

Sobre la relación entre Hegel y Marx

Carlos Pérez Soto

Santiago de Chile

Cperez3000@gmail.com

Resumen:

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 solo puede ser establecida a través de una hipótesis política. Una hipótesis que nos sirva para potenciar políticamente nuestras luchas desde un fundamento postulado. Un fundamento que no se puede deducir directamente desde ambos autores. Desarrollo los antecedentes que llevan a esta conclusión, recomendando una manera específica de postular esta relación. Postulo una relación determinada entre Marx y Hegel, al servicio de la política del presente.

1. Circunstancias difíciles

Durante muchos años he insistido una y otra vez en que, cuando tengo dudas en torno a la filosofía de Hegel o a las posturas de Marx, las converso directamente con ellos. Este es un raro privilegio que, desde luego, causa escozor, incredulidad y una envidia apenas ocultable entre los académicos universitarios con que comparto estos temas en debates o cátedras universitarias. Más de alguno simplemente ha perdido la paciencia y me ha recriminado en público. Otros se han limitado a hacer comentarios burlones, por supuesto, a mis espaldas. No tengo en realidad más alternativa que tolerarlos y comprenderlos. Es duro en realidad no contar con esta sensacional ayuda en el momento de enfrentar la infinita sutileza de Hegel, o la manía de Marx por revisar una y otra vez sus manuscritos... hasta por fin dejarlos sin publicar. Unas pocas páginas publicadas por Hegel... o unos cientos de páginas no publicadas por Marx parecieran bastar para colmar la paciencia de cualquiera. O, lo que es más frecuente, bastan para compensar el desconcierto inventando toda clase de interpretaciones, atribuyendo toda clase de ideas (en general las ideas preferidas por el académico de turno) a ambos autores. Para mí, aunque les cueste creerlo, aunque secretamente les duela, la cuestión es muchísimo más simple: hablo con ellos, directamente, en términos simples, sin metáforas. Yo en un malísimo alemán de diccionario, más propio de bárbaros o sudacas que de las alturas del pensamiento puro. Ellos, con paciencia infinita, en el español mal hablado que aprendieron leyendo Don Quijote, diccionario en mano. Es un diálogo áspero, tengo que lidiar con sus ironías, con sus locuciones latinas, con su enorme erudición. Tengo que recurrir una y otra vez a la ayuda de Wikipedia a propósito de las cuestiones más triviales. Pero, en fin, ninguna vida es en realidad peor que otras vidas.

Quizás no sea este lugar, un escrito con pretensión de ser acogido por la ACADEMIA, el más adecuado para contar estas cuestiones privadas. Pero siento, por un deber de honradez mínima, que no puedo dejar de mencionarlo. La verdad es que se trata de una circunstancia que produce una ventaja injusta y, de muchas maneras, lamentable. Pero también me genera un problema práctico: no puedo usar el hecho de mantener estas conversaciones privilegiadas como argumento. Es un asunto realmente difícil. Hay que notar, por ejemplo, que no se trata precisamente de un argumento de autoridad —“Hegel lo dijo”, “Marx lo dijo”—puesto que... efectivamente me lo han dicho. Pero, por supuesto, se convierte de inmediato en un argumento de autoridad por mi imposibilidad de mostrar de manera empírica y directa que “me lo han dicho...”.

Bueno, mi enorme fortuna y mi curiosa desgracia es esa: tengo acceso a la fuente más privilegiada imaginable, y no puedo usarla. Incluso confesar, al empezar un texto, que lo tengo no me sirve para nada. Está bien. No la usaré. Pero luego no digan que no se los advertí.

2. Una cuestión de método

Muy bien. Si no voy a usar ese argumento ¿cómo hacerlo? Concedamos que lo real y lo obligado para todos (para todos los otros), es que la única manera de saber qué pensaban Hegel y Marx es recurrir a lo que escribieron. A lo que escribieron ellos. 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 ellas 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. Solo si no encontramos en ellos lo suficiente podemos recurrir, solo 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 solo 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 allí. Es muy 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 solo 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

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

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 que critica a Proudhon, que se puede encontrar en 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 solo 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*”, que está contenido en una carta de Federico Engels, dirigida a Conrad Schmidt, Londres, 5 de agosto de 1890, que se puede encontrar en <https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e5-8-90.htm>.

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.

3. Un caso realmente extraordinario

Lo que se escribe sobre Marx, mucho más que en el caso de Hegel, es el principal escenario de toda clase de excesos filológicos y extra académicos. La urgencia política, y el carácter cuasi místico con que se abordan hasta sus más mínimos pronunciamientos, incluso por quienes se declaran no marxistas o anti marxistas, ha generado una verdadera tradición de mitos acerca de las constancias que tenemos sobre “lo que realmente pensaba”.

