De la relación entre Hegel y Marx y sus diferencias sobre el Estado de Derecho

On the relationship between Hegel and Marx. Their differences around the idea of Rule of Law

Carlos Pérez Soto

No hay aval textual suficiente como para establecer de manera rigurosa qué pensaba Marx de las ideas de Hegel. No hay ninguna manera satisfactoria de resolver el asunto de la relación entre ambos con rigor científico y filológico. La conclusión obligada de este hecho es que la relación entre Marx y Hegel sólo puede ser establecida a partir de una hipótesis política que nos sirva para potenciar políticamente nuestras luchas desde un fundamento postulado que no se puede deducir directamente desde ambos autores. Desarrollo los antecedentes que llevan a esta conclusión, recomiendo una manera específica de postular esta relación. Postulo una relación determinada entre Marx y Hegel, al servicio de la política del presente.

Palabras clave: marxismo, filosofía hegeliana, traducción, historia del marxismo.

There is not enough textual evidence in Marx to affirm in any definitive way what exactly he thought about Hegel nor to settle the issue of the relationship between them with scientific or philological rigor. From these impossibilities one needs to conclude that the relationship between Marx and Hegel can only be stipulated as a political hypothesis. I argue that this hypothesis can help us insofar as it posits a foundation for political struggle that cannot be deduced from either Marx or Hegel. This paper develops the precedents that lead to this conclusion and suggests a specific way to posit the relationship between Marx and Hegel. The paper argues for a determinate relationship between Marx and Hegel at the service of a politics of the present.

Key words: marxism, hegelian philosophy, translation, history of marxism.

Fecha de recepción: 31/01/2018

Fecha del dictamen: 02/05/2018

Fecha de aprobación: 08/05/2018

UNA CUESTIÓN DE MÉTODO

La única manera de saber qué pensaban Hegel y Marx es recurrir a lo que escribieron. No a lo que relatan sus amigos o discípulos. Menos aún a lo que otros, ni siquiera amigos o discípulos, dicen que pensaban, o afirman haberles escuchado. Si se trata de rigor académico, la única fuente que podemos usar es lo que ellos escribieron, seamos redundantes, directamente, personalmente.

Pero el rigor académico exige ciertas condiciones. Una de éstas es que no podemos considerar todo lo que escribió un autor de la misma manera, o con el mismo grado de importancia. Si vamos a usar los textos como evidencia de lo que pensaban, es necesario aceptar que no todas esas evidencias tienen el mismo nivel, la misma calidad probatoria. No puede ser lo mismo un apunte de lectura, ocasional, provisorio, incluso juvenil, que una obra revisada y publicada formalmente. No puede considerarse del mismo nivel un pronunciamiento ocasional hecho al calor de una carta, o de un panfleto polémico, que una obra sistemática, redactada con ánimo programático.

Convengamos en que es necesario hacer una jerarquía en los textos disponibles. Si queremos saber lo que un autor pensaba sobre un tema específico nuestra primera fuente debería ser: (a) los textos que revisó para publicar y publicó efectivamente. Sólo si no encontramos en ellos lo suficiente podemos recurrir, sólo en segundo lugar, a (b) los manuscritos que escribió de manera sistemática pero que por alguna razón dejó sin publicar. Si aún no es suficiente podríamos buscar, pero sólo en tercer lugar, en (c) los manuscritos que escribió en calidad de apuntes, sin haberlos sistematizado, pensando en desarrollos posteriores o mayores.

En realidad nuestras fuentes, en nombre del rigor académico, deberían parar ahí. Es obvio, sin embargo, que la tradición, ansiosa por saber hasta el último detalle de los “pensamientos” de los autores que ama, ha recurrido a otros tipos de materiales escritos, mucho más precarios, e incluso frecuentemente dudosos. Es el caso, en particular, con Marx. Seamos pacientes ante tales ansiedades y concedamos que se pueda recurrir a ellos..., pero sólo en un lugar subordinado. Es así que se ha recurrido (d) a pronunciamientos contenidos en cartas, (e) a apuntes de lectura, (f) a pronunciamientos fragmentarios, contenidos en apuntes que refieren a un tema distinto e, incluso (g) a apuntes registrados por alumnos o discípulos a partir de lo que habrían escuchado de los autores y, en un caso extremo, rayano en lo curioso, (h) a testimonios formulados por otras personas de lo que habrían escuchado decir a estos autores en conversaciones informales.¹

¹ Demos algunos ejemplos indicativos de cada uno de estos tipos de materiales. En (d), la citadísima carta de Marx a Pavel Annenkov, Bruselas, 28 de diciembre de 1846, en la que critica

Lo lamento, pero si queremos mantener un mínimo rigor académico, estamos obligados a considerar que este tipo de materiales, justamente en el orden decreciente en que los enumero, no pueden ser considerados como testimonios de primer orden del pensamiento de un autor. Lo lamento en realidad, particularmente en el caso de Marx, por sus adoradores, y por los académicos que siguen sus ideas revestidos de obsesión filológica y preciosismo erudito. No, no son aceptables. Bueno, tengamos piedad, ocasionalmente recurriremos a ellos... pero en el carácter y orden que hemos establecido.

LOS TEXTOS

¿Y entonces cuáles son los textos en que se pueden fundar seriamente nuestras hipótesis sobre “lo que pensaban” Hegel y Marx?

En el caso de Hegel parece ser bastante claro. En primer lugar, (a): *Fenomenología del espíritu* (1807); *Ciencia de la lógica* (1812-13-16); *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, en compendio (1830); *Lineamientos fundamentales para la filosofía del derecho*, en compendio (1821). Es bastante, casi demasiado. Pero, aun así, podremos recurrir con cierta confianza, en segundo lugar, (b): a los artículos reunidos en 1901 como *Escritos juveniles*, o a artículos publicados en revistas filosóficas durante su vida, como *La diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801). Y, todavía, en tercer lugar, (c): a manuscritos que poseen un carácter bastante elaborado, como el llamado *Filosofía real* (1805-1806), o el muy útil texto que reúne algunos de sus *Escritos sobre religión* (entre 1817 y 1830), publicado recientemente en castellano. Dado este abundantísimo material, la mayor parte aún no explorado o comentado de manera exhaustiva, no necesitaremos, en el caso de Hegel, recurrir a notas o apuntes provisionarios, o a cartas ni, mucho menos, a los apuntes de sus estudiantes. Ni, por supuesto, a lo

a Proudhon [http://hiaw.org/defcon6/works/1846/letters/46_12_28.html]. En (e), los conocidos *Manuscritos económico filosóficos de 1844*, de Marx que, como es sabido, no son sino apuntes a partir de sus lecturas de los economistas ingleses. En (f), las recurrentes menciones que Marx hace de Feuerbach en la famosa serie de manuscritos que Engels tituló *La ideología alemana*. En (g), el caso de los extraordinarios “libros de Hegel” publicados por sus discípulos como Lecciones, en la primera edición de sus obras completas, sin advertir al lector que se trataba sólo de apuntes de sus alumnos, tomados de sus clases. En (h), el famoso pronunciamiento de Marx “tout ce que je sais, c’est que je ne suis pas marxiste”, contenido en una carta de Federico Engels, dirigida a Conrad Schmidt, Londres, 5 de agosto de 1890 [<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e5-8-90.htm>].

