

Proposición de un marxismo hegeliano

Carlos Pérez Soto. Profesor de Estado en Física

*“Sólo será forma viva, si su forma vive en
nuestro sentimiento y su vida toma forma en
nuestro entendimiento, y ese será siempre el
caso en que lo consideremos bello”*

Friedrich Schiller, Carta

Decimoquinta

1. La dicotomía Ilustración - Romanticismo

La reflexión sobre lo político en la modernidad, tanto en la Filosofía Política como en el imaginario de los actores políticos mismos, está ampliamente dominada por la dicotomía entre Ilustración y Romanticismo. Ir más allá de esta dicotomía al analizar las nuevas formas de dominación nos lleva a conceptos que aparecen como fuertemente paradójicos ante los hábitos del pensamiento común.

La dualidad entre Ilustración y Romanticismo, una de las dicotomías modernas por excelencia, se expresa en otros pares como determinismo o contingencia, teleología o inmediatez, énfasis en la legalidad de lo social o en la fuerza de la voluntad, confianza en la razón científica o apelación a la lógica de los sentimientos, diseñar la acción política como técnica o énfasis en el impulso creador, privilegio de la relación táctica-estrategia o de la acción directa, énfasis en la acción organizada y con unidad de propósito o de la acción múltiple o, en fin, en las múltiples disquisiciones sobre universal o particular, determinación o contingencia, economicismo o sobredeterminación ideológica, estrategia o serialidad... la lista podría ser muy larga.

Dos cuestiones llaman la atención para el que no quiera acostumbrarse a los ritos del academicismo institucional. Una es la insistencia maniquea en el carácter excluyente del “o” omnipresente en la lógica de estas presuntas alternativas. Otra es la aparición recurrente de los mismos temas a lo largo de más de dos siglos, bajo retóricas distintas o, como suele decirse, diversos “marcos teóricos”.

Cuando se discutió sobre la primacía de la razón o las pasiones, cuando se discutió sobre la determinación desde las ideas o desde las relaciones económicas, cuando se discutió sobre la audacia de crear o la inautenticidad, cuando se discutió sobre la primacía del discurso o de la esfera económica, o de la escritura o del habla, en el fondo siempre se discutió de la misma cosa, y bajo una lógica común.

Las dos estrategias más frecuentes para eludir la dicotomía, que todo el mundo dice rechazar, son simplemente el inventario o la radical negación de uno de los términos. A veces se hace el simple recuento de la discusión, asumiendo las

diferencias como dadas, con ánimo a la vez erudito y conciliador, sin comprometerse con el conflicto expresado en el que haya tales dicotomías. En este caso la fórmula feliz es siempre “tanto esto como lo otro”, y se describe alguna composición de los términos que parezca consistente, cuestión que no hace más que aplazar el problema, el que reaparece en cuanto se hace la pregunta inocente de en qué medida está operando cada factor en esa composición.

Otras veces se intenta declarar radicalmente ilusorio uno de los polos y se lo declara culpable de toda la confusión. La determinación, por ejemplo, sería una mera apariencia (sólo habría lo contingente) y la consolidación de esta apariencia tendría el efecto de crear una falsa discusión. Obviamente el ejemplo puede darse también invirtiendo los términos, y el resultado es el mismo. En este caso todo el esfuerzo se dedica al desmantelamiento del lado culpable de la dicotomía (digamos, la determinación económica, que sigue apareciendo como determinación en última instancia) con el único resultado de anularla y, nuevamente, sólo aplazar el problema hasta que aparezca otra vez bajo alguna pregunta inocente del tipo: “¿y entonces lo económico no juega ningún papel?”.

No es raro entonces que pueda hablarse, una y otra vez, generación de intelectuales por medio, de “eclécticos” y de “neos”. Es decir, los que vuelven al ritual del recuento, o los que insisten bajo retóricas diversas en el ejercicio de anular la dicotomía sin preguntarse por qué ha llegado a existir como tal.

