



Richard Gunn

Por una sociedad comunal de reconocimiento mutuo

Artículos en Comunizar 2020-2021

COMUNIZAR

Richard Gunn

Por una sociedad comunal
de reconocimiento mutuo

Artículos en Comunizar 2020-2021



***Por una sociedad comunal de reconocimiento mutuo. Artículos en
Comunizar 2020-2021***

Richard Gunn

© 2021 Comunizar: Colección *Libros del Don*

Buenos Aires, Argentina

Traducción del inglés: Alberto Bonnet, Facundo Nahuel Martín, Nayla Sáenz López, Nina Contartese y Rodrigo Pascual.

Diseño de tapa: Mario a. de Mendoza F.

Diseño de interior: Lucía Contartese

Coordinador de la edición: Daniel Contartese

Revisión y corrección de textos: Gabriel Pascansky

COMUNIZAR

Correo electrónico: contacto@comunizar.com.ar

Sitio web: <http://comunizar.com.ar/>

Índice

Presentación	5
Pandemia y Crisis del Capital	7
Debates sobre el cambio climático.....	8
La pandemia, la precariedad y las demandas de la izquierda	12
¿Hay una crisis?	20
Hegel y el reconocimiento mutuo	24
Hegel: Un bosquejo del reconocimiento mutuo.....	25
<i>¿Por qué es difícil Hegel?</i>	25
Acerca de Revolutionary Recognition	33
Antígona y la polis.....	38
Sobre Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX.....	44
Teoría y crítica	50
¿Ciencia?.....	51
La negación de la negación	53
¿Qué es el marxismo ortodoxo?	57
¿Qué es el proletariado?.....	61
Marx: una defensa	65
Una nota sobre Heinrich	69
La formación del proletariado	73
Comuna 2020.....	74
Winstanley y el comunismo	77
¿QUIÉNES SOMOS?	83

Presentación

¿Cómo hacer la presentación de un libro? ¿Cómo hacerla sin caer en la trampa de querer ser erudito, de decir más de lo que el libro dice?

Creo que no sabemos, creo que no sé.

Por eso, esto es una no presentación. Igualmente supongo que ustedes querrán saber por qué leer a Gunn, por qué leer este libro. Podríamos empezar presentando al autor, diciendo que nació en 1947, que fue profesor de Teoría Política en la Universidad de Edimburgo desde 1975 hasta su jubilación en 2011. Que entre 1987 y 1997 formó parte del colectivo editorial de la revista *Common Sense*. Que escribió una innumerable cantidad de artículos, algunos de los cuales están traducidos al castellano. Pero, ¿interesan estas cuestiones académicas para el *comunizar*?

Nos parece importante señalar que leer este libro sirve especialmente para hacerse más preguntas, para dudar, para *dudar de todo*.

Principalmente, lo que leeremos en este libro es aquello que no es, aquello que durante tanto tiempo nos han inculcado y de lo que hay que dudar, especialmente desde una mirada ortodoxa de izquierda, ligada a los partidos y al Estado. Que ha llevado al fracaso y nos vuelve a llevar eternamente a él. Y que ha puesto en entredicho, ha devaluado, la idea misma de revolución.

Por otra parte, también, comenzamos con este libro una colección que llamamos Libros del Don. Porque tomamos el Don como una relación social, que involucra a la comunidad. Es un regalo, un obsequio que se realiza a otro, pero que compromete a ese otro para que involucre a un tercero y de esta manera se difunda por el conjunto social. Las personas se vuelven algo en común. Es un movimiento expansivo, donde el que da genera relaciones y se incorpora a la vida de los otros.

Además, el Don de alguna manera cuestiona la idea de que el intercambio de mercancías es el modelo general y único de intercambio social. Quiere

decir que hay otras maneras de intercambio que no están mediadas por el dinero.

Asimismo, el Don involucra un concepto que Richard Gunn recupera de Hegel a través de Marx, el de *reconocimiento mutuo*; sin él no podría existir esta relación social. Ya que ésta es “una forma de existencia social en la cual los individuos se reconocen unos a otros y son a su vez reconocidos”.