que una multitud realmente increíble de críticos dicen que dijo, suponen que dijo o, incluso, sospechan que habría dicho. Una moda respecto de la que, como es visible en el caso de los comentaristas posestructuralistas franceses o analíticos ingleses actuales, nadie parece tener el menor rubor en practicar.²

En el caso de Marx, el panorama es trágicamente distinto. Como es sabido, la publicación de una edición realmente crítica de sus obras, académicamente rigurosa, sin grandes ideologismos ni propósitos “pedagógicos”, está aún en curso. Se cree que sólo estará completa hacia 2020. Por supuesto eso no significa que no tengamos ya un conjunto de texto ampliamente respetable. El problema es más bien el carácter de esos textos. Su origen, el modo y propósito con que fueron escritos, el modo y propósito con que fueron publicados.

Es notorio que en la tradición marxista los textos de Marx han sido considerados con una reverencia difícilmente compatible con un examen académico e incluso,

² Desgraciadamente, a pesar de que son de público y amplio conocimiento, debo intercalar aquí una nota más extensa de lo que debería ser prudente, citando las ediciones de cada uno de los libros que he mencionado. Un vicio academicista fácil de impugnar, pero difícil de evitar. Al menos, lo que enumeraré son sólo las ediciones en castellano que están disponibles hoy: *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, Fondo de Cultura Económica, México, 1966; *Ciencia de la lógica*, traducción de Félix Duque, I. 1. *El ser* (1812), 2. *La doctrina de la esencia* (1813) y II. 3. *La doctrina del concepto* (1816), Abada Editores, Madrid, 2011, 2015; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), traducción de Ramón Valls Plana, Alianza, Madrid, 1997; *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1821), edición de K.H. Ilting, traducida por Carlos Díaz, Libertarias/Prodhufl, Madrid, 1993; *El joven Hegel, ensayos y esbozos* (1792-1800), traducción de José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 2014; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), traducción de María del Carmen Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990; *Filosofía real* (1805-6), traducción de José María Ripalda, Fondo de Cultura Económica, México, 1984; *Escritos sobre religión* (1817-1830), traducción de Gabriel Amengual, Sígueme, Salamanca, 2013. El caso de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1821), editado por K.H. Ilting (1993), es particularmente notable. Ocurre que Hegel le pidió al editor del libro que imprimiera dos ejemplares adicionales, para su uso personal y exclusivo, en que el texto está impreso página por medio, mientras las páginas intermedias están en blanco. Esto le permitió contar con un amplio espacio en blanco para intercalar notas, correcciones y breves comentarios frente a cada párrafo. Este ejemplar, mitad impreso y mitad manuscrito de puño y letra por Hegel, se conserva. La edición de Ilting lo registra tal cual, con todas las anotaciones incluidas. Contamos en este caso, no sólo con el texto impreso, sino incluso con comentarios directos del propio autor. Una verdadera joya. Una circunstancia que nos permite, de paso, este atentado contra el buen gusto y la formalidad académica que usted, amable lector, está leyendo: una nota a pie de página que versa sobre los contenidos de otra nota a pie de página.

frecuentemente, difícilmente compatible con una consideración racional. Como ningún otro autor, salvo personajes como Pablo de Traso o Gautama Buda, Marx es el escenario de toda clase de preconceptos y prejuicios, curiosamente mucho más abundantes entre sus partidarios que entre sus detractores. Enumeremos algunos.

Se razona como si Marx siempre tuviese razón, como si sus análisis y estimaciones fuesen siempre correctas, hasta el punto que, con absoluta impunidad, se suelen usar sus pronunciamientos para dirimir discusiones: si Marx lo dijo, tiene que ser así. Se razona como si el pensamiento de Marx fuese siempre consistente. Aun en los casos en que se postula que habría cambiado de opinión de manera importante (como en las tesis de Althusser), se mantiene la hipótesis de su completa coherencia para el periodo que se ha decidido corresponde “auténticamente” a su pensamiento.

Se apela a los términos usados por Marx como si siempre los usara de la misma manera e, incluso, como si los usara siempre de manera técnica. Es el caso de lo que habría querido decir con expresiones como “modo de producción”, “clase social”, “ideología”, “comunismo”, “democracia”. El absurdo de esta práctica queda flagrantemente de manifiesto en las recurrentes tesis de grado en ciencias sociales, muy típicas en las décadas de 1960 y 1970, que llevan títulos como “El concepto de clase social en Marx” o “La idea de modo de producción en Marx”. La constatación es invariable, y la conclusión es increíblemente cómica. Constatación: Marx usa estas expresiones de muchas maneras distintas. Conclusión: el problema es muy complejo...

Se argumenta habitualmente como si todas las ideas de Marx pudiesen aplicarse con éxito, y con productividad, a toda situación social o periodo histórico... incluso a las épocas posteriores a su paso hacia el infinito. De esta manera, por un lado, se suelen construir antologías con todos los pronunciamientos que se puedan encontrar en sus obras sobre temas que realmente nunca trató de manera sistemática o detenida. Compilaciones como “Escritos de Marx y Engels sobre pedagogía”, o “Escritos de Marx y Engels sobre literatura” o, incluso, “Escritos de Marx y Engels sobre matemáticas”. Pero, además, por otro lado, se hacen extrapolaciones y larguísimas analogías que permitan obtener un eventual pronunciamiento de Marx sobre temas o situaciones que decididamente no conoció, ni pudo conocer: lo que Marx habría dicho sobre internet, lo que habría opinado sobre el feminismo radical, lo que se sigue de sus palabras acerca de la catástrofe ecológica global. Es decir, un uso del argumento de autoridad simplemente grosero convertido en elemento central de una tradición intelectual.

Desde luego una diferencia flagrante entre Hegel y Marx es que mientras en Hegel se puede constatar una increíble consistencia terminológica, aun a través de largos periodos, en Marx es absolutamente habitual que escriba de manera coloquial, que use los mismos términos en sentidos distintos, que abandone unos términos y sin embargo

los reemplace por otros (como es el caso de “enajenación” y “fetichismo”). En realidad, el único campo en que Marx usa una terminología permanente, con ánimo técnico, con preocupación por la precisión conceptual, es en sus escritos económicos. Ni en sus comentarios filosóficos, o históricos, ni en sus opiniones políticas, mantiene una costumbre tan sana. La razón es fácil de imaginar y, correspondientemente, difícil de aceptar para sus adoradores: Marx nunca pensó que estaba elaborando una doctrina sistemática, completa, que diera cuenta de todos los aspectos de la realidad histórica y social. Sólo trató de hacer una tarea con ese carácter, y se la agradecemos enormemente: una crítica de la economía política clásica que llevara a una crítica estructural de la economía capitalista.

