí mismo* porque él es su propio objeto. Él es el que hace (sujeto) y lo que hace (objeto). A diferencia de la naturaleza que no tiene conciencia de sí, salvo a través del pensamiento humano (sujeto) que la conoce, el espíritu se produce *a sí mismo* y se conoce *a sí mismo*. Y, como el producto de su actividad es él mismo, no depende de otro para producirse ni para conocerse: es autónomo, independiente, es decir, *libre*.

En la historia no se puede hablar de un conocimiento ‘objetivo’ ni ‘subjetivo’. Tampoco se pueden considerar estos conceptos como excluyentes, ya que el sujeto y el objeto son *uno solo*. En el ámbito de la historia, hay que pensar en términos de la unidad ‘sujeto/objeto’, hay que concebir cada uno de los términos desde la *totalidad*, desde la integración. En la historia se trata de comprender los *procesos*: cómo el sujeto se objetiva y cómo una realidad objetiva toma conciencia de sí misma (se subjetiva). La historia es el ámbito de la objetivación, de la enajenación o de la alienación; y es también el ámbito de la subjetivación, de la superación y de la liberación. La historia es comprensible como producto de la acción libre de los seres humanos, es decir, de lo que Hegel llama ‘espíritu’. En la historia, la acción humana libre *construye un sentido*, un orden, una finalidad que *llega a ser universal*. A diferencia del sistema de la naturaleza, donde la universalidad está *dada* en los principios y las leyes que rigen todos los cuerpos y sus movimientos, la historia es una construcción que no está ya dada sino que se va haciendo –se ‘pone’, dice Hegel-, que va creando su propia legalidad universal.

Sin embargo, esta concepción postkantiana debe responder todavía a dos problemas o contradicciones inherentes a su posición. Por un lado, ¿cómo podrían armonizarse los fines universales y los objetivos particulares e individuales, o los deberes y los derechos, o la obediencia y la libertad? Por otro lado, ¿cómo podría comprenderse la novedad de una acción singular, si el sentido y la legalidad vigente forman parte de lo ya establecido, aceptado y sedimentado, es decir, de lo antiguo? ¿Cómo podría siquiera ser visualizado lo nuevo desde lo antiguo, lo revolucionario desde el *ancien régime*? Hegel responde a estos problemas en la Introducción a las *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*, determinando mejor el significado del acontecer histórico.

La primera cuestión se aborda al indagar sobre el destino de los *individuos* en la historia *universal*. La mayor parte de los individuos encuentra satisfacción en el marco de las costumbres y

leyes establecidas, es decir, dentro del *orden normal* de las cosas. Sin embargo, en la historia no solamente cambian las decisiones y las posturas particulares dentro del sistema establecido de leyes y costumbres sino que también se transforman éstas sin que haya una ‘ley eterna’ que pueda servir de referencia para estos cambios. En los momentos de transformación histórica, en las situaciones que dan lugar a lo nuevo, se requiere la acción de los ‘grandes hombres’, de individuos excepcionales, cuyo papel es hacer advenir la novedad, instituir un nuevo orden histórico más libre, más universal. En ellos, lo universal y lo singular llegan a identificarse, aunque no sin un ‘penoso trabajo’. Estos individuos históricos “han tenido la fortuna de ser los apoderados o abogados de un fin, que constituye *una fase* en la marcha progresiva del espíritu universal. (...) Han sabido satisfacerse y realizar su *fin*, el *fin universal*. Han tenido la audacia de tomar sobre sí ese fin tan grande, contra todas las opiniones de los hombres”⁴⁵. Hegel menciona tres ejemplos de estos individuos históricos: Alejandro Magno, Julio César y Napoleón Bonaparte. ‘Su’ fin no tiene que ser entendido como ‘el suyo propio, particular’, sino como el fin universal en esa fase de la historia, con el cual se identifican y al que hacen suyo⁴⁶. Su grandeza ha consistido, precisamente, en reconocer esa necesidad de lo universal en esa fase, en esa etapa, seguir esa causa con todo el impulso de la pasión⁴⁷ y sacrificarle la propia existencia. “El fin de la pasión y

⁴⁵ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 163.

⁴⁶ “El modo como aquí el espíritu, en su particularidad subjetiva, se identifica con la idea, es, por decirlo así, algo animal. (...) Hay una especie de impulso, casi animal, en el hecho de que el hombre ponga así su energía en una cosa, salvo que hayan sido víctimas de la manía crítica, principalmente de la envidia” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 164).

⁴⁷ “Lo en sí y para sí necesario [lo racional] aparece aquí, por tanto, en la forma de la pasión” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 164). La propia pasión se despliega según un orden necesario, de acuerdo con un sentido que es racional, aunque no propio del entendimiento o de la razón subjetiva.

de la idea es, por tanto, uno y el mismo. La pasión es la unidad absoluta del carácter [lo individual] con lo universal”. Pero este universal no es el del Estado, la ley o la costumbre establecida, sino *lo nuevo*, la nueva exigencia o meta de la acción humana libre. Por eso, los hombres libres no sienten envidia de los grandes hombres de la historia, sino reconocimiento, y se alegran de su existencia.⁴⁸

La acción libre inaugura una novedad en la historia y produce una excepción en el curso natural o normal de los hechos. También “Schmitt califica de excepcional a aquel acontecimiento real que trasciende el horizonte general de aplicación de una norma, es decir, que ‘no está previsto en el orden jurídico vigente’. En este sentido, la primera nota atribuible al concepto es su efecto de desbordamiento del alcance universal inherente a toda normatividad: ‘Lo excepcional es lo que no se puede subsumir: escapa a toda determinación general’ (Schmitt, 1998: 24).”⁴⁹

Lo excepcional tiene un triple efecto de desbordamiento, alteración e interrupción; suspende, complica y desmiente la legalidad. Más aún la anula y la aniquila. La excepción abre el camino al *acto decisorio radical*, sin base en la legalidad o normalidad establecidas. De esta manera se abre a la producción de un *nuevo* ordenamiento jurídico. “El caos creado por la excepción absoluta reclama una decisión igualmente extrema, capaz de reconstituir el carácter ‘normal’ y ‘homogéneo’ del sustrato social al cual ha de aplicarse la nueva estructura normativa”.⁵⁰

Juzgados desde la perspectiva de las costumbres establecidas, de las leyes aceptadas, desde lo instituido, desde la óptica de los intereses inmediatos e incluso mezquinos, los grandes hombres son vistos como *inmorales*. Esto no podría ser de otra manera, pues el fin que los guía todavía no se ha impuesto ni

⁴⁸ “El hombre libre, en cambio, no es envidioso; reconoce gustoso a los grandes individuos y se alegra de su existencia” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 164).

⁴⁹ Vergalito, Esteban, *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 57.

⁵⁰ Vergalito, Esteban, *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 58.

reconocido en la época en la que viven y solo la posteridad creará las condiciones para su aceptación y validez. Para los hombres comunes, normales, inmersos en el mundo, la novedad es siempre monstruosa, inmoral, sacrilega, criminal, subversiva. El acontecimiento nuevo solo es visible, discernible o ‘comprensible’, cuando se parte del “desprecio por lo admitido”⁵¹ y los individuos se ponen como objetivo “lo nuevo que traen al mundo”⁵². Si los seres humanos se limitasen a seguir las costumbres, las leyes o la racionalidad establecida no habrían creado formas de vida más libres, más universales⁵³ o más racionales⁵⁴. El fin o la causa de los grandes hombres no se justifica por el orden previamente establecido sino por el orden nuevo que se abre paso en la historia (“había que crear otra forma...”). Si el orden y la legalidad instituidos fuesen siempre e incondicionalmente respetados, nunca podría surgir lo nuevo. Por ello, “estos individuos históricos, atentos a sus grandes intereses, han tratado sin duda ligera, frívola, atropelladamente y sin consideración otros intereses y derechos sagrados, que son, por sí mismos, dignos de consideración”⁵⁵ y por ello han sido, con razón, objeto de censura moral. Pero desde el punto de vista del progreso de la libertad y de la racionalidad, están enteramente

⁵¹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 167.

⁵² Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 167.

⁵³ Los conceptos de verdad y universalidad tienen que ser considerados en un sentido histórico. Ni la verdad ni la universalidad están simplemente dadas, sino que se van construyendo históricamente y ‘devienen’ verdaderas o más verdaderas, ‘devienen’ universales o más universales. Desde esta perspectiva, la verdad nunca es lo dado.

⁵⁴ Hegel observa que si Julio César hubiese seguido a Cicerón, es decir, si hubiese obrado de acuerdo a la racionalidad establecida, “no habría sido nada” (p. 167), no hubiese creado una institucionalidad más libre y racional.

⁵⁵ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 168.

justificados⁵⁶, porque “una gran figura que camina, aplasta muchas flores inocentes, destruye por fuerza muchas cosas, a su paso”⁵⁷. Hegel niega que los individuos sean solo medios para la realización del fin universal, sosteniendo (con Kant) que los seres humanos son fines en sí mismos⁵⁸, pero esa libertad que hace dignos a los individuos y les da valor, es ella misma histórica y está sujeta al devenir y al perecer. Hegel lo expresa de este modo: “lo universal resulta de lo particular y determinado, y de su negación”⁵⁹. En cuanto individual, particular, singular, histórica y finita toda acción libre es *acontecer*,⁶⁰ contiene su propia negación, supresión y superación.