Quizás el caso más flagrante sea el mítico texto de *La Ideología Alemana* y, en particular, de su primera parte, que lleva el título “*Feuerbach*”. Terrell Carver y Daniel Blanck han examinado muy detenidamente el asunto en un libro notable: *A political history of the editions of Marx and Engels's 'German Ideology Manuscripts'*². Tras hacer una detalladísima historia de las ediciones del manuscrito, desde las ediciones parciales publicadas antes de la clásica, hecha por David Riazanov en el marco del MEGA I³ hasta los intentos de lograr un consenso para su publicación en el marco de la edición del MEGA II⁴, los autores llegan a unas conclusiones sorprendentes.

La primera es que el texto de la sección “Feuerbach” nunca fue pensado como un posible libro. Peor aún, ni siquiera se trataría de un manuscrito único, escrito de principio a fin. Se han logrado identificar en el entre siete y once manuscritos distintos, que simplemente fueron archivados por Marx uno junto a otro. Al examinarlos por separado se constata incluso que ni siquiera se trata de manuscritos destinados a ser publicados, sino tan solo de apuntes preparatorios, independientes, destinados a otros tantos artículos que Marx y Engels efectivamente publicaron. ¿Conclusión?: uno de los textos más emblemáticos “escrito por Marx” no es sino una colección de apuntes fragmentarios, provisorios, sin coherencia sistemática, ni continuidad teórica.

¡Pero eso no puede ser! Bueno, eso fue efectivamente lo que pensó el notable camarada David Zimkhe Zelman Berov Goldendach, que se hacía llamar David Riazanov. Todo empezó por la manía de Carlos Marx de guardar absolutamente todos los apuntes manuscritos que producía. En algún momento Marx tomó un gran legajo de papeles surgidos de su prolífica pluma a lo largo del invierno 1845-1846 y simplemente procedió a coserlos por el lomo, con unas triviales aguja e hilo común y corrientes. Cualquiera que revise el índice del actual mamotreto publicado como *Ideología Alemana* comprobará que la mezcla de papeles es tal que incluso contiene un texto que no procede ni de Marx ni de Engels, sino de un socialista utópico alemán, que en ese entonces era relativamente cercano a ellos: Karl Grün. Solo unos cuarenta años después, cuando Marx ya se había fundido con el infinito, el legajo, ahora en manos de Federico Engels, fue rotulado, por Engels, como “*La Ideología Alemana*”, y sus páginas iniciales como “*Feuerbach*”. Después de la muerte de Engels los papeles pasaron a manos de su secretario y albacea, Eduard Bernstein, que los retuvo hasta su muerte, en 1932.

Un detalle divertido de esta historia es que Bernstein cuidó con tal celo los manuscritos que atesoraba que incluso difundió una de las leyendas más recurrentes sobre ellos: que habían sido parcialmente

² Terrell Carver & Daniel Blank: *A political history of the editions of Marx and Engels's 'German Ideology Manuscripts'*, Palgrave Macmillan, New York, 2014.

³ Publicada en el Marx Engels Gesamtausgabe [MEGA I], como cuarto volumen de la sección I, dedicado a los manuscritos de Marx y Engels escritos entre 1845 y 1846, Instituto Marx – Engels de Moscú, 1932.

⁴ Marx Engels Gesamtausgabe II, proyectadas, y en curso de publicación desde 1990, por el Internationale Marx-Engels-Stiftung (IMES). Se ha contemplado que la edición total conste de más de 120 volúmenes, divididos en cuatro grandes secciones.

destruidos por “la crítica roedora de los ratones”. Como se sabe, esta notable frase está consignada, por el mismísimo Carlos Marx, en el *Prólogo* a la *Contribución a la Crítica de la Economía Política*, que logró publicar en 1859. Como el texto era muy conocido, Bernstein solo se limitó a sugerir que era literalmente cierto, en parte como disculpa por su resistencia a hacer públicos los textos. Lo cierto es que, cuando se examinan hoy en día los manuscritos, que se conservan en Amsterdam tal cual como Marx los dejó, se constata que la historia es simplemente un mito: ni Marx, ni Engels, ni Bernstein dejaron, ni habrían dejado, que los muy eruditos ratones ejercieran tal crítica.