Aun así, ¿cuáles son los textos de Marx que podrían servir como fundamento para saber “lo que pensaba”? No son pocos: (a) *Manifiesto del Partido Comunista* (1848); *Contribución a la crítica de la economía política* (1859); *El capital*, vol. I (1867), *Miseria de la filosofía* (1847), *La lucha de clases en Francia* (1850); *El 18 brumario de Luis Bonaparte* (1852). Desgraciadamente, tendríamos que agregar a esta lista de primer orden también el curioso texto *Herr Vogt* (1860), al que se dedicó de manera obsesiva durante más de un año, dejando de lado durante todo ese tiempo incluso sus estudios y escritos de economía política.

Por supuesto, podremos usar también (b): *La guerra civil en Francia* (1871); *Trabajo asalariado y capital* (1847); *Salario, precio y ganancia* (1865). Incluso, en el orden que hemos definido como (c): *Crítica del Programa de Gotha* (1875); *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel* [sólo la] “Introducción” (1843); *Notas sobre Wagner* (1880). Desgraciadamente, de acuerdo con nuestro criterio académico, y con lo expuesto en el punto anterior, NO podemos integrar a este listado dos textos que han generado verdaderos ríos de tinta: los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, y el legajo llamado *La ideología alemana* (1845-1846).³

³ Perdone el lector que me produzca una sensación de infinito aburrimiento y fastidio tener que citar las respectivas ediciones de cada uno de estos textos. Como se sabe, son abundantes, no presentan grandes problemas de traducción, y están ampliamente disponibles en varios sitios en internet [www.marxists.org/espanol]. Sólo me detendré en la curiosa y encantadora (considerada con una perspectiva de 150 años) obra *Herr Vogt*, publicada como *El señor Vogt*, traducida por Gabriela Moner, publicada por Juan Pablos Editor, México, 1977.

LO QUE MARX PENSABA DE LA FILOSOFÍA DE HEGEL

En sentido estrictamente histórico y político esta es la cuestión que realmente nos interesa. Cuando decimos “qué pensaba Marx de Hegel” reunimos varias preguntas estrechamente relacionadas, preguntas que de algún modo son equivalentes. ¿Cómo usa Marx la filosofía de Hegel?, ¿en qué sentidos le resulta útil?, ¿para qué aspectos de su obra?, ¿qué cosas en la filosofía de Hegel son las que Marx aceptó, y cuáles son las que rechazó?, ¿qué significación política atribuía Marx a Hegel?

Junto a estas preguntas se acumulan muchas otras: ¿qué entendía Marx por “dialéctica”? ¿qué papel específico le atribuye a la *Lógica* de Hegel? En una versión más cercana a los usos de la ciencia: ¿cuál era el “método” de Marx?, ¿en qué consiste el carácter “dialéctico” de su método?

Desgraciadamente, si abordamos el problema con rigor académico y filológico, el panorama, respecto de todas estas preguntas, es desolador. Examinemos un ejemplo. El 14 de enero de 1858, en medio de la redacción del enorme conjunto de apuntes que son conocidos hoy como *Grundrisse*,⁴ Marx escribe, en una carta dirigida a Engels: “En el método me ha sido de gran utilidad haber ojeado la *Lógica* de Hegel. Freiligrath encontró algunos volúmenes que originariamente pertenecieron a Bakunin y me los envió como presente”.

Este pronunciamiento ha sido invocado innumerables veces por los defensores del carácter “hegeliano” o, al menos, “dialéctico” del pensamiento de Marx. Advirtamos incluso que se trata de una de las principales, de las más importantes citas que se invocan al respecto. Sin embargo, examinémoslo de cerca, con un ánimo menos exaltado, más crítico.

- a) Se trata de un pronunciamiento ocasional, meramente incidental, casi anecdótico, mencionado un poco al pasar en el contexto de una carta.
- b) ¿Qué quiere decir Marx con la expresión “haber ojeado (sic) la *Lógica* de Hegel”? Por supuesto, cualquiera que siquiera haya echado una mínima “ojeada” del texto puede darse cuenta que es bastante difícil obtener de él algo medianamente útil, sobre todo de algo que pueda entenderse como un “método”.
- c) ¿Qué parte de la *Lógica* “ojeó” Marx? Para cualquiera que conozca el texto debe ser evidente que podrían obtenerse sugerencias o conclusiones muy diferentes si uno se hace cargo de la Doctrina del Ser que si prefiere asumir la Doctrina de la Esencia.

⁴ Carlos Marx, *Materiales fundamentales para la crítica de la economía política* (1857-1858), publicados por primera vez en 1939, en el MEGA I, edición a cargo de Pavel Veller.

¿Deberíamos creer que “ojeó” los tres volúmenes completos?, ¿con qué grado de detenimiento o detalle lo hizo?, ¿lo conocía previamente (de tal manera que ya le resultara familiar)?

d) Pero, lo más importante, ¿en qué aspecto preciso de su “método” influyó esa lectura?

Desgraciadamente, para todas y cada una de estas preguntas, y a varias otras por el estilo que podríamos formular, sólo tenemos una respuesta: no lo sabemos. En ninguna parte de su extensa obra Marx explica qué leyó de Hegel, con qué detalle, con qué propósito concreto y, sobre todo, nunca explica claramente en qué sentido sus eventuales lecturas de Hegel le resultaron útiles.

Consideremos otro ejemplo, el llamado *Manuscrito de Kreuznach*, escrito en 1843, que fue publicado por Riazanov en 1927 con el título *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, un apelativo notoriamente grandilocuente si tenemos en cuenta que:

- a) Contiene sólo *apuntes de su lectura* de la filosofía del derecho (1821) de Hegel.
- b) Contiene sólo comentarios y notas fragmentarias en torno a los párrafos que van desde el §260 hasta el §311, es decir, en torno a 51 párrafos de un libro que tiene 360.
- c) Fue escrito a los 25 años..., en un periodo de su vida que aún sus más fervientes partidarios consideran como “radical democrático”.

El problema se repite una y otra vez. Marx alude a la filosofía de Hegel de manera general, sin entrar en argumentos y desarrollos específicos, lo hace siempre en cartas, en apuntes que nunca publicó, lo hace casi siempre de manera casi anecdótica,⁵ al pasar, sin ninguna argumentación filosófica contundente. En el extremo, en diciembre de 1875, en una carta a Joseph Dietzgen, Marx afirma que le gustaría escribir “un breve tratado” en que podría explicar “de manera simple y directa” qué es la dialéctica. Nuestro problema, por supuesto, es que nunca lo escribió.