La filosofía de la historia enseña que hay una *lógica* en las acciones libres de los seres humanos a través del tiempo.⁶¹ Enseña

⁵⁶ “César hubo de realizar lo necesario, el derrocamiento de la podrida libertad. Pereció en esta lucha; pero lo necesario subsistió: la libertad sucumbió, conforme a la idea, bajo los sucesos externos” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 168).

⁵⁷ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 168.

⁵⁸ “...algo en sí mismo eterno y divino” (Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 169).

⁵⁹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 168.

⁶⁰ “...la realidad de la vida es precisamente un acaecer en el sentido más propio, es objetificación y desobjetificación, caída en el ser-otro y retrocapción en el ser-para-sí, alienación y unificación. Ese acaecer se determinó en su concreción como *hacer*: la presentación y producción de sí mismo en la actuación esciente, que es necesariamente una ‘inversión y alteración’ del ente. Ese hacer constituye también el acaecer de la realidad del Espíritu; es esencialmente el ‘movimiento del hacer consciente de sí mismo’, o sea, de un hacer que procede del saber (histórico) de sí mismo y de la cosa misma, y que se mantiene en ese saber” (Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 289).

⁶¹ Esa lógica o modo de ser propio de lo histórico es lo que Marcuse llama ‘historicidad’. “Historicidad significa el *sentido* de aquello que mentamos al decir de algo que es histórico, significa el sentido de ese ‘es’: *el sentido del ser de lo histórico*. Así se hace problema en lo histórico el modo en el cual es. ¡No se trata de la historia en cuanto ciencia ni en cuanto objeto de una ciencia, sino de *la historia como modo del ser*. Se interroga este ser respecto de su *acaecer*,

que en la historia se va construyendo un sentido que trasciende las meras condiciones y circunstancias, siendo a la vez irreductible a las leyes y determinaciones naturales. Se trata de una lógica de la libertad⁶², a la que Hegel la llama ‘conciencia de la libertad’. Esta enseñanza abre un nuevo campo de investigación, pues si se ha descubierto un sentido de los acontecimientos históricos, ha de ser posible extender esta comprensión *a todos los ámbitos del ser y de lo que es*. El gran desafío para la filosofía posthegeliana será comprender la irrupción⁶³ de la novedad radical en la evolución histórica, es decir, comprender el acontecimiento revolucionario.⁶⁴ El concepto de acontecer *histórico* conduce a la noción de acontecimiento *onto-lógico*.

respecto de su *motilidad*. Esta orientación de la pregunta no es arbitraria; y queda ya indicada por la palabra ‘historia’. Lo que es histórico acaece de un modo determinado. Se problematiza la historia en cuanto acaecer, en cuanto motilidad; se apela a un modo de la motilidad como constitutivo del ser de lo histórico” (Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1970, p. 9).

⁶² Que no debiera ser confundida con una metafísica hipostatizada en Idea Absoluta. Cf. Horkheimer, M., *Historia, metafísica y escepticismo*, Madrid, Alianza Editorial, 1982, pp. 121 ss.

⁶³ “El acontecimiento, por llamarlo de alguna manera, esto es, algo que no estaba aparentemente presente en la ideología pero que empieza a operar en ella y la desestabiliza (de hecho ha estado siempre operando en ella). (...) De forma lata el acontecimiento es lo que acontece como desde fuera de la red en la que se está y la perfora, le causa daño, la agujerea. Es el acontecimiento como algo que acontece y en su acontecer disemina y deconstruye la trama en la que se está jugando. Es el acontecimiento como irrupción (desde fenómenos naturales como terremotos a actos terroristas como el 11-S, pasando por innumerables guerras, epidemias o descubrimientos)” (Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 60).

⁶⁴ “Para ambos [Hegel y Marx], la acción inconsciente o, con más precisión, el simple sentimiento de la no satisfacción se hallan en el origen de todo gran [acontecimiento] histórico [*l’origine de tout grand événement historique*], que la toma de conciencia solo se puede efectuar una vez emprendida la acción y no se completará hasta que la acción termine” (Weil, Erich, *Hegel y el Estado*, Córdoba, Argentina, Ediciones Nagelkop, 1970, p. 137).

4. El acontecer onto-lógico

El descubrimiento de la filosofía de la historia es que el reino de la libertad no es el imperio del caos y de la desmesura, sino la construcción de un sentido radicalmente nuevo en la realidad. No comprender esto, lleva a considerar que el error es solo accidental o atribuible a las limitaciones del sujeto cognoscente. “El desconocer la naturaleza de aquellos opuestos⁶⁵ lleva a la opinión de que este enredo sea algo incorrecto, que no debe suceder [*geschehen*], y se lo atribuye a un error subjetivo.”⁶⁶ Para la representación o para la ‘reflexión extrínseca’ el acontecer o suceder no es más que la manifestación de lo irracional (objetivo) o del error (subjetivo). Para quien comprende el sentido del ser libre, por el contrario, el acontecer antagónico o contradictorio es el ser mismo, y solo puede ser comprendido ‘especulativamente’. La razón especulativa es aquella capaz de sostenerse o permanecer cabe lo negativo, aquella que no retrocede ante la contradicción. Para la ‘reflexión extrínseca’, en cambio, el ser es “lo inmediato indeterminado”⁶⁷, sobre lo cual no puede pensarse ni decirse *nada*. Espinoza Lolás advierte dos cosas sobre esto: “Primero, en la sentencia ‘El ser es lo inmediato indeterminado’ se dice algo así como que ‘El ser es la no-historia’⁶⁸ (puro acontecimiento), para luego decir que hay historia, que es fundamental (en el acontecimiento); y ambos momentos se co-ponen. De manera que el segundo momento de la sentencia es radical en el texto de Hegel, ya que allí está

⁶⁵ Se refiere a la naturaleza de lo positivo y lo negativo, que no se determinan en sí o por sí mismos sino solo en su relación mutua, puesto que la reflexión muestra que uno se convierte en el otro y viceversa.

⁶⁶ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 383.

⁶⁷ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 77.

⁶⁸ [Nuestra nota] Es decir lo que carece completamente de despliegue, desarrollo, movimiento o evolución y, por lo tanto, de negatividad.

hablando de la mediación, de la esencia en forma negativa”.⁶⁹ Se está hablando de la mediación porque en esta sentencia el ser es caracterizado negativamente, es decir, por *lo que no es*. De este modo, el acontecer y el acontecimiento también evidencian los dos significados que están contenidos en su esencia: acontecimiento como fijación del sentido y acontecer como devenir del sentido, como co-poner de la no-historia y de la historia.

En la primera parte de la *Ciencia de la lógica*, que se ocupa de la ‘lógica del ser’, a este devenir o co-poner Hegel lo llama ‘Traspasar’ [*Uebergehen*]. Dice: “Traspasar es la misma cosa que devenir; sólo que en aquél los dos momentos, desde los cuales se efectúa el traspaso mutuo, *son representados* más bien como reposando uno fuera del otro, y el traspasar *se representa* como acaeciendo [*geschehend*] *entre*⁷⁰ ellos.”⁷¹ La exterioridad de los momentos (‘uno fuera del otro’) y el *pasar* del uno al otro son el producto de la *representación*, no del concepto.⁷² Por su parte, el acontecer no es un espacio *entre* dos entidades fijas e invariables sino el devenir o movimiento de desarrollo *de algo en sí mismo*, es un proceso de transformación o evolución inherente al ser mismo de todo lo que es real.

El mismo error se produce cuando *se representa* la relación entre lo finito y lo infinito, como si fueran dos realidades exteriores la una a la otra, y no se las concibe en su verdad como el movimiento o devenir de uno en el otro. “Así cuando se dice que el infinito es un concepto de la razón y que nosotros por medio de la razón nos elevamos por encima de lo temporal, se admite que esto *acontece* absolutamente sin perjuicio de lo finito, al que

⁶⁹ Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 153.

⁷⁰ “Hegel no es el pensador del ‘Uno’, sino del ‘Entre’; y, además, de un ‘entre’ que opera como un medio diacrónico que se despliega y constituye los relatos en los propios relatos y sedimentos materiales históricos” (Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 179).

⁷¹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 86.

⁷² Sobre la diferencia entre representación y concepto, cf. Gaete, Arturo, *La lógica de Hegel. Iniciación a su lectura*, Buenos Aires, Edicial, 1995, pp. 10 ss.

no importa aquella elevación que le queda exterior.⁷³ *Para la representación*, es decir, para la imaginación o el pensamiento no científico y no filosófico, la relación entre lo finito y lo infinito, la elevación de la razón por sobre lo temporal, se produce sin que lo finito y temporal se altere, sin que cambie, sin devenir. Si se ha de *concebir* [conceptualizar] esta relación, habrá que pensarla como devenir del uno en el otro y, en el sentido opuesto, del otro en el uno. *Concebir* la infinitización de lo finito y la finitización de lo infinito es la tarea de la lógica especulativa.