¿Por qué tanto el Don como el *reconocimiento mutuo* son un flujo, un movimiento-contrario, un movimiento negativo, dentro de una sociedad que lo niega y lo contradice? En una sociedad donde impere el Don, donde impere el reconocimiento mutuo, las relaciones entre los individuos serán aquellas en las que prevalezcan la igualdad y la reciprocidad, donde la libertad se presente en y a través de los otros, enraizada en la interacción y donde los otros no sean amenazas, ni objetos de explotación, sino que permitan que las capacidades sean desarrolladas y acentuadas. Esta es la verdadera riqueza de la humanidad, y no la acumulación de mercancías.

Por supuesto, no se queden con esto, ¡lean el libro!

Pandemia y Crisis del Capital

Debates sobre el cambio climático*

En el capítulo segundo de *Engaging with Climate Change* (editado por Sally Weintrobe), Clive Hamilton observa que, en la actualidad, “uno puede adivinar la opinión de un estadounidense sobre el calentamiento global identificando sus puntos de vista sobre el aborto, el matrimonio igualitario y el control de armas”¹. ¿Por qué, se pregunta, “las opiniones se agrupan de esta manera”? Por mi parte, estoy menos sorprendido de lo que parece estar Hamilton acerca de estas asociaciones. Hoy en día, una serie de preocupaciones que son un foco para el pensamiento radical han salido a la superficie en el debate público. Que esto sea así es un motivo de celebración. De muchas maneras, los temas relacionados con el cambio climático (y el racismo y el neoliberalismo) se unen entre sí, siendo el reconocimiento mutuo un tema recurrente e interrelacionado.² Sugiero que es de suma importancia que estas cuestiones no se planteen de forma aislada y por sí solas. El presente artículo indica algunos temas relacionados.

No siempre ocurrió que esas interrelaciones fueran reconocidas. Durante muchas décadas la izquierda dejó de lado los temas ambientales y relacionados con el clima. Por el contrario, los activistas que deseaban resaltar el cambio climático estuvieron a punto de descartar la importancia de “otras preocupaciones menores” (según ellos lo veían). Un eslogan destacado del siglo XX sobre las disputas por la colocación de reposeras en el Titanic que enfrentó la lucha socialista y, al mismo tiempo, se posicionó en un terreno moral elevado. Quizás tal lema fue un ejemplo de esnobismo entre los movimientos sociales. Los escritores y activistas que colocaron las cuestiones climatológicas en primer plano se

* Publicado en mayo de 2021.

Traducción: Nina Contartese

¹ Hamilton “What History Can Teach Us about Climate Change Denial” en S. Weintrobe, ed., *Engaging with Climate Change* (Hove: Routledge 2013) pág. 16.

² Para obtener más información sobre el Reconocimiento Mutuo, ver R. Gunn y A. Wilding, *Revolutionary Recognition*, (Bloomsbury Academic, Londres, 2021).

percibieron a sí mismos como respirando el aire puro de las ciencias naturales y vieron a la teoría social con desdén. Aún se pueden encontrar ecos de este pensamiento. En Edimburgo, donde vivo, una charla introductoria reciente sobre la organización Extinction Rebellion se propuso atraer a su audiencia independientemente de si sus ideas eran de izquierda o de derecha. Mi objetivo, aquí, no es responsabilizar a nadie por la disociación entre las cuestiones relativas al cambio climático y las cuestiones centrales de un tipo de izquierda más tradicional. La dislocación es indudable y, además, ha debilitado el atractivo del radicalismo de izquierda.