Se pueden revisar uno a uno los pronunciamientos de Marx buscando algo más que eso, buscando esta preciada quimera: qué es lo que Marx pensaba sobre Hegel. Mi conclusión, sin embargo, es la siguiente: *carecemos, en términos bastante radicales, de un aval textual suficiente como para resolver ese problema de manera objetiva*. Todas las referencias en los manuscritos de Marx sobre el asunto:

⁵ Véanse, por ejemplo, las famosas palabras finales en la segunda edición de *El capital*, fechadas el 24 de enero de 1873.

- a) o provienen de textos no publicados;
- b) o resultan pronunciamientos fragmentarios, incidentales, no específicos;
- c) o carecen del desarrollo sistemático que permita entender claramente su sentido real;
- d) o son de una generalidad tal que de ellos podrían seguirse múltiples interpretaciones.

No sabemos de manera precisa qué leyó Marx de Hegel, con qué detenimiento lo hizo, qué significaron para él esas lecturas. Y es necesario decir también, aunque los adoradores se ofendan, que no podemos asegurar que Marx haya entendido claramente el sentido de las ideas de Hegel, su lugar en la tradición filosófica, o su propósito y contenido político real. Cuando se tiene una experiencia medianamente habitual con los textos de Hegel, uno se siente frecuentemente sorprendido cuando lee lo que Marx afirma sobre las nociones de espíritu, o de idea, de “dialéctica”, de “tríada dialéctica”, o con la interpretación que esboza (en un apunte extremadamente fragmentario) sobre la *Fenomenología del espíritu*. Ocurre con frecuencia, de manera flagrante, que lo que Marx parece entender en los textos de Hegel simplemente no corresponde a lo que el consenso más mínimo de hegelólogos diría al respecto. No hay que ser demasiado perspicaz para sospechar que sus ideas sobre Hegel parecen proceder más bien de Ludwig Feuerbach que de Hegel mismo.⁶

UN PROBLEMA FILOLÓGICO, UN PROBLEMA POLÍTICO

La situación es esta: no hay aval textual suficiente para saber qué es lo que Marx pensaba de la filosofía de Hegel. Este es un problema que no puede ser resuelto de manera académica, filológicamente rigurosa. No podemos saber de *manera objetiva* en qué sentidos Marx usó lo que sabía de Hegel, de qué maneras esos conocimientos le sirvieron para elaborar sus propias ideas, qué habría rechazado y qué habría aceptado de la lógica hegeliana.

Es muy notorio, sin embargo, que durante 150 años se han formulado una y otra vez afirmaciones, hipótesis e incluso teorías enteras sobre tal relación. Se trata de un

⁶ Por supuesto, como es de esperar, esta sospecha se agudiza radicalmente cuando leemos directamente a Ludwig Feuerbach. Un sano ejercicio que la enorme mayoría de los marxistas simplemente no ha hecho. Considérense como mínimo, las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842) y los *Principios para una filosofía del futuro* (1843), escritas justamente en la época de mayor acercamiento de Marx a sus ideas. Ambas están publicadas en castellano, traducidas por Eduardo Subirats, en Ediciones Liberales, Editorial Labor, Barcelona, 1976.

problema que ha estado presente en todas las épocas y en todos los lugares en que se han propuesto desarrollos del marxismo. ¿Qué decir de tales formulaciones? A la luz de lo que he establecido en los párrafos anteriores, algo muy claro, que dista mucho de ser evidente: se trata de hipótesis que sólo pueden ser respaldadas políticamente. Digámoslo una vez más: hipótesis que no pueden ser contrastadas de manera estricta con los textos de Marx.

Y ese carácter hipotético ¿les quita méritos? No, absolutamente no. Lo que hace es, simplemente, indicar que su mérito hay que buscarlo en sus consecuencias, en sus contextos y propósitos políticos, no en LA PALABRA. Lo que hace es indicar que en el marxismo hay que terminar de una vez por todas con la pésima tradición de discutir a partir de gruesos argumentos de autoridad. Por supuesto que Marx es y debe ser reconocido como uno de los máximos teóricos de nuestros tiempos, pero, que me perdonen los fieles... incluso Marx podría estar equivocado.⁷

El problema de la relación entre Hegel y Marx es y, dado los materiales con los que contamos, no puede ser sino un problema político. Y aunque haya sido presentado una y otra vez de un modo distinto, la verdad es que siempre ha sido resuelto de esa manera. Siempre las hipótesis que se han levantado en torno a él han estado motivadas, y han sido legitimadas, por razones políticas. Muchas veces incluso por circunstancias políticas extremadamente inmediatas y contingentes, sin siquiera una perspectiva muy ambiciosa desde un punto de vista doctrinario.

UN PROBLEMA ABIERTAMENTE POLÍTICO: CUESTIONES DE MÉTODO

Dejemos atrás esas pretensiones. Dejemos atrás esa ansiedad por ampararnos en la autoridad de los textos. Pensemos políticamente, como siempre lo hemos hecho, pero sin el paraguas de la cita textual como autoridad.

Establecer una relación entre la filosofía de Hegel y la teoría política de Marx puede ser útil para darle fundamento doctrinario a una gran perspectiva histórica y política. Podemos hacer eso independientemente de si estos autores hubiesen estado de acuerdo o no con el uso que hacemos de sus ideas. Y, por supuesto, sabemos que Hegel no habría estado de acuerdo. Para establecer esta relación de una manera productiva,

⁷ Debo ser sincero, y puedo decirlo sin pudor: es difícil describir la sensación de incomodidad, la sensación de estar traicionando algo sagrado, que me produce sostener esta afirmación y esta posibilidad maligna. Con igual sinceridad y falta de pudor puedo decir, sin embargo: trabajo incansablemente para superarla.

no atada al academicismo, es necesario usar nuestra erudición sobre ambos autores de una manera completamente distinta a la que ha sido predominante hasta hoy en la tradición marxista. Estableceré sus condiciones básicas explícitamente.

En primer lugar, es necesario leer y entender a Hegel y a Marx independientemente, por sí mismos, tratando de establecer su coherencia propia e interna más allá de si estamos o no de acuerdo con ella.

Es necesario, en segundo lugar, y sólo desde esa lectura independiente y global, establecer hipótesis sobre la coherencia global de sus ideas, más allá de sus pronunciamientos contingentes, aislados, sobre situaciones políticas inmediatas, o de sus prejuicios o dichos sobre este o aquel asunto, más bien propio de su época que de nuestros problemas. Se debe asumir que las hipótesis globales posibles, sobre todo en el caso de Hegel, son muchas. Y que deberemos escoger políticamente qué Hegel puede resultarnos útil, y cuál no.