El proceso de su traspasar tiene la siguiente forma detallada: *Más allá* de lo finito se traspasa en el infinito. Este traspasar *aparece* como una operación extrínseca. En este vacío que está allende lo finito ¿qué nace? ¿qué es lo positivo allí? Debido a la inseparabilidad del infinito y lo finito (o sea porque este infinito que está al lado de lo finito es él mismo limitado) surge el término; el infinito ha desaparecido y ha entrado en su reemplazo su otro, lo finito. Pero este entrar en reemplazo de lo finito aparece como un *acontecimiento exterior* al infinito, y el nuevo término *aparece* como si no naciera de lo infinito mismo, sino como si se hubiera de igual manera [que se hizo con lo infinito] previamente encontrado [como dado]. Hay de este modo una recaída en la determinación anterior, en vano eliminada. Pero este término nuevo por sí mismo es sólo un término tal, que tiene que eliminarse o superarse. De este modo ha surgido otra vez el vacío, la nada, donde igualmente se encuentra aquella determinación, vale decir, un nuevo término, —y *así continúa al infinito*.⁷⁴

Los contrarios son imaginados como dos entes o dos realidades dadas, exteriores la una a la otra, que se pondrían en

⁷³ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 122.

⁷⁴ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 125.

relación a partir de un tercero que mediaría *entre* ellas.⁷⁵ Así ocurriría con la no-historia y la historia, con lo indeterminado y lo determinado, con lo inmediato y lo mediato, con lo infinito y lo finito, con el no ser y el ser, con la no libertad y la libertad. El desafío del pensamiento es *comprender* estos contrarios como los *sentidos* opuestos de un movimiento. En tal movimiento cada momento *contiene* a su contrario, deviene su contrario. ¿Cómo el ser podría contender la nada? ¿Cómo la nada podría contener al ser? Planteado en términos de movimiento: ¿Cómo el ser podría devenir en nada? ¿Cómo de la nada podría devenir algo? Planteado en términos de la novedad: ¿Cómo podría producirse algo nuevo en lo que está causalmente determinado? ¿Cómo el efecto puede *exceder* a la causa? ¿Cómo la razón finita y limitada puede comprender a la razón infinita y absoluta?

Aquí puede observarse todavía lo siguiente, que, en cuanto se admita la relación de causa y efecto, aunque en sentido impropio, el efecto no puede ser *mayor* que la causa; porque el efecto no es otra cosa que la manifestación de la causa. Es una broma [ocurrencia ingeniosa, Witz] que se repite con frecuencia en la historia; la de hacer resultar de *pequeñas causas grandes efectos*, y aducir una *anécdota* como primera causa de un acontecimiento [*Begebenheit*] grande y extenso. Lo que se llama así causa no debe considerarse sino como una *oportunidad*, como una excitación *exterior*, de la que no tenía necesidad el *espíritu interior* del acontecimiento [*der innere Geist der Begebenheit*], el que podría también utilizar, para el mismo fin, un sinnúmero de otras oportunidades, para empezar a aparecer a partir de ellas, y abrirse camino y manifestarse. Al contrario, ha sido más bien *solamente aquel espíritu* el que ha *determinado* un hecho tan pequeño y accidental como su oportunidad. Aquella *pintura de arabescos*

⁷⁵ Por ejemplo, dos municipios en un mapa, cada uno de los cuales tiene límites establecidos que permiten imaginar el tránsito de uno al otro cruzando la avenida que los separa. El tránsito entre ellos no modifica el límite ni la identidad de ninguno de los dos.

de la historia, que de un tallo oscilante hace surgir una gran figura, es por cierto una manera de tratar ingeniosa, pero muy superficial. En este hacer brotar lo grande de lo pequeño, en general se presenta una inversión [vuelco, *Umkehrung*⁷⁶], que el espíritu hace con lo exterior; pero, precisamente por esto tal exterior no es *causa en el espíritu*, o sea esta inversión elimina ella misma la relación de causalidad.⁷⁷

La *casualidad*, la contingencia, lo exterior, lo particular o parcial, la anécdota o la ocasión no pueden considerarse como verdaderas causas, como necesidad, como interioridad, como universalidad, como concepto. En la lógica, en la ciencia o en la filosofía, los primeros no cuentan, solo los segundos son explicativos y hacen posible la comprensión, aunque en la vida cotidiana, en el opinar y el representar, los primeros se acepten como una descripción suficiente. Aquí, nuevamente, se oponen los dos significados contrapuestos del acontecer: lo accidental o histórico y lo necesario verdadero. La descripción histórica [*historisch*] se limita a relatar lo que se muestra a los sentidos y a lo que podemos imaginar, abstraer y generalizar a partir de lo fenoménico dado, de lo que pasa.

Cuando no se trata de la *verdad*, sino solamente de la *historia* o sea de la manera cómo pasan las cosas *en el representar* y *en el pensar fenoménico*, entonces uno puede limitarse a narrar lo que empieza con los sentimientos e intuiciones, y a la generalidad o abstracción que el entendimiento extrae de la multiplicidad de aquéllos, y que, como se comprende, necesita para esto de aquella base que, todavía en este

⁷⁶ [Nuestra nota] Hegel emplea aquí el término *Umkehrung*, que es la negación del término *Die Khere*, utilizado por Heidegger para indicar la ‘vuelta’ o el ‘viraje’ hacia el problema originario: la pregunta por el ser. Hegel da aquí su respuesta *avant la lettre*: no se trata de la vuelta ni de volver sino de re-volver, de in-vertir.

⁷⁷ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 498. Énfasis en el original. Subrayado nuestro.

abstraer, conserva toda la realidad con que se presentó al comienzo, *para la representación*. Pero la filosofía no debe ser una narración de *lo que sucede* [acontece, *geschieht*], sino el conocimiento de lo que es *verdadero* en ello, y además tiene que comprender basándose en lo verdadero, lo que en la narración aparece como un puro acontecer [*Geschehen*].⁷⁸

El acontecimiento, entendido como lo que sucede, lo casual y contingente que el representar que abstrae reúne en un relato, no es explicativo pero tiene toda la fuerza de lo dado. Para la filosofía y la ciencia, este acontecimiento carece de importancia porque *no tiene realidad* sino en el representar, carece de fundamento verdadero y se sostiene precariamente en lo subjetivo, en lo *a posteriori*. El otro significado del acontecer, no como la verdad fenoménica sino como *la verdad verdadera*, es el significado propiamente científico y filosófico.

Si en la *representación* superficial de lo que es el concepto, toda multiplicidad se halla *fuera del concepto* y a éste pertenece sólo la forma de la universalidad abstracta, o sea de la vacía identidad de reflexión, hay que recordar en seguida que aun sólo para la declaración de un concepto, o sea para la definición, se requiere expresamente además del género, que ya no es propiamente él mismo una pura universalidad abstracta, también la *determinación específica*. Si solamente se reflexionara sobre el significado de esto, con una meditación pensativa, resultaría que con esto también el *distinguir* está considerado como un momento igualmente esencial del concepto. Kant ha introducido esta consideración con el pensamiento muy importante de que hay *juicios sintéticos a priori*. Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los más profundos principios para el desarrollo especulativo; ella contiene el comienzo para alcanzar la verdadera comprensión de la naturaleza del concepto y está en absoluta oposición

⁷⁸ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 521.

con aquella vacua identidad o abstracta universalidad, que no es de ninguna manera una síntesis en sí.⁷⁹

Los dos significados definidos hasta ahora, el del acontecimiento como la multiplicidad dada, contingente y exterior, y el del acontecimiento como lo universal abstracto y vacío, que dan lugar a la división de planos del kantismo, deben ser superados por un tercer significado: el acontecer propiamente científico-filosófico de *la verdad verdadera*, de lo absoluto.⁸⁰

Excursus: sobre la necesidad y la contingencia

El *proceso* histórico, espiritual o dialéctico es *necesario*. Necesario no hace referencia a una causalidad mecánica ni a una deducción formal. En todo proceso hay una lógica, hay un orden, que es la única manera que tenemos de comprenderlo.⁸¹ Pero el orden más alto de la realidad es el orden de la libertad, el orden que la acción se da a sí misma, el sentido construido por la misma acción. Es el sentido construido por la libertad que no puede sino ser libre (esta es su necesidad, la necesidad de la libertad).

⁷⁹ Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Solar/Hachette, 1974, p. 521.

⁸⁰ “¿Hay espacio para ‘lo desmesurado’ o ‘lo sin-medida’ (*das Masslose*) en el ‘interior’ de la *Wissenschaft der Logik* [*Ciencia de la lógica*] de Hegel? ¿Hay espacio para ‘lo desmesurado al interior del ser’? ¿Hay espacio para ‘lo desmesurado’ dentro de la naturaleza? ¿Hay espacio para ‘lo desmesurado’ dentro de la ideología? ¿Hay espacio, en definitiva, para ‘lo desmesurado’ dentro de lo inmediato? ¿Es posible el *acontecimiento* en lo más propio de su filosofía?” (Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 166). Para Espinoza Lolas, obviamente, todas estas preguntas son retóricas.

⁸¹ “El método no opera en nada sincrónico sino que todo está siempre «en proceso», «en devenir», movimiento o, si se quiere, dicho de modo más simple, «en historia». El método es formalmente dinámico. El método es de suyo dinámico y tal expresión dinámica manifiesta que los pliegues expresivos epistemológicos como ontológicos están en devenir, en proceso y no pueden no estarlo porque lo Lógico acontece dinámicamente en la inmediatez misma de lo humano como de la naturaleza.” (Espinoza Lolas: 90).