Durante la crisis producida por la pandemia de Covid-19 en 2020-21, los movimientos radicales han aguantado la respiración. Sin embargo, la centralización del capital ha avanzado a buen ritmo. Quizás sea difícil recordar que, antes de que se impusieran las políticas de cuarentena, las calles estaban llenas de millones de manifestantes y de jóvenes ansiosos por debatir cómo se podrían abordar los problemas relacionados con el cambio climático. Es aún más difícil recordar la dimensión a la que había llegado la discusión sobre el cambio climático. La discusión había alcanzado el punto en que estaban por ser abordados temas relacionados no sólo con la tecnología, sino también con el capitalismo. Es imposible, estamos de acuerdo, regresar a la misma fase de la discusión en un sentido literal. Lo que sí es posible es relanzar los temas sobre los que giró la discusión. Los temas eran numerosos. Por ejemplo, si un electorado escocés votara a favor de la independencia de Escocia, ¿tendría un Partido Nacionalista Escocés gobernante el valor moral de dejar bajo tierra el petróleo descubierto recientemente debajo del Mar del Norte? Los astilleros de embarcaciones a lo largo del río Clyde ¿volverían a capacitar a los trabajadores para fabricar tecnología alternativa o se continuaría trabajando en buques de guerra, como es lo habitual? Moviéndonos hacia el sur en el Reino Unido: ¿Cómo se resolverán las preguntas sobre una nueva pista en el aeropuerto de Heathrow? ¿Se construirá el tren de alta velocidad para unir Londres con Birmingham y, quizás, otros puntos más al norte? ¿Continuará una nueva oleada de construcción de centrales nucleares? De vuelta a Escocia: ¿será eficaz la determinación de los conservadores de renovar el armamento Trident? Lo que estas preguntas tienen en común es que vinculan el cambio climático con el desarrollo del capitalismo. La respuesta de la *gran tecnología* a las preguntas seguirá adelante si el radicalismo de izquierda lo permite. Retrotraer literalmente a una discusión anterior puede ser imposible. Pero encontrar nuestros puntos de apoyo es una tarea práctica.

En su libro *Esto lo cambia todo*, de 2014, Naomi Klein ha comentado que “el mantra del movimiento verde de que el clima no se trata de izquierda y derecha, sino de ‘lo correcto y lo incorrecto’, no nos ha llevado a ninguna parte”.³ Y continúa: “nuestro paradigma económico reinante (capitalismo desregulado combinado con austeridad pública) está fuera de lugar”⁴. Poner fin al capitalismo no resuelve, en sí mismo, todos los problemas relacionados con los gases de efecto invernadero y las emisiones de CO₂, pero una postura no revolucionaria deja los problemas de la humanidad sin resolver. Los críticos de Klein a veces dudan de cuán consistente es su anticapitalismo, pero, en este breve artículo, noto lo reveladora que puede ser su escritura. En un pasaje especialmente mordaz en su libro *Decir no, no basta*, Klein nos describe como precipitándonos hacia un mundo “demarcado en Zonas Verdes [como en Bagdad], Zonas Rojas y sitios negros para quien no coopere”⁵. En otras palabras, nuestro mundo se está convirtiendo en uno de comunidades cerradas en las que toman lugar los grupos de propietarios. Los activistas comprometidos con el cambio climático a veces hablan como si el movimiento de cambio climático operara, por así decirlo, en suelo virgen. Sería más cierto decir que la derecha ya ha preparado su respuesta. Esta respuesta es desagradable: consiste en fronteras armadas con alambres de púas y ametralladoras. Fortress Europe, una comunidad cerrada para todo el continente, aprovechando las fronteras naturales. “Desde 2014”, dice Klein, escribiendo en 2017, “se estima que trece mil personas se han ahogado en el Mediterráneo tratando de llegar a las costas europeas”⁶. La respuesta de la derecha al cambio climático no solo es inhumana, sino inútil. Las inundaciones y el aumento del nivel del mar golpean las puertas de todos. El nuevo movimiento de cercamiento lanzado por el neoliberalismo no hace nada para lidiar con los problemas del cambio climático per se. Los escritos de Klein son valiosos porque nos ayudan a orientarnos en un mundo donde los horrores parecen adquirir un tono arbitrario.

Este breve artículo no se relaciona directamente con los escritos de Karl Marx. Sin embargo, me siento tentado a indicar que la erudición de Marx concuerda con lo que digo. Estoy en deuda con Adrian Wilding, mi amigo y coautor de numerosos artículos y de *Revolutionary Recognition* (publicado en Londres en enero de 2021), que me ha alertado sobre el texto *Karl Marx’s Ecosocialism* de Kohei Saito y los cuadernos científicos

3 N. Klein, *This changes everything*, Allen Lane: Londres, 2014, pág. 63. Hay versión en castellano, *Esto lo cambia todo. El capitalismo contra el clima*, Paidós: Barcelona, 2015.

4 Ibidem.

5 N. Klein, *No is not enough*, Allen Lane: Londres, 2017, págs. 180-1. Hay versión en castellano: *Decir no no basta*, Paidós: Barcelona, 2019.