El hecho es pues que un legajo de papeles de Marx pasó, por medio de copias fotográficas, desde Bernstein a las solícitas y comprometidas manos del camarada Riazanov. Maravillado por el testimonio directo de “LA PALABRA”, Riazanov estimó que contenían ni más ni menos que el testimonio del origen del materialismo dialéctico. Consideró que el proletariado no podía ignorar este testimonio, y que era su deber hacerlo público. La cuestión es, sin embargo, que se encontró con una serie de páginas que contenían largos párrafos débilmente ligados entre sí, con frecuentes saltos, redundancias y repeticiones, con una redacción variable, con alusiones difíciles de identificar, con un aparente destinatario que cambiaba a lo largo del texto. Pues bien, en cumplimiento de sus más altos deberes militantes, el camarada Riazanov no encontró nada mejor que cortar (¡!), pegar (¡!), hilar (¡!), e incluso agregar frases hilativas o explicativas (¡!), hasta producir un “texto pedagógico”, unitario, que fuese útil para la educación de las masas, y para la formulación doctrinaria sistemática del marxismo. Y entonces ¡voilà!, he ahí un “libro de Marx” que Marx nunca escribió. ¿Es esta clase de texto la que un académico riguroso consideraría como una muestra de primer orden de “lo que pensaba el autor”?

4. Los textos

¿Y entonces, de acuerdo a nuestro estándar de rigor académico, 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)**: La *Fenomenología del Espíritu* (1807); la *Ciencia de la Lógica* (1812-13-16); La *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, en compendio* (1830); Los *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*” (1805-6), 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 provisionales, o a cartas ni, mucho menos, a los apuntes de sus estudiantes. Ni, por supuesto, a lo 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 post estructuralistas franceses o analíticos ingleses actuales, nadie parece tener el menor rubor en practicar^{5, 6}.

⁵ 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 solo las ediciones en castellano que están disponibles hoy en día. *Fenomenología del Espíritu*, traducción de Wenceslao Roces, FCE, 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/Prodhufi, Madrid, 1993; *El joven Hegel, ensayos y esbozos* (1792-1800), traducción de José María Ripalda, FCE, México, 2014; *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (1801), traducción de María del Carmen

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 solo 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, 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 período 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 los años 60 y 70, 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 período 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

Paredes Martín, Tecnos, Madrid, 1990; *Filosofía Real* (1805-6), traducción de José María Ripalda, FCE, México, 1984; *Escritos sobre Religión* (1817-1830), traducción de Gabriel Amengual, Sígueme, Salamanca, 2013.

⁶ El caso de los *Fundamentos de la Filosofía del Derecho* (1821), editado por K.H. Ilting, consignado en la nota anterior, 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 solo 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.

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 períodos de tiempo, 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. Solo 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)** *El Manifiesto Comunista* (1848); *La Contribución a la Crítica de la Economía Política* (1859); *El Capital, Volumen I* (1867), *La 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*, [solo la] *Introducción* (1843); *Notas sobre Wagner* (1880). Desgraciadamente, de acuerdo con nuestro criterio académico, y a 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* (1845-6)⁷.

5. La “opinión” de Hegel sobre Marx

Es evidente que no puede haber una opinión de Hegel sobre Marx, al menos en sus escritos. A pesar de su infinita erudición, Hegel nunca se enteró de que, en una región muy próxima a la suya, ya en 1818, se había producido el advenimiento de Marx. Tampoco supo nada de su infancia⁸, ni de su juventud. La falta de lo que habría sido una notable coexistencia llega al extremo de que, cuando por fin Marx ingresó a la Universidad de Berlín... el maestro se había fundido con el infinito hacía tan solo cinco años.

⁷ 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, por ejemplo, en www.marxists.org/espanol. Solo 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.

⁸ A pesar de que ya a los doce años (1830) Marx sorprendía a los sacerdotes del templo, como consigna acertadamente el notable maestro Josefo Leónidas en *Los escandalosos amores de los filósofos*, Zigzag, Santiago de Chile, 1965 (la 5ª edición), página 203. Disponible en pdf, en línea, en <https://elmaterialdeestudio.blogspot.cl/2015/10/los-escandalosos-amores-de-los-filsofos.html>.

Sin embargo, el asunto, en su contenido profundo, no carece de consistencia. Podríamos preguntarnos, más allá de toda literalidad, si Hegel se ocupó en algún momento, de manera específica y explícita, de los temas que le importaron tanto a Marx: el capitalismo, la opresión, la posibilidad de una sociedad reconciliada. Planteada de esta manera, se trata de una pregunta ampliamente legítima a la que, afortunadamente, se puede dar una respuesta positiva y sugerente.

El tema es abordado de manera brillante y erudita por Claudio Mario Aliscioni, en *El capital en Hegel, Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*⁹. Aliscioni nos muestra un Hegel preocupado de manera actual, explícita, del orden social, del desempleo, de las mejores formas para organizar la sociedad civil, de los cuidados que se deben tener con el orden económico. Un Hegel ampliamente informado sobre las teorías de Adam Smith, de las proposiciones económicas de los cameralistas alemanes y, por tanto, de las contradicciones presentes en el mercado capitalista organizado de manera liberal.