Cuando se piensa en un proceso *histórico*, se supone en él un orden cronológico, una estructura que permite ubicar y comparar las acciones humanas (la batalla de Jena tuvo lugar en 1807; en 1789 se tomó la Bastilla; Juan Perón murió en 1974) o los fenómenos naturales (los dinosaurios se extinguieron hace 65 millones de años; el volcán Vesubio tuvo una erupción en el año 79) en el tiempo (cronológico). El orden cronológico es un parámetro, una unidad de medida, *exterior* a los fenómenos, que nos permite ordenarlos. El orden temporal cronológico es abstracto respecto de los acontecimientos naturales y respecto de las acciones humanas. Es una *forma pura* de la facultad sensible que funciona de acuerdo a un orden de sucesiones (antes, después, hace dos minutos, dentro de tres mil años...). Es abstracto, exterior, mera sucesión. *La sucesión temporal cronológica es casual, contingente*. Cuando Hegel piensa el proceso histórico no se interesa por lo cronológico, ni por lo accidental o contingente. Se interesa por el orden interno del proceso, por su *lógica inmanente*, por su desarrollo necesario. Aquí se suele introducir otro equívoco: identificar lo necesario con lo lógico-formal. Las formas lógicas son tan exteriores como las formas sensibles (espacio y tiempo), aunque las primeras sean necesarias y las segundas contingentes. La lógica inmanente del proceso no es una lógica formal, abstracta y exterior, sino el desarrollo propio *de la cosa en sí misma*, de la esencia, del ser verdadero y real, del ser concreto⁸². Toda realidad concreta efectiva supone un

⁸² Todo intento de formalizar la lógica hegeliana ha terminado en un fracaso (sería como un intento de formalizar la vida), por lo menos en lo que hace al contenido, que es lo esencial. Este es uno de los motivos por los cuales la *Fenomenología del espíritu* no tiene títulos y subtítulos. Ese orden formal nos lleva a prestar menos atención al proceso, al desarrollo del contenido, que es lo único esencial. Hegel escribe en el prólogo: “La ciencia sólo puede, lícitamente, organizarse a través de la vida propia del concepto; la determinabilidad que desde fuera, desde el esquema, se impone a la existencia es en ella, por el contrario, el alma del contenido pleno que se mueve a sí misma. El movimiento de lo que es consiste, de una parte, en devenir él mismo otro, convirtiéndose así en su contenido inmanente; de otra parte, lo que es vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, es decir, se convierte a

proceso de desarrollo, una evolución, que responde a la *esencia intranquila o inestable* de su ser-cosa, de su ser-finito. Todo ser finito contiene la infinitud y nunca puede quedarse tranquilo, pues lo que todavía no es, acosa su ser existente. El fondo del ser es la inquietud. Que nada finito pueda permanecer en la quietud y la tranquilidad es la explicación de la *necesidad* del proceso de desarrollo. La única manera de comprender el orden o la lógica de lo real es seguir su desarrollo necesario. No se puede comprender esa lógica agregando un esquema o una forma

sí mismo en un momento y se simplifica como determinabilidad. En aquel movimiento, la negatividad es la diferenciación y el poner la existencia; en este recogerse en sí, es el devenir de la simplicidad determinada. De este modo, el contenido hace ver que no ha recibido su determinabilidad como impuesta por otro, sino que se la ha dado él mismo y se erige, de por sí en momento y en un lugar del todo. El entendimiento esquemático retiene para sí la necesidad y el concepto del contenido, lo que constituye lo concreto, la realidad y el movimiento vivo de la cosa que clasifica; o, más exactamente, no lo retiene para sí, sino que no lo conoce, pues si fuese capaz de penetrar en ello, no cabe duda de que lo mostraría. Pero ni siquiera siente la necesidad de ello; si la sintiera, se abstendría de su esquematización o, por lo menos, no sabría con ello más que lo que es una simple indicación del contenido; sólo aporta, en efecto, la indicación del contenido, pero no el contenido mismo. Si se trata de una determinabilidad que es en sí concreta o real (como, por ejemplo, la del magnetismo), se la degrada, sin embargo, a algo muerto, al convertirla en predicado de otro ser allí, en vez de presentarla como la vida inmanente de este ser allí o de conocer cómo tiene en ésta su autocreación intrínseca y peculiar. El entendimiento formal deja al cuidado de otros el añadir esto, que es lo fundamental. En vez de penetrar en el contenido inmanente de la cosa pasa siempre por alto el todo y se halla por encima del ser allí singular del que habla, es decir, ni siquiera llega a verla. El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido. Pero sumergido en la materia y en su movimiento, dicho conocimiento retorna a sí mismo, aunque no antes de que el cumplimiento o el contenido, replegándose en sí mismo y simplificándose en la determinabilidad, descienda por sí mismo para convertirse en un lado de su ser allí y trascienda a su verdad superior. De este modo, el todo simple, que se había perdido de vista a sí mismo, emerge desde la riqueza en que parecía haberse perdido su reflexión.” (Hegel, G., *Fenomenología del espíritu*, México, F. C. E., 1966, pp. 35-36).

exterior (ni matemático, ni lógico, ni gramatical, ni imaginario) que estructure los fenómenos.

“La tarea de la filosofía es concebir *lo que es*, pues *lo que es*, es la razón. En lo que respecta al individuo, cada uno es, por otra parte, *hijo de su tiempo*; del mismo modo, la filosofía es *su tiempo aprehendido en pensamientos*. . . . En cuanto *pensamiento* del mundo, aparece en el tiempo sólo después que la realidad ha consumado su proceso de formación y se halla ya lista y terminada. *Lo que enseña el concepto lo muestra con la misma necesidad la historia*: sólo en la madurez de la realidad aparece lo ideal frente a lo real, y erige a este mismo mundo, aprehendido en su sustancia, en la figura de un reino intelectual.”⁸³

En todo lo real rige una misma razón con un mismo orden dinámico procesual, pero no se trata de un orden natural causal sino de un sentido construido por la acción libre. Espinoza Lolás lo expresa de esta manera:

“Hegel crea una matriz lógica que le permite dar cuenta de los pliegues de la realidad en su manifestarse inmediato, en su ser, y en distintas épocas históricas, en su esencia. Y en esta matriz, que no es panlogicista, pues opera en la materialidad misma de lo real y siempre en ella, está operando con la contingencia que nunca se deja atrapar. En esta matriz se estaba digitalizando –y con ello comprimiendo– toda la realidad a elementos lógicos, y tales elementos constituyen dos pliegues de consideración. [...] Y en esto *acontece* el resto contingente que nunca es sistematizado por lo racional y que es el motor mismo de la Lógica. Pues que lo real sea racional y lo racional sea real no se debe entender como *todo* lo real es racional, sino como señala Žižek desde su tesis doctoral de 1988: «... ‘*no hay nada* de lo real que no sea racional’; el precio que hay que pagar por ese ‘sin excepción’ es justamente que

⁸³Prólogo a la *Filosofía del Derecho*.

no todo es racional, que existe el dominio de la contingencia que escapa a la deducción conceptual...»⁸⁴,⁸⁵

5. El acontecimiento filosófico y la manifestación de la Verdad Verdadera

Contra la interpretación de la historia de la metafísica como ‘la historia del olvido del Ser’ (Heidegger) o como ‘la historia de un error’ (Nietzsche), Žižek rescata los ‘acontecimientos filosóficos’⁸⁶ de la historia de la filosofía, es decir, los momentos en los que se produce una *novedad* en la manifestación de la verdad, una ruptura con el pasado, una resignificación *radical* de todo el pensamiento anterior. Según la interpretación heideggeriana, la historia de la metafísica estaría signada por tres momentos sucesivos (antigüedad, modernidad, ilustración) en el progresivo *olvido* de la pregunta ontológica, expresada en tres grandes pensadores: Aristóteles, Descartes y Kant. De allí que el proyecto inicial de *Ser y tiempo* se propusiera profundizar especialmente las concepciones del tiempo en estos tres filósofos ‘esenciales’. Contra esta lectura ‘nihilista’⁸⁷, Žižek destaca tres *acontecimientos filosóficos*—“y solo tres”— que transforman radicalmente la filosofía en la historia. “Cada uno de ellos no solo designa una *ruptura* clara con el pasado, sino que también *arroja una larga sombra* sobre los pensadores que le han sucedido,”⁸⁸ todos los siguientes

⁸⁴ Véase la lectura de Žižek del sintagma de la *Filosofía del derecho* de Hegel. S. Žižek, *El más sublime de los histéricos*, cit., p. 40.

⁸⁵ Espinoza Lolas, R.: *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado. ¿Cómo se es revolucionario hoy?*, Madrid, Akal, 2016, pp. 84 y 98.

⁸⁶ Žižek, S., *ContraGolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 189 ss.

⁸⁷ Cf. Žižek, S., *ContraGolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 190.

⁸⁸ [Nuestra nota] Vitiello es muy claro en destacar la importancia de Hegel; en sus conceptos siempre se puede seguir esperando algo que sea mejor para el hombre. ‘Porque, ningún filósofo ha atravesado el tiempo posterior a su muerte —y dentro de poco serán dos siglos— de modo tan amplio y significativo como Hegel. Ni siquiera Kant: la única figura que se erige a su altura... y sin embargo

tes pueden ser concebidos dentro de una serie de negaciones u oposiciones a su posición”⁸⁹. Esos acontecimientos filosóficos son: Platón, Descartes y Hegel. En ellos no habría que buscar los rastros del ‘olvido’ sino *la irrupción de la diferencia*, el pensamiento de la *diferencia como diferencia*. No hay olvido progresivo del Ser, cuyo acontecer habría sido previo a la invención de la filosofía con Sócrates y Platón, sino acontecimientos del pensar, irrupción de lo nuevo: de la *Idea* (Platón), del *Cogito* (Descartes), del *Absoluto* (Hegel). Conceptualizado al modo de Hegel: Ser, Sujeto, Espíritu; o bien, Objetivo, Subjetivo, Absoluto.