Los neo weberianos, neo contractualistas, neo marxistas, son una clase de campos intelectuales que usufructúan de la memoria y del “rescate”, de la “puesta al día” o de la “reformulación desde elementos nuevos”, de alguna retórica pasada.

Los más insidiosos, sin embargo, son los “post”. Los que declaran victoriosamente el éxito en su tarea de desmantelar el fin de la apariencia anómala y engañosa, y el inicio, ahora sí (otra vez) de una discusión desmitificada.

Es fácil sospechar los ejercicios simétricos de la nostalgia y el desengaño en estas “continuidades” y “rupturas”, que tan frecuentemente no son sino la adoración sin reparo de lo que se combatió y la abjuración sin reparo de lo que se adoró. Los que suelen llamarse “neo” ensalzan héroes pasados que, en su concepto, han sido mal comprendidos. Los que suelen llamarse “post” denuncian a esos mismos héroes como insidiosos genios de la seducción que han sembrado la confusión con poderosas construcciones teóricas que enturbian la discusión e impiden ver la realidad radical.

No es raro que los eclécticos del recuento y los neologistas no sean sino, una y otra vez, neo ilustrados, ni es raro que la estridencia retórica recurrente de lo “post” no sea sino, una y otra vez, neo romanticismo. La modernidad es una vieja más sabia y más real que los intelectuales que la describen o destruyen desde sus peleas institucionales. La post modernidad real es una jovencita demasiado psicótica para los parámetros de los académicos que nacieron antes de la telaraña globalizada y la realidad virtual.

Lo que sugiero es que las discusiones en torno a lo político están trabadas por un obstáculo epistemológico al estilo de los que describió Gastón Bachelard en los años cincuenta, un obstáculo que tiene su origen en la lógica de la discursividad moderna, y en el arraigo de la vida académica en esa lógica. Una dificultad que no tiene que ver con lo pensado, sino con la operación del pensar. No tiene que ver con

las teorías o los discursos sino con las operaciones que presiden el formular una teoría o el sustentar un discurso. Este es, propiamente, el ámbito de lo lógico: el del espacio de operaciones en que el pensar ocurre.

En este sentido, la Ilustración y el Romanticismo enmarcan el pensar sobre lo político. Condensan, como hábitos del pensamiento, la lógica moderna, la estructura de su imaginario. No es una erudición banal recordar que esta idea tiene su origen en Kant, y que los pensadores del idealismo alemán tuvieron plena consciencia de la diferencia entre el ámbito de lo pensado y el ámbito de las operaciones discursivas, sociales, y en buenas cuentas históricas, que lo configuran como espacio. No es banal porque, como he sostenido en otros textos, hay que volver a ese lugar crucial para entender qué podría ser “post” Ilustración, y ver al fin porqué la mayor parte de lo que hoy se llama “post” no es sino neo romanticismo. En rigor, considerado de manera lógica, Kant es el primer post moderno.

2.- Una derecha post moderna

Más allá de las modas y las consolidaciones institucionales, post moderna debería ser una lógica que sea capaz de trascender las dicotomías de la modernidad sin limitarse a componer los términos como meros aspectos o a anular uno de los términos bajo la acusación de ficticio. Tanto la práctica social como la teoría han construido ya muchas realidades que podrían, sin impostura literaria, llamarse “post”.

Un ejemplo que debe explorarse con seriedad es la lógica de las organizaciones en red, como el Web, las manufacturas ordenadas de manera post fordista, la comunidad científica. La lógica de la operación en red es capaz de trascender las dicotomías entre lo local y lo global, entre jerarquía y horizontalidad, dependencia y autonomía, emergencia y planificación, habla y escritura... ¡toda una revolución!

Desde luego hay una derecha post moderna, a la vez post ilustrada y post romántica, que es capaz de trascender alineamientos que se creían muy firmes, la dicotomía entre fascismo y democracia desustancializando la democracia, o entre lo político y lo económico convirtiendo a lo político en escenario inmediato de lo económico, o entre representatividad real e imposición jerárquica quitándole su base a la autonomía del ciudadano.