Se trata, afortunadamente, de un acercamiento que ha empezado a ser frecuente. Incluso Jacques D'Hondt, un biógrafo muy erudito, se detiene a examinar detalladamente las evidencias de las relaciones de Hegel con la masonería, sus simpatías cripto liberales, hasta el punto de arriesgar un juicio que parece sorprendente: si Hegel hubiese vivido unos veinte años más habría figurado entre los fundadores del socialismo utópico...¹⁰. Como propondré más adelante, esta es una base bastante firme para preguntarse de manera directa por una eventual relación de su pensamiento con el de Marx.

6. 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*¹¹, 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

⁹ Claudio Mario Aliscioni, *El capital en Hegel, Estudio sobre la lógica económica de la Filosofía del Derecho*, Homo sapiens ediciones, Rosario, Argentina, 2010.

¹⁰ Ver, Jacques D'Hondt, *Hegel, biografía* (1998), traducción de Carlos Pujol, Tusquets, Barcelona, 2002.

¹¹ Carlos Marx, *Materiales fundamentales para la crítica de la economía política (1857-58)*, publicados por primera vez en 1939, en el MEGA I, edición a cargo de Pavel Veller.

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. ¿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, solo 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 solo *apuntes de su lectura* de la Filosofía del Derecho (1821) de Hegel;
- b. contiene solo comentarios y notas fragmentarias en torno a los párrafos que van desde el n° 260 hasta el n° 311, es decir, en torno a 51 párrafos de un libro que tiene 360;
- c. fue escrito a los 25 años..., en un período de su vida que aún sus más fervientes partidarios consideran aun 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 anecdótica¹², 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:

- 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.

¹² Ver, por ejemplo, las famosas palabras finales en la segunda edición de *El Capital*, fechadas el 24 de enero de 1873.

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 mismo¹³.

7. Un problema filológico, un problema político: un mínimo recuento

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 ciento cincuenta años se han formulado una y otra vez afirmaciones, hipótesis e incluso teorías enteras sobre tal relación. Se trata de un 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 solo 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 equivocado¹⁴.

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.

¹³ 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.

¹⁴ Tengo que 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.

Un mínimo recuento de esas hipótesis puede mostrarlo fácilmente. Tanto Engels como Pléjanov recurrieron a Hegel como fuente de autoridad en su plan de formular una base filosófica sistemática para las obras de Marx. Dos cuestiones son importantes en este caso. Una es que recurrieron a un Hegel reformulado. Sostuvieron una idea de la lógica hegeliana que es simplemente atribuida, que carece de rigor filológico y luego... la “invertieron”. La otra cosa es que le atribuyeron esa “inversión” a Marx, a pesar de que en sus escritos falta toda evidencia formal de qué habría significado tal “inversión”, de su formulación precisa y del desarrollo de sus eventuales consecuencias.

El paso siguiente es que Lenin, a pesar de su distancia con la política menchevique de Pléjanov, recoge este argumento de autoridad y lo usa como herramienta en sus querellas políticas contingentes. Como es sabido, Lenin dedicó un buen tiempo a leer la *Ciencia de la Lógica* durante su exilio en Berna entre 1914 y 1916. Los apuntes de lectura que hizo a partir del texto cubren unas 140 páginas de los llamados “Cuadernos Filosóficos”, que fueron publicados de manera póstuma, recién en 1930, en el volumen 12 de las *Obras de Lenin*, en Moscú¹⁵. Sin embargo, por su carácter, no se trata de un estudio sistemático, ni de un texto destinado a la publicación, ni figura en sus polémicas concretas que, por supuesto, fueron muchísimas. En realidad, el único uso público de la “dialéctica” que hace Lenin en un texto publicado, se encuentra en *Materialismo y Empiriocriticismo*, que fue escrito en 1908, donde sus argumentos, como está dicho, dependen completamente de Pléjanov.

En sus apuntes sobre la *Ciencia de la Lógica*, Lenin se revela como un lector inteligente, profundo, sobre todo con una clara idea de las consecuencias políticas que quiere obtener de sus lecturas. No puede ser considerado, sin embargo, como un lector especializado, o como conocedor cercano del contexto filosófico en que los textos de Hegel se originan. Ni siquiera es posible compartir muchas de sus estimaciones sobre lo que Hegel habría querido decir que, a la luz de la “hegelología” más elemental, resultan simplemente erróneas.¹⁶