Es necesario, en tercer lugar, sólo desde esas hipótesis globales, establecer cuáles son las diferencias entre Hegel y Marx. Las diferencias que hacen que nos digamos marxistas y no hegelianos. Las que hacen que Hegel no sea un simple precursor de Marx y que Marx no sea un simple continuador de Hegel. Entender las diferencias sin el ánimo de corregir a uno a partir del otro sino simplemente para establecer con mayor claridad cuáles pueden ser no sólo los méritos sino, también, los límites de su relación.

Sólo entonces, desde esa lectura global, general, se debe buscar qué puede ser útil en la filosofía de Hegel para enriquecer y formular de una manera doctrinaria detallada las teorías de Marx. Es decir, se trata de hacer una relación no académica, no filológica, sino instrumental. Una relación no contingente, no de pronunciamiento particular a pronunciamiento particular, sino una conexión entre ideas generales. No una relación de superficie, que tengamos que estar avalando cada vez con el vicio académico de la nota a pie de página, sino una relación profunda entre un sistema de ideas y otro.

SOBRE LAS DIFERENCIAS

Para cualquier hegelólogo contemporáneo es bastante claro que la distinción entre un presunto “núcleo racional de la dialéctica” y su, también presunto, “envoltorio místico” tiene muy poco que ver con la filosofía de Hegel. Procede de una mala comprensión de la lógica hegeliana por Feuerbach, es asumida sin más por Marx, Engels, Lenin e incluso por el filósofo profesional que fue Lukács, y no contribuye en absoluto a una diferenciación realmente fundada entre ambos filósofos. Casi ni es necesario agregar

que la famosa distinción entre filosofías “materialistas” e “idealistas” que tanto gustaban a Engels y a Lenin no resiste el menor análisis filosófico competente.⁸

Mi opinión es que la gran diferencia, flagrante y de muchos modos definitiva, se encuentra en otro punto: la estimación que ambos autores hacen de las posibilidades del Estado de derecho burgués.

Hegel cree que la única manera de mediar en la conflictividad esencial que caracteriza a la sociedad humana es un Estado de derecho que esté atravesado por el espíritu de la religiosidad cristiana. Un Estado de derecho construido racionalmente, teniendo a la vista la sabiduría contenida en la tradición y el espíritu del pueblo. Y una religiosidad cristiana laica, secularizada, que sea capaz de aportar el sentimiento de comunidad necesario para que la razón abstracta no sea puro arbitrio.

Por un lado, a Hegel le interesa superar la dicotomía entre la razón y la naturaleza y, con ella, todas las teorías que apelan a la *naturaleza humana* como principio explicativo. Por otro, le interesa mostrar a la razón misma como apetente, y a su operación interna como negativa, para criticar desde ahí las ingenuidades meramente moralistas del *idealismo kantiano*.

El resultado de estas operaciones es una imagen plenamente historicista, en que la sociedad humana está atravesada por una conflictividad esencial, que proviene del orden más íntimo de lo real, y en que la libertad debe ser considerada como un espacio pleno de deseo y contraposición, y a la vez inseparable de las situaciones históricas y sociales que la enmarcan, y en que puede desenvolverse.

Se podría decir que con esto Hegel le ha dado a la *violencia* un papel esencial y objetivo en la historia. Esencial, porque la contradicción, que la anima, está arraigada en el orden mismo del Ser. Y objetivo, porque su realidad excede largamente a las voluntades individuales, y sólo puede ser contenida en un espacio social, a partir de mecanismos que exceden también a las buenas o malas voluntades individuales empeñadas en ello. La situación general, estructural, de la condición más profunda de la sociedad humana está bellamente expuesta en su análisis de la eticidad griega⁹ (*Fenomenología del espíritu*, VI. A.). Y se ha podido decir, con profunda razón, que en ella está contenida una imagen trágica de la historia.

⁸ Se pueden examinar, en ambos casos, las agudas críticas hechas por el jesuita Gustav Wetter, *El materialismo dialéctico* (1952), Taurus, Madrid, 1963. Véase, también, G.A. Wetter y W. Leonhard, *La ideología soviética* (1962), Herder, Barcelona, 1964.

⁹ G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu* (1807), traducción de Wenceslao Roces (1966, revisada en 2002), Fondo de Cultura Económica, México, 1966, sección Espíritu A., *La eticidad*, pp. 261-286.

Por supuesto, la proposición hegeliana respecto de este carácter profundo y objetivo de la violencia no es, ni puede ser, que sea extirpable de la historia humana ni por un acto supremo de la voluntad, ni siquiera por un proceso asintótico que apunte hacia una reconciliación sin conflicto. La violencia no puede ser suprimida. Pero puede ser eficientemente mediada. El conflicto y el mal pertenecen al orden más íntimo de la libertad, pero se puede lograr una sociedad en que la libertad no se destruya a sí misma. Como he indicado, la clave y la posibilidad de estas mediaciones residen, para Hegel, en la construcción de un Estado de derecho profundamente humanizado por la piedad cristiana. Un Estado de derecho que conjugue a la vez el poder ordenador de la razón y el sentimiento de comunidad que puede surgir de un cristianismo secularizado, libre del racionalismo católico y del sentimentalismo romántico.

Sostengo que el rasgo más profundo y dramático del marxismo, la idea de lucha de clases, proviene directamente de ese papel trágico que Hegel le atribuyó a la violencia en la historia. Por supuesto el material empírico a partir del cual Marx formula esa idea es la violencia desatada de la explotación capitalista, que en su época va progresivamente llenando el continente europeo de deshumanización y miseria. Las iras de Marx proceden de las mismas realidades flagrantes que las de Balzac y Dickens.

Pero, la radicalidad con que las piensa (“la lucha de clases es el motor de la historia”), y la mayor radicalidad aún de la salida que propone (“sólo la dictadura revolucionaria del proletariado puede suprimir la dictadura de la burguesía”), tienen su raíz en una lógica en que la violencia no es simplemente la expresión de una mala voluntad, o de una falta de disposición moral, sino que es un dato objetivo en que se expresa una situación objetiva que, tal como en Hegel, excede la mala o buena voluntad particular de aquellos a los que involucra.

Por eso el método de Marx consiste en un análisis de clases sociales, no de agentes individuales. A Marx, en manifiesto contrapunto con los demás críticos de izquierda de su época, no le interesa por qué o cómo este o aquel burgués explota a tales y tales obreros y se hace rico, lo que le interesan son los mecanismos a partir de los cuales la burguesía, como clase, aumenta su riqueza apropiando el trabajo del proletariado considerado como clase.