La novedad⁹⁰ que irrumpe en cada uno de estos acontecimientos provoca inevitablemente reacciones, críticas e impugnaciones, que son *síntomas* de lo radical de la ruptura, a la vez que acciones defensivas frente a la amenaza de disolución del orden establecido de la realidad.⁹¹ La *Idea* platónica es un apartamiento

la presencia de Hegel ha sido más fuerte, más persistente, menos subterránea, diría, que la de Kant. ¿Por qué? Porque Heidegger, que incluso cuando en 1962 repetía que la posición de Kant había sido girada solamente, pero no superada por sus sucesores, Hegel incluido, escribe a Gadamer en diciembre de 1971 que todo se había derrumbado, incluso Nietzsche, y solamente Hegel permanecía en pie’, en R. Espinoza (ed.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales*, Valparaíso, Midas, 2012, pp. 17-18. Cf. Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, pp. 66-67. De allí que Gadamer diga: “En cuanto a Hegel, sin embargo, el pensamiento de Heidegger sigue dando vueltas en torno a él hasta el presente, en intentos siempre nuevos de delimitación” (Gadamer, H. G., *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder Editorial, 2003, p. 74).

⁸⁹ Cf. Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 189 ss.

⁹⁰ La irrupción de la novedad es percibida como ‘locura’ y ‘exceso’. E. Laclau conceptualiza la irrupción de la novedad mediante la distinción (que se desplaza constantemente) entre lo político y lo social, que es “ontológicamente constitutiva de las relaciones sociales”, es decir, determina el ser mismo de las relaciones sociales. “Tal paradójica condición ontológica conlleva, a nivel óptico, una redefinición constante de los límites entre lo sedimentado y la fuerza reactivante, en un juego inacabable en el que ninguno de los dos polos logra jamás absorber por completo al otro (Vergalito, Esteban, *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 109).

⁹¹ Žižek se complace en invertir, revertir o dar vuelta la interpretación ‘normal’, natural o consensuada de una teoría, de un autor o de los simples hechos. El

de la ‘realidad aceptada’, de las imágenes sensibles, que resultan meramente ilusorias, cambiantes, infundadas, *δόξα* (*doxa*). El *Cogito* cartesiano es un apartamiento de la ‘realidad conocida’ sobre un fundamento en la autoridad o en los prejuicios, en lo aprendido por los sentidos o por la *ratio*. El (Saber absoluto de lo) *Absoluto* hegeliano es, finalmente, un apartamiento absoluto (‘la noche del mundo’) que es la otra cara de una ‘catástrofe ontológica’⁹²: lo Negativo es constitutivo del Ser, el error es constitutivo de la verdad, el mal es constitutivo del bien.

Los acontecimientos filosóficos expresan la irrupción de lo nuevo en el pensamiento, así como las revoluciones manifiestan la aparición de lo nuevo en la historia.

6. Los rasgos del acontecimiento revolucionario

En 1750, casi cuarenta años antes de la Revolución Francesa, J. J. Rousseau ganó el premio del concurso público convocado por la Academia de la ciudad de Dijon, sobre la cuestión de si la restauración de las ciencias y las artes había contribuido a depurar o a corromper las costumbres y la moral. Planteado de otro modo: el progreso del conocimiento ¿implica un perfeccio-

punto de partida de los desplazamientos suele ser, como en el psicoanálisis, la delimitación de un *hecho traumático* oculto/reprimido/inconsciente, que emerge como síntoma y que la conciencia se esfuerza por exorcizar. “Un pensamiento nunca comienza espontáneamente, por sí solo, con sus principios inherentes –lo que nos incita a pensar siempre es un encuentro traumático con algún Real externo que se impone a nosotros brutalmente, destruyendo nuestras formas establecidas de pensar” (Žižek, S., *Da Capo senza Fine*, en Butler, J. et alia, 2003: 215).

⁹² “Por consiguiente, no hay subjetividad sin este gesto de retiro; y esta es la razón de que Hegel esté plenamente justificado a la hora de darle la vuelta a la pregunta habitual sobre cómo es posible la caída o regresión hacia la locura. La auténtica pregunta más bien es: ¿cómo es capaz el sujeto *de salir de la locura* y alcanzar la ‘normalidad’? Es decir, al retiro-en-sí-mismo, al corte de los lazos con el entorno, le sigue la construcción de un universo simbólico que el sujeto proyecta hacia la realidad como una especie de formación sustitutiva, destinada a recompensarnos por la pérdida de lo real inmediato, presimbólico” (Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 194).

namiento análogo en la humanidad del ser humano? En el curso de la historia ¿ha habido un mejoramiento en la condición libre del ser humano? Casi medio siglo después, a mediados de la década de 1790, I. Kant retoma esta problemática en *El conflicto de las facultades*, preguntándose si existe un verdadero progreso moral (en la libertad) en la historia humana. Su respuesta es que tal progreso no puede ser probado puesto que se pueden señalar resultados contradictorios, pero se muestran signos de que tal progreso es *posible*. Ese hecho significativo es “la manera de pensar de los espectadores” ante el acontecimiento revolucionario. Tal manera de pensar manifiesta “un interés tan general”, que evidencia que se trata de “un carácter de la humanidad en general”, y a la vez “tan desinteresado”, que muestra que se trata de “un carácter moral” de los seres humanos,

...que no solo permite esperar un progreso hacia lo mejor, sino constituye él mismo un progreso, en la medida en que actualmente puede ser alcanzado. La revolución de un pueblo lleno de espíritu, que hemos visto realizarse en nuestros días, puede tener éxito o fracasar; puede acumular tantas miserias y horrores, que un hombre sensato, que pudiera realizarla por segunda vez con la esperanza de un resultado feliz, jamás se resolvería sin embargo a repetir este experimento a ese precio; esa revolución, digo, encuentra en los espíritus de todos los espectadores (que no están comprometidos ellos mismos en este juego) una simpatía rayana en el entusiasmo y cuya manifestación, que lleva aparejado un riesgo, no podía obedecer a otra causa que una disposición moral del género humano.⁹³

El argumento de Kant señala que ese entusiasmo hace manifiesto un interés universal de los seres humanos en el progreso de la libertad en cualquier nivel de desarrollo que tenga en un

⁹³ Kant, I., *El conflicto de las facultades*, Buenos Aires, Losada, 2004, pp. 117-118.

pueblo particular. Sería un entusiasmo semejante al que siente una madre o un padre al ver un progreso en el aprendizaje de cualquiera de sus hijos. Así también los seres humanos simpatizan con cualquier avance en la realización de la libertad, por más dudas o miedos que provoquen ciertas acciones o sus consecuencias.⁹⁴ Sin embargo, el argumento kantiano no logra *fundamentar* la revolución.⁹⁵ Cabe preguntar, entonces, si es posible tal fundamentación.⁹⁶

Como ya se ha señalado en la investigación antes citada, el postfundacionalismo admite la posibilidad de fundamentación pero ésta es siempre provisoria y contingente,⁹⁷ un tipo de fun-

⁹⁴ “Cualesquiera sean nuestras dudas, miedos y compromisos, *por aquel instante de entusiasmo* cada uno de nosotros fue libre y participó en la libertad universal de la humanidad” (Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 35).

⁹⁵ Esta falencia es estrictamente paralela al fracaso en el intento de fundamentar la metafísica, que hemos señalado en una investigación anterior. Cf. Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018.

⁹⁶ Ya se ha argumentado que no es posible seguir sosteniendo una concepción fundacionalista, si por tal se entienden “todas aquellas teorías que adoptan fundamentos últimos y, por lo tanto, incuestionables, para llevar adelante las justificaciones de su campo de estudio. Pero además, estos fundamentos resultan ser *trascendentes* al sistema que se pretende justificar, es decir, se explica el campo a partir de un elemento *exterior* al sistema, quedando este elemento fuera de cualquier intento de cuestionamiento” (Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018, p. 19).

⁹⁷ “Pero precisamente cuando no se afirma, como lo hace Hegel, una necesidad especulativa contra una ‘contingencia’ de la gracia libre, ni un saber especulativo contra una fe basada en ‘otro’, sino que se sostiene la inalienable divinidad de Dios y humanidad del hombre, y así la religión no es suprimida en una filosofía de la identidad; se puede apreciar también hasta qué punto tiene razón Hegel cuando, perfeccionando y superando el concepto de Dios de la metafísica griega desde motivos genuinamente cristianos, intenta tomar en todo su rigor, quizás como ningún otro filósofo antes y después de él, tanto el sufrimiento de Dios como la dialéctica en él y, por fin, el devenir divino [...] El devenir en Dios: ‘En sí es aquella vida, desde luego, la igualdad imperturbable y la unidad consigo misma, la cual no contiene el rigor de un ‘ser otro’ y de una alienación, ni tampoco el de la superación de esta alienación. Pero ese en-sí

damentación *sin fondo*. Busca convertir en problema el estatus ontológico por el cual el fundamento es considerado contingente, inacabado e indefinible. “El *Ereignis* nombra la dimensión de absoluta contingencia del juego fundar-desfundar, en la que el ser se esencia y por la que su verdad se revela y acontece (se desoculta) a la vez que se retrae produciendo el estallido de la diferencia. [...] Heidegger nombra con la forma arcaica del antiguo alemán *Seyn*⁹⁸ al acontecimiento del diferenciar mismo, es decir, al *acontecer de la diferencia como diferencia* para distinguirla de la diferencia entre el ser y lo ente”⁹⁹. Como también señalamos en el mismo lugar, “el *Ereignis*¹⁰⁰ no puede ser redu-

es la universalidad abstracta en la que se está abstrayendo de su naturaleza de ser por sí y, con ello, de todo automovimiento de la forma’ (II, 20).