Una derecha diversa, con ánimo progresista, dispuesta a regular los excesos del capital, tanto como a reprimir, policial o médicamente, a la posible oposición radical. Una derecha que no tiene inconvenientes en configurarse desde los restos de las antiguas izquierdas renovadas, o de la corrupción de los aparatos partidarios del centro y la derecha clásicas. Una derecha que por sus integrantes en la clase política a veces parece una nueva izquierda, a veces parece una nueva derecha, o a veces parece una simple construcción de los aparatos comunicacionales, pero que no tiene grandes diferencias de principio en su interior, y que puede alternarse tranquilamente en el poder político, aprovechando la ilusión de diversidad real y el poder legitimador de mecanismos democráticos vaciados de contenido real.

Ante esta derecha no convencional tanto las izquierdas como la derecha clásica resultan descolocadas. Las etiquetas de “populista” o “neo fascista” o “neo contractualista” no hacen sino ocultar la falta de comprensión del nuevo escenario bajo el recurso pobretón de asimilar los nuevos fenómenos a las claves ya conocidas, que eran útiles para un mundo que ya casi no existe.

Esta nueva derecha que no tiene ante sí izquierda real alguna. Las izquierdas clásicas oscilan entre plegarse a lo que creen que es su “ala izquierda”, u oponerse de manera radical, inorgánica, rompiendo desde el principio la posibilidad de establecer un espacio político en que la lucha sea posible, justificando ampliamente las ofensivas comunicacionales que la acercan a la delincuencia común, o al desequilibrio psicológico. Ante ella tanto la izquierda como la derecha clásicas no tienen otra conceptualización que la de tratar de asimilarlas al eje tradicional capital- trabajo, o al eje tradicional solidaridad-mercado, perdiendo la posibilidad de captar lo nuevo de su operar como algo auténticamente nuevo.

3.- Paradojas

Pero tratar de entender el nuevo escenario de la globalización y el post fordismo, requiere también asumir cuestiones que tanto para el marxismo ilustrado como para el marxismo romántico pueden aparecer como fuertes paradojas. Paradojas que muestran la enorme distancia entre el sentido común imperante en la teoría política, y en la política efectiva, más habitual. Que expresan una forma desencantada de lucidez, que escape al mesianismo malamente voluntarista de la izquierda clásica, y a la grosera prepotencia de los que hoy se sienten triunfadores.

Paradojas en que se reúnen nociones que las categorizaciones comunes mantienen en campos rigurosamente separados, produciendo entonces la sensación de confusión, de falta de claridad teórica o política. Y este desconcierto es parte del efecto político que se puede obtener a través de ellas: conmover las conciencias adormecidas por la derrota, por la facilidad de la cooptación, y por la rapidez de los juicios con que los aparentes triunfadores despachan el pasado incómodo.

Paradojas que recogen la esencial complejidad de las nuevas formas de dominación. Una complejidad que trasciende el imaginario político clásico al que he aludido, configurado por la industrialización homogeneizadora, por la dicotomía entre el auge progresivo de las formas democráticas y los intentos armados por forzar la marcha histórica. Una complejidad en que tanto las esperanzas del bando revolucionario, como los logros tan alardeados por los vencedores, resultaron derrotados interna y externamente por la realidad, configurándose una situación nueva que sobrepasa los cálculos de las antiguas izquierdas y las antiguas derechas.

La primera puede ser caracterizada como “tolerancia represiva”. Una situación en que la eficacia de los mecanismos del nuevo poder es tal que la represión directa queda marginada al sub mundo, oscuro, aparentemente lejano, de la delincuencia, o de lo que es presentado como delincuencia, mientras que el principal vehículo de la sujeción al poder es más bien la tolerancia misma, la capacidad de resignificar toda iniciativa, radical o no, hacia la lógica de los poderes establecidos, convirtiendo los gestos que se proponían como contestatarios u opositores en variantes contenidas en la diversidad oficial, que operan confirmando el carácter global del sistema.