La enorme, la abismal, diferencia entre el cálculo de Marx y el de Hegel, sin embargo, queda establecida, sobre esta base común, en torno a la posibilidad de mediar socialmente la violencia, en particular, de realizar esa mediación en el marco de un Estado de derecho, aun bajo las condiciones complejas y prudentes que Hegel le impone.

Hegel, como es propio de lo mejor que puede haber en el conservadurismo, desconfía del principio revolucionario. Y tiene una violentísima revolución a la vista.

Sin embargo, las razones profundas de su desconfianza no tienen que ver sólo con esta cuestión empírica. En el fondo lo que Hegel teme es el rasero abstracto y nivelador de la razón ilustrada que, pretendiendo hacer borrón y cuenta nueva, sólo consigue el terror y el despotismo. Esa desconfianza es la que deja consignada en su análisis de la libertad absoluta y el terror (*Fenomenología del espíritu*, VI. B. iii).¹⁰

Lo que Marx tiene enfrente, en cambio, es la violencia burguesa de la explotación, que se traduce en deshumanización y miseria. Pero, también en su caso, las razones de su ira revolucionaria no provienen sólo de esta cuestión empírica, sino de la idea y de la constatación de que el Estado de derecho, que debería ser el espacio para negociar y mediar las diferencias, en realidad favorece sistemáticamente a la burguesía. La favorece, por decirlo de algún modo, estructuralmente, más allá de que haya o no leyes particulares que favorezcan a los trabajadores. Y la favorecen, en buenas cuentas, porque ha sido construido por ella misma, como mecanismo de legitimación y defensa, primero ante los poderes feudales, y ahora ante las demandas del proletariado.

Lo que para Hegel es la garantía posible de una paz capaz de mediar la violencia esencial, para Marx no es sino la institucionalización de esa misma violencia apareciendo falsamente como paz. Si Hegel tiene razón, la violencia revolucionaria es históricamente contraproducente, riesgosa e innecesaria. Si Marx tiene razón, la violencia revolucionaria es un derecho que surge del carácter estructuralmente sesgado del propio Estado de derecho.

Para entender cómo, sobre esta lógica trágica común (el papel esencial y objetivo de la violencia en la historia), se puede llegar a dos tipos de conclusiones tan distintas, no basta con pensar que el punto de vista de Marx está sostenido en el aserto empíricamente constatable de que el derecho burgués favorece sistemáticamente a la burguesía. Si esto fuese cierto cabría esperar que una vez consumada la revolución comunista se diera paso a una sociedad perfectamente reconciliada, sin ninguna conflictividad esencial. Y esa ha sido la esperanza implícita del marxismo ilustrado por más de un siglo. Es decir, una imagen del comunismo como un reino de felicidad roussoniana consumada.

Mi opinión es que tal perspectiva no sólo incurre en una profunda ingenuidad, sino que también en una estimación simple, simplísima (justamente: Ilustrada), de la condición humana. Y, desde luego, implica un enorme retroceso respecto de la complejidad alcanzada en el pensamiento hegeliano.

Sostengo que la diferencia abismal entre Marx y Hegel hay que buscarla más bien en qué aspecto y nivel de la violencia histórica es el que preocupa a cada uno. Pienso que

¹⁰ *Ibid.*, sección Espíritu B. *La cultura*, iii. *La libertad absoluta y el terror*, pp. 343-350.

Marx funda su razonamiento en lo que se podría llamar “violencia histórica excedente”¹¹ y lo que, como contrapunto, se podría llamar “dimensión esencial de la violencia”. Es decir, entre aquella conflictividad esencial que Hegel reconoce en la índole misma del Ser y, por consiguiente, de la libertad, y aquella que proviene de la institucionalización de condiciones históricas superables.

A pesar de la extrema lucidez respecto del carácter disgregador y centrífugo del racionalismo ilustrado, y de sus posibles consecuencias políticas, Hegel es testigo aún de la sobrevivencia en los territorios alemanes de lo que podrían considerarse vestigios de unas sociedades aún congregadas por el sentimiento de comunidad. O, más bien, pone todo su entusiasmo de intelectual burgués en creer que tales vestigios existen. Esa es la componente romántica que está asumida en su pensamiento.

Marx, en cambio, está frente al resultado brutal de ese racionalismo abstracto y nivelador y, aunque sólo es testigo de sus consecuencias extremas en Inglaterra, es capaz de vislumbrar su extensión catastrófica hacia todo el planeta. Que es, ni más ni menos, lo que ocurrió de manera inexorable durante los 150 años posteriores.

Es esta experiencia de Marx la que le permite cambiar de manera dramática la estimación que Hegel había hecho sobre la realidad de las instituciones, en particular sobre el significado profundo del Estado de derecho. Para Hegel el derecho, tal como antes la religión, es de alguna manera expresión del espíritu del pueblo. Y contiene, en conjunción con aquella, una amplia posibilidad de contención de la conflictividad que es propia e inalienable de ese espíritu. Ya por el sólo emerger hacia el elemento de la representación, el derecho es mediación en la negatividad intrínseca de lo social. Y por eso, sin trampa ni artificio, se puede llamar a esa negatividad “conflictividad” y no simplemente “violencia”. El efecto de la institucionalización de aquello que resulta representado en el derecho puede ser netamente positivo para la comunidad como conjunto si se sabe moderar o limitar de manera adecuada las locuras ilustradas.

Para Marx, en cambio, la comunidad no sólo está en “conflicto”, sino que está radicalmente dividida por una *lucha objetiva* en torno al producto social. Si mantenemos la terminología de Hegel, ante esta situación lo que emerge desde el espíritu de un pueblo dividido no es simplemente “expresión”, como si hubiese un fundamento social común que pudiera expresarse, sino “legitimación” de posiciones de

¹¹ Como cualquier conocedor notará, sigo en esta distinción la diferencia formulada por Herbert Marcuse, en *Eros y civilización*, entre “represión excedente” y “represión primordial”, es decir, entre los componentes meramente históricos y superables de la represión y aquellos originarios que permiten la producción de la complejidad del aparato psíquico. Véase Herbert Marcuse, *Eros y civilización* (1953), traducido por Juan García Ponce, Seix Barral, Barcelona, 1968.

poder al interior de esa lucha. Con esto la institucionalización de esas operaciones de legitimación deja de expresar un cierto equilibrio entre poderes contrapuestos, y más bien consagra directamente, y de manera desnuda, el dominio de un bando por el otro. Y es por esa relación de poder sin equilibrio real, sin contrapeso real, que se puede hablar ahora de “violencia”, muy por sobre la conflictividad básica, y a pesar de la apariencia de paz que proporciona. Desde el punto de vista de Marx, bajo el Estado de derecho burgués *la clase dominante llama paz a algo que no es sino la institucionalización de su violencia*.