Esto es exactamente lo que en la esfera de la religión se representa en el destino de Jesús, según está expuesto en las lecciones de Hegel al final de su vida sobre la filosofía de la religión. La significación de esta ‘idea terrible y monstruosa’ (XIV: 518) de la muerte de Cristo está en que se trata de una ‘historia divina’, de una ‘alienación del ser divino’ (XIV: 157): ‘y la importancia de esa historia está en que es la historia de Dios’ (XIV: 166). Con esto queda dicho ‘que lo humano, lo finito, lo quebradizo, la debilidad, son momentos de Dios mismo; que todo eso está ocurriendo dentro de Dios; que la finitud, lo negativo, el ser otro no se halla fuera de Dios; y que el ser-otro no es impedimento para la unidad en Dios. Esto es la alteridad, lo negativo sabido como momento de la naturaleza divina misma. Aquí está contenida la idea más elevada del espíritu. Lo exterior y negativo se convierten, de esta forma en lo interior. La muerte, por un lado tiene su sentido en que con ella se desprende lo humano y sale a flote nuevamente la gloria de Dios: es un desprenderse de lo humano, de lo negativo. Pero la muerte es a la vez lo negativo, el más lejano extremo de aquello a que los hombres están sometidos en cuanto existencia natural. Con ello, esto es Dios mismo’ (XIV: 172; cf. 157). (Küng, H., *La encarnación de Dios. Introducción al pensamiento de Hegel como prolegómenos para una cristología futura*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, pp. 601, 602).

⁹⁸ Hegel usa el mismo término en la *Ciencia de la lógica* no solamente para referirse al Ser sino también al estar o existir (*Daseyn*).

⁹⁹ Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018, p. 21.

¹⁰⁰ *Ereignis* nombra, para Heidegger, la verdad del ser. El ser se esencia a sí mismo produciendo el *acontecimiento*, pues “el acontecimiento constituye el esenciarse (*Wesung*) del ser (*Seyn*)” (GA 65, 8. Traducción española, p. 25). Ya Hegel destaca el devenir del ser en la esencia: el *esenciar* o *senciar*. Para Hegel *la esencia* es la verdad del ser, pero el *concepto* es la verdad de la

cido a alguna causa o fundamento que lo explique. ‘No hay otra cosa a la que pueda ser aún referido el *Ereignis*, a partir de lo cual pueda ser explicado. El acontecer apropiante no es ningún resultado (*Resultat*) a partir de otra cosa’¹⁰¹. El acontecimiento es una singularidad que ad-viene, que no puede ser previsto ya que excede los límites de toda lógica de pensamiento onto-teológica, cuyo carácter es fundamental’^{102, 103}

Si el acontecimiento no puede ser fundamentado, ¿podría ser caracterizado? Proponemos hacerlo partiendo de dos ejemplos muy distantes en el tiempo y en el espacio, abordados desde dos marcos igualmente diversos. Uno es el acontecimiento fundante del peronismo acaecido el 17 de octubre de 1945 en la interpretación de John William Cooke. El otro es la ‘revuelta egipcia de febrero de 2011’ que concluyó en el derrocamiento de Mubarak desde la lectura realizada por Slavoj Žižek, quien desarrolla la caracterización bajo el sugestivo título hegeliano de *La aparición de la idea*.¹⁰⁴ El título hace referencia a que en un verdadero acontecimiento “un Absoluto interviene e interrumpe el desarrollo normal de nuestros asuntos, (...) otra dimensión entra en escena; un nivel diferente del ser”.¹⁰⁵

esencia. Ser, esencia y concepto son los tres momentos de la *Ciencia de la lógica* (onto-lógica).

¹⁰¹ GA 13, 247.

¹⁰² Etchegaray, R., et alia, *Acontecimiento, diferencia ontológica y diferencia política. Un nuevo modo de actuar*, San Justo, UNLaM, 2018, p. 24.

¹⁰³ “Tal es el desafío relevado por Rancière: desplegar un dispositivo que expone una filosofía general, materialista, expulsando toda referencia a un fundamento o a una naturaleza de las cosas. De este materialismo, la filosofía pone en relieve la idea según la cual no hay ni un sentido general de las cosas, ni un principio garante (trascendente o trascendental), ni teleología, ni desarrollo lineal de la historia. A su vez, aplica esta consideración política: ‘La política no tiene un principio (*arché*). Esta es, en un sentido estricto, an-árquica.’” (Ruby, C., *Rancière y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 49).

¹⁰⁴ Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 34.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

Precisamente, el carácter ‘milagroso’ de esta intervención o irrupción es el *primer* rasgo característico que Žižek discierne en todo acontecimiento. Es ‘milagroso’ porque ocurre imprevisiblemente e, incluso, en contradicción con las previsiones de ‘los que saben’, ya sean científicos o expertos. Cuando Cooke intenta comprender los orígenes del peronismo, lo hace en términos análogos: “Algunos dijeron después, para prestigiarse como zahoríes, que se la vieron venir: no es cierto, eso estaba fuera de toda la lógica que ellos podían desarrollar. Por lo general, hasta el día de hoy siguen sin enterarse de lo que pasó. En el subconsciente les baila la hipótesis de que fue cosa de magia negra”.¹⁰⁶ Es ‘milagroso’, para Žižek, porque no parece derivarse de causas discernibles, “sino de la intervención de un agente extranjero en la historia, una agencia que podemos llamar, de modo platónico, la Idea eterna de libertad, justicia y dignidad”¹⁰⁷. También Cooke habla de ‘milagro aritmético’ con la misma significación: “el proceso no puede reducirse a términos mecánicos y deterministas”¹⁰⁸ que son incapaces de comprender e incluso de percibir la ‘brisa de la historia’, es decir, la novedad. Como consecuencia, la reacción de las teorías y explicaciones tradicionales, tanto conservadoras, liberales, radicales, socialistas o marxistas, fue ‘negar’¹⁰⁹ el hecho que “liquidaba las certidumbres acogedoras de la vieja Argentina semicolonial”¹¹⁰.

El *segundo* rasgo que caracteriza al acontecimiento es su ‘universalidad’, en el sentido que tiene el término en la tesis de Kant para defender la posibilidad de progreso en la historia. Žižek argumenta en esta misma dirección: “para todos nosotros y en

¹⁰⁶ Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 90.

¹⁰⁷ Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 35.

¹⁰⁸ Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 87.

¹⁰⁹ En el sentido freudiano de reprimir y rechazar.

¹¹⁰ Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 92.

todo el mundo fue posible identificarla inmediatamente, saber cuál era su sentido, sin necesitar ningún análisis cultural de las características específicas de la sociedad egipcia. (...) El marco fue claramente el de un llamado universal y secular en pos de libertad y justicia”¹¹¹. Esta identificación inmediata y concreta del sentido universal del acontecimiento es lo mismo que José Pablo Feinmann, al analizar el pensamiento de J. W. Cooke, llama ‘conocimiento político’, esto es, “la forma más elevada, seria y rigurosa del conocimiento”¹¹² que se corresponde con el peronismo entendido como “*el más alto nivel de conciencia al que llegó la clase trabajadora argentina*”¹¹³. Feinmann, Cooke y Žižek coinciden en este rasgo de la universalidad como algo propio del acontecimiento.

El *tercer* rasgo que caracteriza al acontecimiento es un tipo de ‘violencia simbólica’¹¹⁴, manifiesta en “el gesto colectivo de romper las cadenas de la *servidumbre voluntaria*”¹¹⁵, que debe distinguirse de la violencia física ejercida por las fuerzas represivas. También Cooke encuentra ese rasgo en el acontecimiento peronista: “En el año 1945, los bárbaros invadieron el reducto de la democracia para exquisitos, distorsionaron todas las relaciones sociales, desmontaron los cómodos engranajes del comercio ultramarino y para colmo, se mofaron de las estatuas y cenotafios con que la oligarquía gusta perpetuarse en el mármol

¹¹¹ Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 35.

¹¹² Feinmann, J. P., *El peronismo y la primacía de la política*, Buenos Aires, Cimmarrón, 1974, p. 5.

¹¹³ Cooke, J. W., *La lucha por la liberación nacional*, Buenos Aires, Granica Editor, 1971, p. 84.

¹¹⁴ Es ‘violencia’ porque se trata de una fuerza que rompe el curso aceptado de la forma de vida. Es ‘simbólica’ porque la fuerza se ejerce contra las creencias, costumbres y hábitos aceptados y ‘normales’ y no contra los cuerpos o contra la vida de los actores sociales.