6 Ibidem

de Marx en los que Saito ha trabajado. En la época de la Unión Soviética y de la ortodoxia del diamat que imperaba en ella, se entendía que Engels miraba con aprobación los textos científicos que leyó Marx. La mirada de Engels hacia tales textos parece haber sido superficial y los cuadernos de Marx “no pueden reducirse a su búsqueda de una cosmovisión científica”⁷. Mientras Engels buscaba, a la manera victoriana, una *filosofía de la naturaleza* (ibídem), que luego Pase convirtió en una dialéctica natural⁸, Marx intentó profundizar su teoría de la plusvalía señalando el daño del capitalismo al suelo. Leer atentamente, como señala Saito, los cuadernos científicos de Marx no apunta a una metafísica victoriana sino a preocupaciones ecológicas. En la discusión sobre el cambio climático que se extendió a las calles antes de que se produjera la crisis pandémica, Marx (aunque era una figura del siglo XIX) tenía bastante que decir.

La pandemia del coronavirus fue, sin duda, algo real, demasiado real. Puso de rodillas al capitalismo. Pero, como Klein ha argumentado con frecuencia, el capitalismo es oportunista. Las políticas de cuarentena tienen sentido en términos de epidemiología. Sin embargo, las políticas de bloqueo tuvieron, además, un valor de orden público. Limpiaron las calles de una discusión que se estaba saliendo de control.

7 K. Saito, *Karl Marx's Ecosocialism* Monthly Review Press: Nueva York, 2017) pág. 19.
8 Ver: F. Engels *Dialéctica de la Naturaleza* (existen varias ediciones en castellano).

La pandemia, la precariedad y las demandas de la izquierda*

La actual pandemia del coronavirus y la respuesta del Estado a ella están poniendo en evidencia de una manera flagrante las tendencias amplias del orden neoliberal, desde el *capitalismo del desastre* (Klein, 2015) –un intento de intensificar las estrategias de acumulación mediante la explotación de los desastres naturales– hasta el *clima Leviatán* (Mann & Wainwright, 2018) –una toma del poder autoritaria por parte del Estado bajo la apariencia de proteger a la población de amenazas medioambientales–.

Sin embargo, la crisis generada por la pandemia del coronavirus no es una crisis que el capital y el Estado puedan forzar a su voluntad. Las nuevas estrategias de acumulación y las nuevas medidas de emergencia son siempre procesos atravesados por tensiones –y a menudo encuentran resistencia–. Una pandemia no sólo es una crisis para una población, sino también para el Estado y para el capital. En particular, la actual pandemia deja las palabras del 1% de los capitalistas y del Estado que los representa sonando cada vez más en el vacío. Cada vez más ciudadanos están dándose cuenta de que, una vez que la pandemia desaparezca, las cosas no pueden retornar a la normalidad. La *normalidad* capitalista fue puesta en cuestión radicalmente. Un graffiti pintado en una pared de Hong Kong y compartido esta semana en las redes sociales lo planteó sucintamente: “no podemos retornar a la normalidad porque la normalidad que teníamos era precisamente el problema”.

Las vastas inyecciones gubernamentales de dinero en los mercados financieros para evitar colapsos bursátiles revelan que las medidas de austeridad son una farsa. La orden del Estado de que la población se *auto-aísle* en casa revela la dependencia de la población respecto del

* Junto con Adrian Wilding
Publicado en abril de 2020.
Traducción: Alberto Bonnet

trabajo asalariado. En particular, la amplia y creciente fuerza de trabajo *precaria*, ya sea auto-empleada o trabajando contra demanda en la llamada *economía de proyectos* [gig economy], pierde repentinamente su ingreso mientras sus gastos cotidianos se convierten en cargas aterradoras. El trabajo precario, que se estima alcanza hoy a un quinto de los trabajadores del Reino Unido, se extiende repentina y alarmantemente hasta convertirse en una amenaza existencial para vastas franjas de la población. Aún aquellos que se encuentran protegidos de las peores consecuencias de la precariedad hoy están amenazados de caer en el abismo. Un gráfico reciente sugiere que el desempleo en los Estados Unidos aumentará a más del 30% en los próximos meses –esto superaría el número alcanzado en la Gran Depresión. Muchos de los afectados no recibirán subsidios de desempleo y carecen de seguro médico. Escenarios semejantes, aunque menos extremos, pueden enfrentar las economías europeas.