O, en resumen, postulo que la diferencia crucial entre las filosofías de Marx y Hegel tiene que ver con un asunto específicamente político. No se trata de una diferencia filosófica en el sentido propio de este término, sino de una estimación, de una confianza, favorable o adversa, respecto de unas determinadas maneras de organizar y llevar adelante las iniciativas políticas que puedan contribuir a superar las contradicciones del capitalismo que ambos ven, cada uno a su manera, como contradicciones profundas, graves, estructurales.

SOBRE LO QUE TIENEN EN COMÚN

Sostengo en cambio que, si consideramos directamente, de manera independiente, las obras de Hegel y Marx, se puede ver que comparten una perspectiva filosófica radicalmente historicista. Una perspectiva en que se puede pensar al sujeto histórico como una realidad sustantiva, real y efectiva, transindividual, que en Hegel es el “espíritu del pueblo” y en Marx son las clases sociales. Una realidad histórica en que impera la negatividad, en que el conflicto tiene un carácter constituyente. La “obra de todos y cada uno” en Hegel, la lucha de clases en Marx.¹²

¹² La expresión “la obra de todos y cada uno” aparece en el análisis que hace Hegel de los efectos del individualismo moderno en una sección de la *Fenomenología del espíritu* que lleva el significativo título de “El reino animal del espíritu”. En este análisis Hegel anticipa de manera clara y contundente la constatación que Marx hace en *El capital*: que la acción racional de cada capitalista conduce inexorablemente a la crisis general. Dicho de manera simple, que cuando en el marco de la sociedad burguesa sumamos una acción racional, a otra y a otra y a otra, el resultado no es más racionalidad sino, exactamente al revés, la irracionalidad general. Se trata de una de las mejores exposiciones de lo que en Hegel se podría llamar “enajenación”, en el sentido que la tradición marxista ha dado a este término. Véase, G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, op. cit., sección Razón C., *La individualidad*, a. *El reino animal del espíritu*, pp. 232-246.

Una comunidad de ideas mucho más sutil, que es necesario postular de una manera especial o, para decirlo de manera directa, que es necesario simplemente postular, sin la esperanza de encontrar una continuidad de textos que la verifiquen y avalen, consiste en suponer que la manera en que Marx piensa la negatividad como elemento constituyente o, en lenguaje marxista, la manera en que Marx piensa el operar de la contradicción en los procesos sociales, corresponde a la forma en que Hegel ha descrito la acción de la reflexión determinante y la acción de la contradicción en la *Ciencia de la lógica*. No tenemos ningún pronunciamiento explícito de Marx al respecto. Incluso cuando miramos los apuntes fragmentarios de Lenin sobre los textos correspondientes, desgraciadamente, no encontramos nada que esté a la altura del tratamiento hegeliano.¹³

Pensar que el pensamiento de Marx sigue las formas y modalidades del pensamiento de Hegel en este ámbito significa pensar que la *Lógica* de Hegel puede ser considerada también como la lógica subyacente en la obra de Marx. No necesitamos textos que legitimen esta perspectiva. Lo que se requiere es considerar las consecuencias que acarrea, los rendimientos políticos que hace posible. Y eso no puede ser sino una decisión política.

UN MARXISMO HEGELIANO¹⁴

Sostengo que toda la argumentación anterior presupone, y a la vez conduce a la noción de *inventar de nuevo* el marxismo de Marx. Romper con el pasado y a la vez levantar el imaginario bolchevique de que *cambiar las leyes de la realidad misma* es posible. Olvidarse de cien años de marxismo real para hacer que el marxismo sea posible. Recoger todo lo que sea útil en el marxismo de papel desprendiéndolo de su contexto de elaboración para orientarlo radicalmente hacia el futuro. Ir más allá del pasado triston a la vocación de futuro que caracteriza a la voluntad revolucionaria en un gesto eminentemente político, más allá de la lamentación y la eterna reevaluación masoquista, que sólo es capaz de señalarnos los fracasos que se produjeron en situaciones históricas que ya no existen.

¹³ Los textos correspondientes de Hegel se pueden encontrar en, G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, traducción de Félix Duque, Abada Editores, Madrid, 2011, I. 2. *La doctrina de la esencia* (1813), Capítulo segundo. *Las esencialidades o las determinaciones-de-reflexión*, pp. 456-495.

¹⁴ Recorro en este apartado final a la Introducción de la primera edición de mi texto *Proposición de un marxismo hegeliano* (Editorial ARCIS, Santiago de Chile, 2008), cuya segunda edición, completamente reformulada, ha sido publicada por Ceibo Ediciones, Santiago de Chile, 2017.

Un marxismo que pueda pensar sin rubor la posibilidad material del comunismo, es decir, de una sociedad en que se haya superado la división del trabajo, sin tener que someter esta idea a los supuestos ilustrados de la felicidad general, o de la transparencia general de los actos, o al totalitarismo romántico de la comunión mística. Que pueda pensar el comunismo como una sociedad en que no todos serán felices, y no todos lo sabrán todo, pero en que llegar a ser feliz o avanzar en el conocimiento no requerirá cambiar las estructuras de la historia. En que las causas del sufrimiento estarán completamente al alcance de los seres humanos, no para su eliminación abstracta, sino para dominarlas y removerlas donde quiera que aparezcan. Donde el sufrimiento y la ignorancia no desaparecen de manera absoluta, sino que se convierten en problemas intersubjetivos, propios de la libertad humana, más que en estructuras permanentes que nos niegan.

Una teoría que sea a la vez anticapitalista y antiburocrática, que sabe reconocer no sólo el burocratismo de baja tecnología, ya derrotado, imputable a los soviéticos, sino más bien el de alta tecnología, que está revolucionando el mundo, y que tiene en los intelectuales y académicos aliados tan eficaces. Un marxismo cuya crítica a la modernidad no se limite solamente a la crítica del racionalismo verticalista y homogeneizador de la Ilustración, sino que es capaz de ver el reverso irracionalista y voluntarista del Romanticismo. Y que es capaz de criticar también el nuevo racionalismo diversificador de las nuevas formas de dominación, tanto como la prédica de la contingencia y la resistencia en lo meramente particular de los neoromanticismos.

Sostengo que esto es posible si podemos reinventar el marxismo sobre la base de la doble operación de *leer hegelianamente a Marx* y *leer de manera marxista a Hegel*. Hegeliana por la idea de que es posible una lógica más compleja que la lógica de la racionalidad científica, una lógica que es a la vez la forma del pensar y la forma de la realidad. Una lógica material, u ontológica.

Pero una reinención marxista, y no sólo hegeliana, en cambio, por la premisa de que la historia humana es todo el ser, toda la realidad. Una premisa ontológica que no admite exterior divino o natural alguno, que requiere pensar toda diferencia como diferencia interna. Una premisa que puede llamarse, propiamente, humanismo absoluto. Marxista, y no sólo hegeliana, por la noción de que la materialidad de la historia humana, y el origen de toda realidad, residen en las relaciones sociales de producción. Lo que obliga a un concepto generalizado de producción, ontológico, en que toda producción es producción del ser mismo.