Pero es con estos apuntes en la mano, ocupando un lugar esencial en las argumentaciones que, en los años 30 se dio, en la Unión Soviética, en medio de las tormentas que darán origen a la revolución estalinista, la polémica entre “dialécticos” y “mecanicistas”. Estos últimos llamados así por los primeros. Por un lado, el más importante de los “dialécticos” es Abram Moiseevich Ioffe, que usó el apellido Deborin (1881-1963), estrecho discípulo de George Plejanov, quien puede ser señalado como el verdadero inventor del Diamat,¹⁷ en su versión oficial y definitiva. Por otro, los más importantes “mecanicistas” fueron Liubov A. Akselrod (1868-1946), I. I. Stepanov (1870-1928) y A. K. Timiarazov (1880-1955), que reformularon las críticas de O. S. Minin y E. S. Enchmen contra la filosofía en general, quienes ya habían sido calificados de “materialistas vulgares” por Nicolai Bujarin, considerado por entonces “el máximo teórico del partido”.

La discusión empieza con artículos de Minin y Enchmen, en 1920, en que reclaman la exclusión de la filosofía del pensamiento marxista, bajo la acusación de “metafísica”, muy típica, por lo demás, de

¹⁵ Se pueden encontrar en castellano, en el volumen XLII de las *Obras Completas de V. I. Lenin*, publicadas por Akal, Madrid, 1974. Se trata de 625 páginas que incluyen cien páginas de notas, apuntes de lectura hechos a partir de obras de Hegel, Feuerbach, Aristóteles y Lassalle (unas trecientas páginas), notas hechas al margen de artículos y libros diversos (unas doscientas páginas), e incluso notas hechas sobre reseñas de libros (unas cuarenta páginas). Es necesario indicar que absolutamente todo este material fue publicado por primera vez después de la muerte de Lenin, la mayor parte en 1930, en medio de la disputa entre los “dialécticos” y los “mecanicistas” ocurrida en la Academia de Ciencias de la URSS.

¹⁶ Quizás la más difundida, pero no la menor, es su reinterpretación de la figura lógica de la *contradicción*, claramente establecida en el libro segundo, de la *Lógica, La Doctrina de la Esencia*, como *oposición*, o interacción conflictiva, cuestiones que Hegel distingue de manera completamente explícita.

¹⁷ Este es el nombre con que se conoció, de manera popular, la filosofía oficial promovida por el Estado Soviético.

todos los fundadores de las Ciencias Sociales. Akselrod, en 1922, tras la condena del “enchmenismo” (que siguió siendo un pecado ideológico por largo tiempo), aboga por una reducción completa de la filosofía a criterios de verdad y argumentación científicos. Nuevamente una idea bastante común en la filosofía europea contemporánea, sin ir más lejos, en el Empirismo Lógico del Círculo de Viena. En este contexto Akselrod y Timiarazov critican las influencias “hegelianas” sobre la filosofía marxistas, en las que ven un germen de dogmática metafísica que puede llevar a posiciones políticas de tipo totalitarias. Una acusación, como se ve, muy común entre los opositores a la filosofía de Hegel.

Estas proposiciones que, tal como sus análogos entre los filósofos europeos contemporáneos, poco tiene que ver con Hegel mismo,¹⁸ tiene, sin embargo, un componente que es políticamente relevante, y peligroso, en la época: su alusión al totalitarismo. Deborin intervino, desde 1924, tanto a favor de la herencia “hegeliana”, como a favor de sus consecuencias “revolucionarias”, invocando los textos de *Dialéctica de la Naturaleza*, de Engels, publicados justo para la ocasión, en 1925, y afirmando la tradición proveniente de Plejanov. La polémica se resolvió en una sesión de la sección filosófica de la Academia de Ciencias, en abril de 1933... ¡a mano alzada! Y de los “mecanicistas” nunca más se supo. La mayoría de ellos simplemente se perdió en las múltiples oscuridades del Gulag.

El mismo Deborin, sin embargo, no resultó inmune. Fue criticado, en 1935, como “menchevique idealizante” por el mismísimo Yósif Grigori Dzhugashvili¹⁹, lo que, a pesar de las sombrías consecuencias que se podrían suponer, sólo le significó dejar de publicar durante los veinticinco años siguientes, ocupando un cómodo sillón de honor en la Academia de Ciencias hasta ser rehabilitado en la época de Nikita Jruschov. Murió rodeado de honores y reconocimientos, tras la edición de los múltiples escritos de su época de silencio, en 1963.

Consideradas desde hoy, no puede haber ninguna duda de que estas discusiones “sobre Hegel”, en realidad no tienen que ver con Hegel, ni siquiera con Marx, sino simplemente con las contingencias políticas que rodean el auge y el establecimiento del estalinismo. Lo mismo puede decirse, de manera correspondiente, de los marxistas de tipo “hegeliano” que desde los años 30 tratan de resistir la dogmática soviética también apelando, casi como argumento de autoridad, a la “verdadera” relación de Marx con Hegel.