¹¹⁵ Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 35.

y en el bronce”¹¹⁶. Feinmann comenta: “Ir a Plaza de Mayo fue una consigna revolucionaria porque un obrero nunca iba allí, al lugar donde se decidía: al lugar del patrón, pues también el derecho a decidir —y éste más que ninguno— era patrimonio de los poseedores. Ir a Plaza de Mayo, entonces, cruzar puentes y llegar al centro, era entrar en casa del patrón. Entrada que por más pacífica que fuera, era ya un acto de agresiva irrespetuosidad: un acto subversivo.”¹¹⁷ Un mismo gesto de insolencia, desobediencia y ruptura de las cadenas se expresa en Egipto en febrero de 2011 y Argentina en octubre de 1945.

El cuarto rasgo que señala Žižek es que el espacio de libertad abierto por el acontecimiento ‘no excluye a nadie’, *no es excluyente* sino que convoca a una nueva unidad. “No solo querían un nuevo gobierno que escuchara sus opiniones, querían cambiar la forma de todo el Estado.”¹¹⁸ Cooke también reconoce el 17 de octubre como la apertura de un nuevo espacio inclusivo. Lo hace citando a Scalabrini Ortiz: “Un pujante palpitar sacudía la entrada de la ciudad. Un hálito áspero crecía en densas vaharadas, mientras las multitudes continuaban llegando. Venían de las usinas de Puerto Nuevo, de los talleres de Chacarita y Villa Crespo, de las manufacturas y acerías del Riachuelo, de las hilanderías de Barracas. Brotaban de los pantanos de Gerli y Avellaneda o descendían de las Lomas de Zamora. Hermanados en un mismo grito y en la misma fe, iban el peón de campo de Cañuelas y el tornero de precisión, el fundidor, el mecánico de automóviles, la hilandera y el peón. *Era el subsuelo de la patria sublevado*. Era el cimiento básico de la nación que asomaba,

¹¹⁶ Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 91.

¹¹⁷ Feinmann, J. P., *El peronismo y la primacía de la política*, Buenos Aires, Cimarón, 1974, p. 77.

¹¹⁸ Žižek, S., *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid, Akal, 2015, p. 36.

aglutinados por una misma verdad que una sola palabra traducía: Perón”.¹¹⁹

J. Rancière llama ‘política’ a lo que en este capítulo hemos venido llamando ‘acontecimiento’, y por tal entiende “las prácticas de reivindicación de la igualdad que *acaecen* en enfrentamientos susceptibles de remodelar las divisiones.¹²⁰ [...] Examinar lo sensible de esta doble manera desplaza el acento del análisis hacia los ‘bordes’ y las ‘fronteras’ de lo político, hacia la práctica de la división entre aquello que permanece visible o decible y lo que permanece invisible o inaudible (el ruido, lo bárbaro, lo incoherente).”¹²¹

A estos cuatro rasgos del acontecimiento, señalados por Cooke y por Žižek a partir de sucesos históricos concretos, se agregan otros dos, mencionados por el último de los autores nombrados a partir de un texto de Frank Ruda¹²² que opone la dialéctica idealista de Hegel a la dialéctica materialista de Badiou.

[Ruda sostiene que] ‘la dialéctica materialista debe entenderse como un procedimiento basado en el desarrollo de

¹¹⁹ Citado por Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 83.

¹²⁰ Rancière aporta un elemento más para comprender, no el fundamento o la causa, sino el origen del acontecimiento: “Desde este punto de vista, ninguna división es lo suficientemente cerrada sobre sí misma para impedir su debilitación por las múltiples interrupciones que permiten proyectar las reconfiguraciones. Precisamente porque éstas manifiestan la imposible coincidencia entre cada configuración sensible y de los perjuicios infligidos a los excluidos. Justamente porque vive de una división, ningún grupo humano estaría definitivamente cercano a sí mismo. Esta existencia del perjuicio, verdadero ‘poder humanizante de la división’, subraya la imposibilidad de indagar la crítica, revela la frontera entre el incluido y el excluido de las reparticiones, entre aquel que es acorde a y quien se encuentra relegado hacia la ambigua condición de una invisibilidad” (Ruby, C., *Rancière y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 35).

¹²¹ Ruby, C., *Rancière y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2010, p. 38.

¹²² Véase Frank Ruda, *For Badiou: Idealism Without Idealism* publicado finalmente en Evanston (Ill), Northwestern University Press, 2015, 224 pp. citado en: Žižek, S., *Contra golpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 79.

consecuencias, y en el intento de lidiar con algo que, debido a la lógica de la retroactividad, lógicamente está ahí antes de que se desarrolle, es previo a ello'. Ruda, desde luego, no solo es lo suficientemente hegeliano como para reconocer que esta prioridad es *retroactiva* (el Acontecimiento es previo al desarrollo de sus consecuencias, pero esto solo puede afirmarse una vez que esas consecuencias están aquí); sino que va hasta sus últimas consecuencias y propone la fórmula hegeliana del bucle teleológico cerrado entre el Acontecimiento y sus consecuencias. *El Acontecimiento engendra consecuencias que constituyen la realidad efectiva del Acontecimiento*, es decir, que retroactivamente postulan su propia causa, de modo que el Acontecimiento es su propia causa, o más bien su propio resultado: Las consecuencias que cambian el mundo son engendradas por algo, el Acontecimiento, *que en sí mismo no es nada más que aquello que habrá generado...* un Acontecimiento es la creación de las condiciones de posibilidad de las consecuencias de un Acontecimiento; es decir, del Acontecimiento mismo. Por esta razón tenía la estructura paradójica consistente en nombrar una multiplicidad que se pertenece a sí misma... cualquier Acontecimiento no es más que la recolección de consecuencias que sostiene –aunque al mismo tiempo es la causa facilitadora de estas mismas consecuencias.¹²³

De aquí se puede extraer el *quinto* rasgo del acontecimiento: no ser otra cosa que los efectos que produce y que constituyen su realidad efectiva y verdadera. El acontecimiento en tanto irrupción de la novedad, puede pasar completamente desapercibido si no es postulado retroactivamente a partir de sus efectos. Esto mismo señala Cooke sobre el acontecimiento de 1945: “El 17 de octubre era algo tan nuevo, que rápidamente lo redujeron a su verdadero valor: era una especie de congregación de papanatas, delincuentes o como decían los cultos de la izquierda oficial,

¹²³ Žižek, S., *Contragolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, p. 79.

lumpen proletariado, arriados por la policía en una especie de carnaval siniestro”¹²⁴.

Siguiendo a Badiou, Ruda describe las etapas del Acontecimiento mediante la imagen de una relación amorosa que comienza con un encuentro imprevisto entre dos individuos: O después del encuentro dicen ‘sí’ a esta posibilidad inesperada, extraen y despliegan las consecuencias que se derivan de ella, esto es: cambian sus vidas (se convierten en pareja, se mudan a vivir juntos, compran un perro, etc.) –o permanecen indiferentes a ella–. La posibilidad de esta libre elección no fue dada, no estaba presente antes de que emergiera *el mediador evanescente* del encuentro. La libertad de esta elección libre, por lo tanto, no es ninguna capacidad del individuo como tal; necesita algo que sea capaz no solo de desencadenarla, sino más bien de producirla. Solo retroactivamente los amantes son capaces de afirmar que voluntariamente decidieron tomar en serio aquella posibilidad. Un encuentro-Acontecimiento por lo tanto genera la capacidad que, retroactivamente, habrá demostrado ser aquella capaz de desatar todas las consecuencias a partir de las condiciones mismas de posibilidad de este desatamiento.

De modo que todo comienza con el contingente e impredecible Acontecimiento; un encuentro entre dos personas, que ambas experimentan como una provocación brutal: sus vidas descarrilan. Los dos deben reaccionar, y entonces llega el momento de la libre decisión: ¿dirán *sí* al Acontecimiento, asumiéndolo como su destino, o lo ignorarán? Si es esta última la decisión que se toma, la vida continuará normalmente, pero si dicen *sí*, se constituyen como sujetos, (re)organizan toda su vida alrededor del Acontecimiento –en resumen, *a partir de la fidelidad al Acontecimiento*, se dedicarán a un largo y arduo trabajo de amor–. Un lector cuidadoso

¹²⁴ Cooke, J. W.: *Apuntes para la militancia*, Buenos Aires, Schapire Editor, 1972, p. 83.

no habrá ignorado la paradoja. Según el sentido común, el sujeto precede a la libre elección: para que tal elección tenga lugar, debe haber un sujeto que la tome. Para Badiou, por el contrario, el sujeto no es el agente de una libre elección, sino el resultado de una elección libre positiva; un sujeto emerge tras la elección de fidelidad a un Acontecimiento, es el agente el que se implica en el trabajo de promover las consecuencias de un Acontecimiento. Además, el sentido común nos dice que la elección libre y la elección forzada se oponen y son mutuamente excluyentes, pero para Badiou, una elección auténticamente libre es forzada. Una elección libre en el sentido cotidiano del término (¿debería elegir tarta de chocolate o tarta de queso?) es una forma de indiferencia, que acaece cuando no importa realmente lo que elijo. Una auténtica elección libre solo acaece después de un encuentro con el Acontecimiento, cuando debo decidir si implicarme en el trabajo de fidelidad a un Acontecimiento o ignorar el encuentro y continuar con mi vida normalmente. Esta elección, sin embargo, es extremadamente forzada, puesto que todo el peso de la ética ejerce presión sobre mí para que tome la decisión afirmativa y no pierda el encuentro.¹²⁵

El sexto rasgo del acontecimiento es, entonces, que el sujeto emerge ‘tras la elección de fidelidad al acontecimiento’ y no está constituido previamente a él. El sujeto o la subjetivación es un efecto del acontecimiento.¹²⁶ No es el sujeto el que elige

¹²⁵ Sobre el Acontecimiento en Badiou, ver Žižek, S., *ContraGolpe absoluto*, Madrid, Akal, 2016, pp. 80 ss.