Recoger de Hegel la premisa de que la realidad debe ser pensada como negatividad, y la negatividad debe ser pensada como sujeto. Pero marxista, y no sólo hegeliana, por la noción de sujeto dividido en sí, en que se ha hecho completamente inmanente toda noción de Dios. En que Dios somos nosotros.

Más allá de los academicismos, la esencia de un marxismo de tipo hegeliano debe ser la doble operación de leer a Hegel desde Marx y a Marx desde Hegel. La diferencia esencial entre ambos está en la completa humanización (lo que Feuerbach llamó “inversión”), y la materialización (Marx) de la dialéctica. La continuidad esencial está en una lógica (no un “sistema”, o un “método”, como dicen los manuales) en que el *Ser* es entendido como sujeto.

Si pensamos en sus consecuencias teóricas, quizás las diferencias más visibles con el marxismo clásico serían el paso del materialismo dialéctico a una dialéctica materialista; el paso de la crítica del capitalismo a la comprensión del capitalismo tardío como época de la emergencia del poder burocrático; el paso del mesianismo teleológico fundado en una idea ilustrada de la historia a la postulación de una voluntad revolucionaria no teleológica, que asume la complejidad de su propia enajenación posible.

Pero, también, sus diferencias más visibles respecto de las diversas recomposiciones posmarxistas que circulan en la discusión actual serían el énfasis en la noción de sujeto, y en su voluntad posible y su enajenación, frente a la crítica de la idea de sujeto; la confianza en la posibilidad de una ontología en que la sustancia es entendida como sustancia ética e histórica, frente a la desconfianza hacia toda ontología; su idea de una política fundada en la autodeterminación, en la libertad autodeterminada, en la historicidad de las leyes, frente a una política fundada en la memoria, en el acontecimiento, o en la impugnación contingente; la noción de que una revolución, como cambio global en el modo de producir la vida, es necesaria y posible, frente a la idea de la política como construcción de hegemonías parciales y contingentes.

Hay dos consecuencias políticas principales que se pueden seguir de una reinención hegeliana del marxismo. Una contra el liberalismo, en cualquiera de sus formas. Otra contra las filosofías posmodernas, en cualquiera de sus formas. La primera es la crítica radical a la idea de naturaleza humana, sea entendida de manera etológica, como incompletud en el lenguaje, o como falta constituyente. La segunda es la crítica radical a la reducción de la política a política local, ya sea como resistencias impugnadoras, o como construcción de hegemonías parciales.

Pero es esencial también, en el plano político, ir más allá de la enajenación tradicional del movimiento popular, que ha inscrito permanentemente sus reivindicaciones en el horizonte de posibilidades del sistema de dominación. Cuando la dominación clásica podía dar homogeneidad y aumento en los niveles de consumo, el movimiento obrero pidió igualdad y consumo. Ahora que el sistema de dominación puede producir y manipular diferencias, la oposición pide el reconocimiento de las diferencias. Siempre, la mayor parte de la oposición, se ha limitado a pedir lo que el sistema puede dar, y no ha dado todavía. La política revolucionaria no puede

conformarse con ser el arte de lo posible, debe ser el arte de lo imposible, debe pedir justamente lo que el sistema no puede dar.

Hoy, ante un sistema capaz de dominar en la diversidad, ante la realidad de la interdependencia desigual, del dominio interactivo, de las diferencias enajenadas, lo que cabe pedir es, justamente al revés, universalidad. Cabe luchar por el reconocimiento humano global, por la constitución de una humanidad común. Los derechos globales de los hombres no pueden ser satisfechos por la creación de mercados sectoriales, de espacios de consumo diferencial.

De lo que se trata no es de anular las diferencias en la universalidad, como en la mística, o de hipostasiar las diferencias, como en el extremo liberal que es el pluralismo de la indiferencia. Se trata de producir un universal internamente diferenciado. Reivindicaciones globales, para todos los seres humanos, que contengan el reconocimiento de sus diferencias. Se trata, pues, de una revolución. Se trata de volver a ser comunistas.

Reinventar el marxismo pensando en el siglo XXI, no en los traumas y las nostalgias del siglo XX. Pensando en la necesidad de la revolución en una sociedad globalizada, no en las componendas sindicales o académicas defensivas, que se refugian en el rescate de lo particular sin entender que lo particular no es contradictorio en absoluto con la nueva dominación.

Un marxismo posilustrado y posromántico. Con horizonte comunista y voluntad revolucionaria. Que se puede sentir y saber, pensar y actuar, argumentar y promover, soñar y vivir. Un marxismo bello, en fin, para una sensibilidad nueva, para el futuro.

BIBLIOGRAFÍA

- Carver, Terrell y Daniel Blank (2014). *A political history of the editions of Marx and Engels's 'German Ideology Manuscripts'*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Feuerbach, Ludwig (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía* (1842); *Principios para una filosofía del futuro* (1843), traducidas por Eduardo Subirats. Barcelona: Editorial Labor.
- Hegel, G.W.F. (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1821), edición de K.H. Ilting, traducida por Carlos Díaz. Madrid: Libertarias/Prodhufi.
- (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1830), traducción de Ramón Valls Plana. Madrid: Alianza.
- (2011/2015). *Ciencia de la lógica*, traducción de Félix Duque, I. 1. *El Ser* (1812), 2. *La doctrina de la esencia* (1813) y II. 3. *La doctrina del concepto* (1816), Madrid: Abada Editores.
- (1966). *Fenomenología del espíritu*, traducción de Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica.

- (2014). *El joven Hegel, ensayos y esbozos (1792-1800)*, traducción de José María Ripalda. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling (1801)*, traducción de María del Carmen Paredes Martín. Madrid: Tecnos.
- (1984). *Filosofía real (1805-1806)*, traducción de José María Ripalda, México: Fondo de Cultura Económica.
- (2013). *Escritos sobre religión (1817-1830)*, traducción de Gabriel Amengual. Salamanca: Sígueme.
- Leónidas, Josefo (1965). *Los escandalosos amores de los filósofos*. Santiago de Chile: Zigzag.
- Marcuse, Herbert (1953). *Eros y civilización*, traducido por Juan García Ponce. Barcelona, Seix Barral, 1968.
- Marx, Carlos (1977). *Herr Vogt (El señor Vogt (1860))*, traducida por Gabriela Moner. México: Juan Pablos Editor.
- Wetter, Gustav A. (1963). *El materialismo dialéctico (1952)*. Madrid: Taurus.
- y W. Leonhard (1962). *La ideología soviética*. Barcelona: Herder.