Es el caso, en primer lugar, de Georg Lukács quien, en contacto con los *Manuscritos de 1844* de Marx, por su trabajo en el Instituto Marx Engels de Moscú, desde *Historia y Conciencia de Clase* (1923), desarrolló una visión del marxismo mucho más cercana a la filosofía de Hegel que la de cualquiera de sus contemporáneos. Criticado, por Deborin y B. M. Mitin como “idealista subjetivo”, sin embargo, inició una larga y dramática serie de avances y retrocesos, arrestos de valentía y retractaciones obligadas, que envuelven la mayor parte de su obra en la retórica estalinista, completamente inadecuada para el asunto, y que arrojan como resultado final una serie de dudas sobre el grado, e incluso el modo, en que realmente habría estado dispuesto a fundar la filosofía marxista en la de Hegel.

Respecto de nuestro tema, sin embargo, la situación de Lukács, a pesar de lo que se podría creer, es bastante ambigua. En *El Joven Hegel* (1938), presenta un Hegel inverosímil, convertido prácticamente

¹⁸ Están, en general, arraigadas en las estimaciones interesadas de Rudolf Haym, en su *Vida de Hegel* (1857) y en el eco que generan, sobre todo en los fundadores de la tradición analítica, en Inglaterra. Sobre los mitos acerca de Hegel ver el Anexo, al final de este texto, que recoge el título de uno de los textos más relevantes al respecto, el de Jon Stewart, ed.: *The Hegel myths and legends* (1996), Northwestern University Press, Illinois, 1996.

¹⁹ Una de las primeras cosas que entendió el revolucionario georgiano Yósif Grigori Visariónovich Dzhugashvili es que nadie puede pasar a la historia con semejante nombre: se hizo llamar *José Stalin*. Si consideramos la palabra rusa “stal”, “acero”, acompañada por el sufijo personal “in”, que se puede leer como “hecho de”, se puede adivinar la intención de ese apelativo. Sus íntimos, sin embargo, solían llamarlo simplemente *Koba*.

en un precursor del marxismo, y se hace cargo, de manera infundada, de la leyenda que distingue entre ese “joven” casi socialdemócrata y un “viejo” conservador y reaccionario. Una leyenda que, para los cánones actuales de los estudios sobre Hegel, es simplemente insostenible. En *El Asalto a la Razón* (1954), una obra sutil y profunda, a pesar de su retórica de época, describe el irracionalismo en el pensamiento alemán de manera filosóficamente incisiva, pero lamentablemente parcial desde el punto de vista de los contextos históricos que permitirían comprenderlo.

En el balance de conjunto la obra de Lukács parece estar más cerca de Schiller, incluso de la estética kantiana, reinterpretada de manera historicista, que de la obra de Hegel. Por cierto, esto no puede señalarse como un defecto. Las diferencias entre la filosofía de un gran pensador y otro no pueden ser catalogadas de “errores de interpretación”, son ellas, por sí mismas, otra filosofía. Y ese me parece que es un buen criterio respecto del dramático y profundo Lukács: sus opiniones sobre Hegel nos enseñan mucho más de su propio pensamiento que de la filosofía hegeliana.

Entre los años 50 y 70 se va constituyendo toda una tradición de marxistas de tipo hegelianos. Se pueden contar en ella a Herbert Marcuse, Karl Korsch, Ernst Bloch y, desde luego, a los notables filósofos del *Grupo Praxis* de Belgrado: Gajo Petrovic, Mihailo Marcovic, Pedrag Vraniki. En general se trataba de levantar un marxismo alternativo al que se había convertido en ideología oficial del Estado Soviético. Se trataba de arraigar la reflexión marxista en el humanismo que se veía en los textos tempranos de Marx, y en la crítica al autoritarismo imperante en los países socialistas. Lejos de la política trotskista, que buscó objetivos similares, todos estos pensadores creyeron firmemente en el rendimiento político y social que podía tener la filosofía.

Justamente esta urgencia política, sin embargo, hace que, en general, sus discusiones en torno a la “dialéctica” tengan que ver más con distanciarse del materialismo dialéctico oficial que con recurrir de manera directa y profunda a la *Lógica* hegeliana. Se podría decir, ya en un mundo político muy diferente, y con más de cuarenta años de perspectiva, que quedaron atrapados en el estigma que asociaba la figura de Hegel a la escolástica soviética, defendido con tanta fuerza por los partidarios del marxismo leninismo oficial como señalado, a la vez, por los filósofos académicos de los países no socialistas. En esa disyuntiva (Hegel defendido y atacado a la vez por la misma razón: como precursor del totalitarismo), recurrieron a otras fuentes teóricas para “purificar” la dialéctica de su “velo místico”, de su apariencia conservadora.