¹²⁶ “Pero también el acontecimiento se puede entender de un modo más originario, esto es, independiente si irrumpe o no en la ideología que nos regula, el acontecimiento es una posibilidad de volvernó más propios (Heidegger), más propios de cada uno; es como cierta reflexión que nos vuelve sobre nosotros mismos, más allá de la trama ideológica en la que se está y que permite focalizar y mirar para dónde quiere ir o no cada uno de nosotros. Es *el acontecimiento como apropiación reflexiva* de un individuo, de una sociedad, de una época. Y también tenemos, finalmente, el acontecimiento que se da en el carácter físico mismo del hombre, esto es, *en tanto sensación*. Es un acontecimiento

libremente ser fiel al acontecimiento sino que la constitución del sujeto es un efecto de una suerte de elección forzada.

A los seis rasgos mencionados hay que agregar un séptimo que, desde nuestro punto de vista, es el esencial. Para definirlo, tomaremos este texto de Espinoza Lolas:

Es el acontecimiento como cuerpo (Butler, Deleuze, etc.). Así, el acontecimiento dinamiza la ideología, la que sea. Y la desestructura. Y, si nos hemos dado cuenta, en el fondo la dinamiza porque *la vuelve a historizar*. El acontecimiento expresa en lo radial el carácter historizante del hombre; su carácter eterno retornante, su jovialidad, diría Nietzsche. No hay ideología que se resista a la jovialidad del acontecimiento. El acontecimiento es la irrupción, apropiación y corporización *de una nueva historia que emerge*.¹²⁷

El acontecimiento no solamente desestructura y disloca¹²⁸ la ideología y las relaciones sociales establecidas y estabilizadas, sino que *las vuelve a historizar*. Desde el punto de vista de Hegel, esto es lo esencial del ser como acontecimiento o del acontecer del ser.

que sucede, por ejemplo, en el malestar que se siente (desde la Revolución francesa al 15-M), *como una cierta afección* que nos junta unos con otros y nos hace vibrar y volvernos como en una onda que se amplifica (los movimientos sociales son eso)” (Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, p. 61.).

¹²⁷ Espinoza Lolas, R., *Hegel y las nuevas lógicas del mundo y del Estado*, Madrid, Akal, 2016, pp. 60-61.

¹²⁸ “En resumen, es la pugna [tensión irresoluble] entre sobreabundancia perenne del sentido [apertura] y el esfuerzo por acotarla [cierre] lo que define el nexa conflictivo entre discursividad [ontológico] y discurso [óptico]” (Vergalito, Esteban, *Laclau y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, 2017, p. 38).

7. Conclusión

Se ha partido del significado del término ‘acontecimiento’ en uso en la lengua castellana para alcanzar una definición más rigurosa que nos acerque al concepto filosófico en general y al hegeliano en particular. Resulta así que la esencia (o el ‘e-senciar’) del ‘acontecer’ se refiere a un proceso, a un movimiento y a un devenir y no a un hecho, a algo dado, a una substancia o a un sujeto. Por este motivo, es mejor un término verbal (acontecer) que un sustantivo (acontecimiento) o un adjetivo (eventual).

Ya en estos primeros acercamientos introductorios se evidenció, como ocurre con todos los conceptos medulares de Hegel, la contradicción inmanente que está contenida en el significado. El acontecer es, al mismo tiempo, inmediato, particular, contingente, exterior (y, por lo tanto, no mediado, no realizado, no interiorizado, no universal) y universal concreto, efectivización o realización plenas, mediación, irrupción de un sentido nuevo.

A partir de este concepto contradictorio se ha procurado rastrear el origen de estos significados en la obra de Hegel, comenzando por los llamados escritos de juventud hasta el desarrollo de la obra madura durante su estancia en Berlín. Se ha procedido según un orden temático delimitado por los ‘objetos’ de las ‘ciencias filosóficas’: la religión (filosofía de la religión), la historia y la política (filosofía de la historia, filosofía del derecho), la lógica, la ontología (ciencia de la lógica) y la filosofía misma (historia de la filosofía).

El origen (no oculto, sino manifiesto) del concepto hegeliano es indudablemente teológico. En la tradición cristiana el acontecer hace referencia al núcleo mismo del dogma: a la Trinidad divina, donde el Espíritu es el ‘proceso’ entre el Padre y el Hijo; a la creación, en la que las creaturas ‘proceden’ de la nada; a la encarnación, por la que Dios mismo se hace hombre, mortal, finito, histórico, se rebaja a sí mismo, padece y muere. El acontecer divino significa: Dios procede, Dios cambia, Dios se mueve, Dios deviene, Dios se finitiza, Dios se historiza, Dios sufre,

Dios muere. Pensar el acontecer teológico es pensar la ‘muerte de Dios’. De allí el asombro de san Pablo ante la tarea insensata y escandalosa de anunciar al Cristo crucificado. El acontecer, como irrupción de la novedad radical, es lo incomprensible y lo inasimilable, es lo impensable y lo indecible. Mientras los judíos predicán la fidelidad al Altísimo y los griegos la fidelidad al λόγος (lôgos), a la razón, los cristianos piden fidelidad al acontecimiento de Cristo crucificado. El desafío de la religión y la teología cristianas se transfirió a la filosofía como el reto de pensar lo negativo en lo Absoluto, como el desafío de sostenerse ante la muerte y la disolución en el ‘acaecer contingente y libre’. Éste, precisamente, es el que produce la historia, los mundos histórico-culturales y las obras supremas de los seres humanos. Por eso, la pregunta por el acontecer teológico y religioso se desplaza al problema del sentido de la historia.

En el ámbito de la filosofía de la historia universal se fue determinando, en una segunda etapa, el significado del acontecer para Hegel. Sin embargo, la filosofía de la historia no es una transcripción laica de las antiguas teodiceas o una versión secular del plan de salvación judeo-cristiano. Se trata de un esfuerzo para pensar el sentido del acontecer histórico o la racionalidad de la libertad. La comprensión del sentido del acontecer histórico es la respuesta de Hegel al problema de la ciencia del hombre, cuyo conocimiento no es solamente subjetivo o arbitrario, pero tampoco es meramente objetivo o natural. En el acontecer histórico, el sujeto libre se objetiva o realiza al mismo tiempo que lo objetivo toma conciencia de sí y se subjetiva. Sin embargo, hay que considerar que así como las acciones individuales se juzgan a partir del marco de las leyes y las costumbres establecidas y aceptadas, también hay que poder comprender el marco que permite evaluar las leyes y las costumbres establecidas en una etapa particular y momentánea del acontecer universal. Ese marco más amplio es el que los grandes hombres contribuyen a crear. El sentido nuevo abierto por los grandes hombres en la historia instauro una situación

de excepción en el orden jurídico establecido y las condiciones que posibilitan el acto decisorio radical. El acontecer histórico es el producto de las acciones libres que generan lo nuevo, lo excepcional pero, al hacerlo, construye un nuevo sentido, un nuevo orden, una nueva lógica. No hay que perder de vista aquí, que lo nuevo no solamente cuestiona el orden instituido sino también crea las bases para un orden superior. En este sentido, el acontecer histórico contiene su propia negación y superación. Como conclusión de este segundo momento en la determinación del concepto del acontecer, se logra alcanzar la conciencia de que hay un sentido construido por las acciones libres de los seres humanos en la historia, que trasciende las meras condiciones naturales. No alcanzar esta conciencia del sentido de los acontecimientos lleva a devaluar las acciones al nivel de lo erróneo o de lo malo, pero comprender su lógica implica concebir el error como un momento de la verdad y el mal como una fase del bien. Este descubrimiento dentro de un ámbito particular (la historia) suscita la sospecha y el desafío de hacer extensiva esta conciencia a los otros planos del ser y de lo real. Tal es el objetivo de la *Ciencia de la lógica*, que es al mismo tiempo un trabajo sobre el pensamiento y sobre el ser.

Cuando se dice que el ser humano construye el sentido del acontecer, no hay que entenderlo como una excepción respecto de los otros modos de ser, sino como una vía de acceso al ser como tal. El acontecer conceptualiza el devenir y traspasar del ser de lo que es, la infinitización de lo finito y la finitización de lo infinito. El acontecer es un proceso o un devenir que no se comprende desde los términos relacionados sino, al contrario, los términos son comprendidos desde la relación. La filosofía debe poder discernir lo infinito en lo finito y lo finito en lo infinito; debe poder discernir el concepto en el acontecimiento y el acontecimiento en el concepto. Hay que considerar que lo propiamente filosófico no es ni el acontecimiento contingente y exterior ni el concepto abstracto y formal, sino la verdad

verdadera, el acontecer como realidad efectiva, es decir, lo que Hegel llama la *Idea*.

Este último desarrollo conduce más allá de la onto-lógica y de la episteme-lógica hacia el acontecimiento propiamente filosófico. La historia de la filosofía no es la historia de un olvido o la historia de un error sino los momentos de la irrupción o de la creación de lo nuevo. Son momentos en los que el acontecer del pensar recibe un nombre propio (Platón, Descartes, Hegel) y crea un concepto esencial (Idea, Cogito, Absoluto).