Pero, en el trasfondo, esta tolerancia es posible sobre la base de una enorme eficacia productiva, que permite no sólo la producción de diversidad, sino que implica un significativo aumento de los estándares de vida de grandes sectores de la población mundial. Una productividad que ya no necesita homogeneizar, que no depende crucialmente de la generación de pobreza, que permite amplias zonas de trabajo relativamente comfortable que, aunque sean minoritarias en sentido

absoluto respecto del conjunto de la fuerza laboral, operan como poderosos estabilizadores de la política, y como sustento de la legitimación democrática. Es a esta situación a la que he llamado “explotación sin opresión”. Unas formas de organización del trabajo en que se han reducido sustancialmente los componentes clásicos de fatiga física y las componentes psicológicas asociadas a la dominación vertical, compulsiva y directa.

Por cierto la inercia de la izquierda clásica en este punto, como en todos los otros, será tratar de asimilar estas situaciones a las ya conocidas, o reducir su impacto, o descubrir en ellas los rasgos que las muestran como simples apariencias que encubren formas perfectamente establecidas desde la instauración del capitalismo. Tal como en el caso de la tolerancia represiva lo que afirmo NO es que toda iniciativa radical esté condenada al naufragio, y que el poder sea en ello omnipotente, en este caso lo que afirmo NO es que la mayoría de los trabajadores viven estas condiciones, o que bajo estas condiciones laborales no haya contradicciones, nuevas, que las hagan, a la larga, inestables. En ambos casos lo que hago notar es una clara y firme tendencia de la realidad, que resulta decisiva si optamos por interpretarla como fenómeno nuevo y, en cambio, puede ser vista como perfectamente incidental si nos aferramos a los cálculos clásicos.

Es frente a esa nueva funcionalidad que creo que es necesario cambiar de manera radical la forma en que evaluamos nuestra propia historia. Ir más allá del prejuicio ilustrado que nos hace vernos como los representantes del progreso de la razón, más allá del prejuicio romántico que nos hace ver nuestros fracasos como monstruosas confabulaciones históricas, casi como errores de la realidad. Es necesario aceptar la posibilidad de una “consciencia revolucionaria enajenada”. Una consciencia que cree estar haciendo algo completamente distinto a lo que el poder de la determinación histórica no reconocida le permite de manera efectiva. Una consciencia revolucionaria que no es completamente dueña de las iniciativas históricas que emprende, es decir, una práctica política en que la iniciativa histórica nunca es transparente, y la política es siempre un riesgo. Un riesgo que siempre vale la pena asumir, pero sobre cuyos resultados no se puede ofrecer garantía teórica alguna.

Para las tradiciones del marxismo clásico esto implica asumir dos nociones más, que nuevamente tienen la apariencia de la paradoja. Una es caracterizar a “la enajenación como algo que trasciende la consciencia”. Otra es considerar “al sujeto como algo que no es un individuo”. Pensar a la enajenación como una situación de hecho, como un campo de actos, una de cuyas características centrales es que no puede ser vista por la consciencia de los que la viven. Y que no puede ser vista, al menos en las sociedades de clase, sino desde otra situación de enajenación, de tal manera que nunca hay un lugar privilegiado de la consciencia, o la lucidez, absoluta. Pensar a los individuos como un resultado de condiciones históricas que los trascienden, y a las subjetividades que constituyen esas condiciones históricas como sujetos que operan de hecho, con una consciencia siempre variable e incompleta de sus propias realidades.

Esto significa a su vez una idea en que el fundamento de la práctica revolucionaria resulta más profundo que la consciencia sobre la que construye su lucidez y su discurso. Es decir, una idea en que “la voluntad revolucionaria tiene raíces propias y previas a la lucidez de la teoría revolucionaria”, y en que la teoría revolucionaria construye una realidad para hacer posible la práctica política, más que limitarse a constatar una realidad para que las constataciones alimenten a la voluntad. Teoría

revolucionaria para que la voluntad pueda ver, voluntad revolucionaria para que la teoría pueda ser.