Está la estrategia compartida por Sartre, Kosik, Lefebvre y Marcuse de recurrir a una prolongación de izquierda de la fenomenología husserliana, asociándola a una crítica más o menos explícita de su prolongación conservadora en Heidegger. Está la estrategia de Adorno, cercana a la de Garaudy, a través de su “dialéctica negativa”, construida sobre una lectura mistificada y errónea de la *Lógica* de Hegel, que recurre a una historización de la ética kantiana, sin llegar a entender las claves profundas de la historización propuesta por Hegel. Está la estrategia del Grupo Praxis de disolver el problema propiamente lógico de la dialéctica en una filosofía de la acción social, en una sociología radical.

En general, cuando se recorre este universo de textos, tan arraigados por sus propios autores en la política concreta, anti burocrática, contra el ejercicio de evasión académica de la filosofía oficial a uno y otro lado del muro, se siente una enorme simpatía por su voluntad izquierdista, por su profunda vocación contestataria. Pero se encuentra muy poco de Hegel mismo, incluso cuando se lo reivindica directamente.

Por supuesto que esa urgencia política era mucho más importante que un filósofo concreto, aunque fuese de algún modo uno de sus estandartes. El asunto, más allá de su inmediatez, es si esa apelación a

lo concreto puede resolver lo que la filosofía quiere resolver. Y el asunto, ahora explícitamente político, es si los enemigos contra los que ellos lucharon son los mismos, o son siquiera comparables, a los que enfrentamos hoy en día.

La crítica de estos marxistas de tipo “hegeliano” fue emprendida, como es sabido, ya en los años 60, desde esa ostentosa soberbia académica que se llamó “estructuralismo”. El estructuralismo marxista, fue propugnado al menos por unos quince años (1958-1973) por Louis Althusser (1918-1990), (quien luego derivó, Lacan mediante, a lo que se llamó “post estructuralismo”) y profusamente difundido, sobre todo en las universidades de América Latina, por los libros de divulgación de Marta Harnecker. En su momento Alain Badiou, Jacques Ranciere, Etienne Balibar y muchos otros famosos, se declararon orgullosamente “estructuralistas”, cada uno de ellos, años más tarde, terminaría negándolo, incluso de manera retroactiva: “nunca lo fuimos”.

Althusser, que tal como Foucault, y muchos de los intelectuales franceses de moda, en su juventud fue fervientemente católico, es universalmente conocido por su “anti humanismo”, “anti historicismo” y “anti economicismo”. Intentó, a su manera, rescatar el carácter auténticamente científico del marxismo, repitiendo sin querer, y seguramente sin saber, el gesto de Akselrod en los años 20. Su intención política, curiosamente, se dirige contra el mismo marxismo escolástico e ideológico, profesado por los socialismos burocráticos, que es el adversario de sus oponentes “humanistas”.

Desgraciadamente su crítica contra estos “humanistas” sospechosos de desviación pequeño burguesa es ampliamente más radical, y ácida, que la que dice dirigir contra el burocratismo, al que al parecer da por obvio. Su deriva posterior hacia el post estructuralismo, no hace sino acentuar sus argumentos anti humanistas, generalizándolos ahora contra todo horizonte utópico surgido desde la modernidad. Quizás para su fortuna, su desafortunada condición de salud le impidió, en sus últimos años, asistir a la catastrófica desintegración filosófica y política de la tradición que contribuyó a fundar. Y ser testigo de la manera en que es hoy en día excusa para la evasión política, o la voltereta, en los círculos intelectuales que tanto lo admiraron.

No es difícil mostrar la sorprendente ignorancia con que Althusser y sus seguidores abordan la filosofía de Hegel²⁰. Lugares comunes. Confusiones elementales de términos filosóficos de uso habitual. Una lectura largamente sostenida en “lo que se dice de” más que en los textos mismos del filósofo, más referida a mitos y leyendas de diccionario que al contexto filosófico efectivo. Una lectura que le atribuye a los principales términos de la filosofía hegeliana un campo semántico absolutamente ajeno al que, explícitamente, les confirió el autor. En su primera época lo critican como un oscurantista romántico, en su época “post” lo identifican más bien con un archi racionalista Ilustrado, es decir, exactamente lo contrario. En fin, la enumeración de las “dificultades” meramente académicas que sus interpretaciones implican podría ser bastante larga. Lo importante aquí es consignar esta estimación general: los alegatos del estructuralismo marxista no tienen que ver directamente con Hegel. Su filosofía es en ellos más un lugar de condensación de todo lo que se quiere criticar de la modernidad, que una referencia estricta.

¿Deberíamos, sin embargo, criticar la ignorancia de Althusser, o los intentos anti estalinistas de Marcuse, del Grupo Praxis, o Lukács, por su falta de rigor filológico respecto de la obra de Marx, o por su aceptación sin reserva de lo que Marx habría pensado? Yo creo que se trata de una crítica que no

²⁰ Las críticas de Althusser a la conexión entre Marx y Hegel se encuentran en la colección de ensayos publicados en 1965 como *Pour Marx*, Maspero, Paris, 1965, que fue publicada en castellano como *La revolución teórica de Marx*, traducido por Marta Harnecker, Siglo XXI, México, 1967.

corresponde, que no da en el punto real. Todas estas lecturas en torno a tal conexión, a pesar de su retórica académica, de su pretensión de estar fundadas firmemente en los textos, no son en realidad más de hipótesis formuladas por razones políticas, razones que tienen que ver mucho más con la política real, incluso contingente, que con el rigor filosófico. La confusión surge solamente por el uso, apenas disimulado, del argumento de autoridad: “lo que Marx dijo”. Y, a partir de ese argumento de autoridad, el recurso a algún arreglo de Hegel, o contra Hegel, que satisfaga nuestras ansiedades marxistas.

8. 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, 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 solo 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. Hay que 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 cual no.

Es necesario, en tercer lugar, solo 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 solo los méritos sino, también, los límites de su relación.

Solo entonces, desde esa lectura global, general, hay que buscar qué puede ser útil en la filosofía de Hegel para enriquecer y formular de una manera doctrinaria profunda 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.

9. 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 competente²¹.

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 lado, le interesa mostrar a la razón misma como apetente, y a su operación interna como negativa, para criticar desde allí 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 través 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 griega²² (*Fenomenología del Espíritu*, VI. A.). Y se ha podido decir, con profunda razón, que en ella está contenida una imagen trágica de la historia.

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.

²¹ Se pueden examinar, en ambos casos, las agudas críticas hechas por el jesuita Gustav Wetter. Se pueden encontrar en Gustav A. Wetter: *El Materialismo Dialéctico* (1952), Taurus, Madrid, 1963. Se puede ver, también, G. A. Wetter y W. Leonhard: *La Ideología Soviética* (1962), Herder, Barcelona, 1964.

²² G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (1807), traducción de Wenceslao Roces (1966, revisada en 2002), FCE, México, 1966, sección Espíritu A., La Eticidad, págs. 261-286.

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 éste o aquel burgués explota a tales y tales obreros y se hace rico, lo que le interesan son los mecanismos a través 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, aún 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)²³.

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, primera 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.

²³ G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (1807), traducción de Wenceslao Roces (1966, revisada en 2002), FCE, México, 1966, sección Espíritu B. La Cultura, iii. La libertad absoluta y el terror, págs. 343-350.

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. Creo que Marx funda su razonamiento en lo que se podría llamar “*violencia histórica excedente*”²⁴ 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 ciento cincuenta 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

²⁴ 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. Ver Herbert Marcuse, *Eros y Civilización* (1953), traducido por Juan García Ponce, Seix Barral, Barcelona, 1968.

si hubiese un fundamento social común que pudiera expresarse, sino “*legitimación*” de posiciones de 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.

10. 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 Marx²⁵.

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 hegeliano²⁶.

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

²⁵ 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. Ver, G. W. F. Hegel, *Fenomenología del Espíritu* (1807), traducción de Wenceslao Roces (1966, revisada en 2002), FCE, México, 1966, sección Razón C., *La Individualidad*, a. *El reino animal del Espíritu*, págs. 232-246.

²⁶ 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*, págs. 456-495.

necesitamos es considerar las consecuencias que acarrea, los rendimientos políticos que hace posible. Y eso no puede ser sino una decisión política.

11. Un marxismo hegeliano²⁷

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 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 señalarnos los fracasos que se produjeron en situaciones históricas que ya no existen.

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 inter subjetivos, propios de la libertad humana, más que en estructuras permanentes que nos niegan.

Una teoría que sea 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*. 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.

²⁷ Recorro en este apartado final a la Introducción de la primera edición de mi texto *Proposición de una Marxismo Hegeliano* (Editorial ARCIS, Santiago de Chile, 2008), cuya segunda edición, completamente reformulada, ha sido publicada por Ceibo Ediciones, Santiago de Chile, 2017.

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 post marxistas 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 auto determinada, 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 post modernas, en cualquiera de sus formas. La primera es la crítica radical a la idea de naturaleza humana, sea entendida de manera etológica, como incomplitud 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.

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 inter dependencia 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 los 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.

Santiago de Chile, 5 de noviembre de 2017.-