Pero esta posibilidad de la enajenación de la propia práctica revolucionaria es tanto o más real en el juicio que debemos hacer sobre la práctica histórica de las clases sometidas a las nuevas formas de dominación. Es necesario ver en ellas no una conquista de las conciencias sino una batalla ganada por debajo, y más allá de lo que las conciencias pueden ver y saber. Y es necesario entonces buscar las contradicciones que hagan posible una voluntad revolucionaria, antes que una conciencia clara y distinta de lo que ocurre. Es decir, es necesario buscar las contradicciones existenciales que se hacen posibles en el marco de una dominación sustancialmente más sofisticada que la opresión capitalista clásica.

Es en este contexto que propongo el concepto paradójico de “agrado frustrante”. Es necesario, en contra de la medida clásica, hacer un juicio profundo sobre las condiciones existenciales del confort que hace posible la altísima productividad y encontrar allí las raíces de la insatisfacción, fácilmente constatable, ampliamente difundida, que todos advierten en la vida de los sectores integrados a la producción moderna, pero que nadie sabe cómo conceptualizar ni, menos aún, cómo convertir en fuerza política. Para esto es necesario un concepto profundo y fundado de los que entendemos por subjetividad, por placer o, en suma, por vivir felices, cuestiones todas que dejan de ser problemas del ámbito privado, y se convierten en variables políticas centrales, desde el momento en que es precisamente desde ellos que los nuevos poderes afirman su dominio.

Es necesario, junto a todo esto, una noción que sea capaz de dar cuenta de las nuevas complejidades del poder. Entender que el descentramiento del poder no implica la desaparición absoluta del centro, sino su operación paralela, deslocalizada, distribuida, en red. Es decir, su desplazamiento hacia un segundo orden desde el cual se constituye como “poder sobre los poderes” repartidos, y puede aprovechar las posibilidades tecnológicas de ejercerse como “dominio interactivo”, fuertemente consultivo, con una poderosa impresión de gestión democrática, en que los sutiles límites que su diversidad permite apenas si son notados por los cooptados en sus diferentes estratos de privilegio.

4.- Otro marxismo es posible

Pero todo esto se expresa, por último, en lo que puede ser la pretensión y la paradoja básica de este intento: 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 radicalmente de su contexto de elaboración para orientarlo radicalmente hacia el futuro. Ir más allá del pasado tristón 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 señalar los fracasos que se produjeron en situaciones históricas que ya no existen.

Un marxismo que no quede atrapado en el falso dilema de determinación histórica o contingencia porque es capaz de pensar de manera fuerte la categoría de posibilidad. Que no quede atrapado en la alternativa entre determinación histórica o estrategia porque es capaz de pensarse como voluntad revolucionaria antes que como teoría. Que no quede atrapado en el cripto totalitarismo de la pretensión de

saber porque puede conciliar saber y voluntad y porque no teme reconocer la posibilidad de una voluntad revolucionaria enajenada.

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 quieran que aparezcan. Donde el sufrimiento y la ignorancia no desaparecen de manera absoluta, sino que se convierten en problemas inter subjetivos, propios de la libertad humana, más que en estructuras permanentes que nos niegan.

Pensar el comunismo como una sociedad en que los intercambios no tendrán por qué ser equivalentes, es decir, en que habrá intercambio pero no mercado, del mismo modo como habrá familia pero no matrimonio, gobierno pero no estado, organizaciones pero no instituciones.

Un marxismo que sea capaz de operar políticamente en red. Como articulación de muchos colectivos diferenciados que tienen sus propias luchas y a la vez comparten un espíritu común. Una acción política sin partido único, ni línea correcta, ni centralismo democrático, pero a la vez capaz de reconocer la universalidad que late en cada lucha particular.

Una teoría a la vez anti capitalista y anti burocrática, 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 neo romanticismos.

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”.

Una reinención hegeliana del marxismo, en primer lugar, por su carácter global. Porque, a pesar de que no tener, ni pretender tener, teorías locales del tipo de un “arte proletario”, o unas “matemáticas proletarias” debe, sin embargo, tener una palabra válida sobre todo ámbito de la experiencia humana. Una dialéctica para la que “nada humano es ajeno”.

Hegeliana, en segundo lugar, 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, reside 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 inmanentizado completamente 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.

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 post marxistas que más 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.

5.- Un marxismo minoritario en el campo intelectual.

Desde luego, la idea de una reinención hegeliana del marxismo es abrumadoramente minoritaria en el campo cultural actual. Situación doblemente deprimente cuando es agravada por la presencia de mandarines académicos que han pontificado, con aire de sentencia definitiva, alguna versión de Hegel adecuada a sus políticas. Es esperable entonces que la primera dificultad contingente de una reinención semejante sea la necesidad de una constante defensa ante los Hegel de manual de filosofía que se esgrimen para ocultar la falta de lectura de Hegel.

Pero la paradoja de estas posiciones pseudokantianas de Hegel es que oscilan, de la misma manera que los kantismos que las sustentan, entre los kantismos éticos, epistemológicos o estéticos, según el azar de la posición política o la tradición

académica de los que han surgido. Para los kantismos de tipo epistemológico, de tendencia ilustrada, Hegel es un oscurantista romántico. Para los kantismos de tipo estético, de tendencia romántica, Hegel es el archi racionalista ilustrado. Ingleses de tipo vienés, y franceses de tipo alemán, respectivamente, abundan en estos lugares comunes, yendo rara vez más allá del nivel de manual. Para los kantismos de tipo ético, tanto en sus vertientes ilustradas como románticas, Hegel es el espíritu totalitario que ha hecho sucumbir la individualidad, ya sea en la mística del poder estatal, o en la opresión de la idea de totalidad, según el caso. Es fácil sospechar que el que Hegel sea tantas cosas contradictorias a la vez es más probablemente un descubrimiento del no saber que del saber.

Pero el asunto no es solamente Hegel. Marx corre una suerte parecida según si se lo asocia o no a Hegel. Los ilustrados ven un Marx hegeliano como paradigma de teoría totalitaria. Los nuevos románticos ven a un Marx ilustrado, o como escándalo reformista, o como racionalismo totalitario. Los neo marxismos no hegelianos son, quizás, en esencia, post marxismos.

6.- Consecuencias políticas

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 post modernas, en cualquiera de sus formas. La primera es la crítica radical a la idea de naturaleza humana, sea entendida de manera etológica, o como falta de completitud en el lenguaje. 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.

Frente a estos conceptos lo que un marxismo hegeliano busca como fundamento de la política es la idea de la completa responsabilidad humana, y riesgosa, sobre una acción política colectiva, con ánimo global, que se ejerce desde una voluntad histórica. La articulación posible entre el deseo, como momento particular, en los individuos, y la voluntad reconocida, como momento universal, en los colectivos, debería ser pensada como el motor de las iniciativas políticas que surgen de este nuevo marxismo. Los productores, producidos, asociados, autónomos en su pertenencia a una voluntad, movidos desde el deseo que la actualiza en cada uno, son el motor, en el plano especulativo, de una revolución posible. El análisis económico social concreto debe darse la tarea de identificar a los actores sociales efectivos en que esta posibilidad se constituye. El criterio central es que se dé en ellos a la vez la posibilidad de esta subjetividad y el acceso al control de los medios más avanzados y dinámicos del trabajo. Sólo de esta coincidencia puede surgir una revolución que sea algo más que puesta al día de la industrialización incompleta y enajenación de la voluntad revolucionaria.

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 post ilustrado y post romántico. 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.



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios “Miguel Enríquez”, CEME: <http://www.archivochile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.)

Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile y secundariamente de América Latina. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores, a quienes agradecemos poder publicar su trabajo. Deseamos que los contenidos y datos de documentos o autores, se presenten de la manera más correcta posible. Por ello, si detectas algún error en la información que facilitamos, no dudes en hacernos llegar tu [sugerencia / errata](#)..

© CEME web productions 2003 -2008 