La manera en que la izquierda responda a esta crisis es crucial, no sólo a corto plazo –el apoyo que damos a los afectados por el virus y la solidaridad que nos brindamos los unos a los otros- sino también en delinear el escenario político posterior a la crisis. Es de máxima importancia que este delineamiento de la escena posterior a la pandemia no recaiga en manos de quienes están actualmente en el poder. Debe encontrarse un camino por fuera de las Escila y Caribdis del *capitalismo del desastre* y el *clima Leviatán*. Sea como sea que luzca el mundo después de la pandemia, es esencial que no retornemos a una normalidad neoliberal, una normalidad que –ahora resulta evidente- no puede satisfacer las necesidades humanas y medioambientales esenciales.

Una sugerencia sobre cómo delinear el nuevo escenario político está planteándose crecientemente y nos concernirá aquí. Desde el comienzo de la crisis económica actual, los reclamos de larga data de un Ingreso Básico Universal (IBU) ganaron nueva fuerza. La propuesta fue discutida por el gobierno de Escocia, así como por varios partidos, incluyendo a los laboristas y a los verdes. El IBU ya no es más solamente un tema de grupos de presión o de experimentos en pequeña escala. ¿Es el IBU algo que la izquierda debería apoyar? ¿Es una política que podría conducirnos más allá del escenario neoliberal? ¿O está ella misma delineada por el pensamiento neoliberal?

Antes de encarar estas preguntas nos detenemos a recordar un concepto importante proveniente de la historia de la izquierda revolucionaria –el de *demandas transicionales*. En el marxismo ortodoxo de la Comintern, una *demanda transicional* era una demanda imposible de conceder por parte del Estado capitalista –ejemplos típicos podrían ser *vivienda para todos* o *empleo para todos*- sin atentar contra el propio

capitalismo. Tal demanda, se esperaba, podría de esta manera ayudar a una *transición* hacia una sociedad post-capitalista. Textos clásicos que formularon *demandas transicionales* fueron “La catástrofe que nos amenaza y cómo combatirla” de Lenin y “La agonía del capitalismo y las tareas de la IV Internacional” de Trotsky. No nos referiremos aquí a estos textos –y un lector de Gunn y Wilding sabrá que no compartimos el pensamiento subyacente a ellos. Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿es el IBU una *demanda transicional* en este sentido? ¿Puede el IBU ayudar a una *transición* hacia un mundo post-capitalista? ¿O será que el IBU permanece dentro de un horizonte capitalista? ¿Es la demanda de un ingreso básico para todos del mismo tipo que los reclamos de *trabajo para todos* o *vivienda para todos* o –más radicalmente, como sugirió John Holloway (2019)- de *dignidad* para todos?

Nuestra respuesta a esta pregunta es inequívoca. Tiene la forma de una respuesta *por una parte, por la otra*. El IBU es, sugerimos, una espada de doble filo. Comencemos diciendo aquello que consideramos problemático del IBU. En primer lugar, la idea de un ingreso básico para todos acepta ciertos parámetros esenciales del mercado capitalista. Es un ingreso que para la mayoría de la gente complementaria, antes que reemplazar, el trabajo asalariado (e incluso el Estado calibra típicamente su nivel para que esto sea así). Como tal, toma al trabajo asalariado –al que Marx denominó con la famosa expresión *esclavitud velada* (1976: 925)- como garantizado e intenta solamente mitigar sus peores *efectos colaterales*. Además, puesto que el ingreso básico es pagado en dinero y el dinero en el capitalismo es el *equivalente universal* (Marx 1976: 159, 161, 180), oculta la realidad de la explotación capitalista en un segundo grado. Un individuo con dinero puede tener más libertad que un individuo sin él, pero ambos siguen enfrentándose con un mundo en el que el dinero dicta el campo de acción de todos los individuos. El que sale al mercado capitalista a gastar su ingreso se vuelve agudamente consciente de esto. Se ven confrontados con un *inmenso cúmulo de mercancías* (ibíd: 126), algunas de las cuales pueden permitirse, otras no, pero todas las cuales fueron producidas mediante trabajo asalariado. Un ingreso universal no libera a uno del nexo de la explotación capitalista, puesto que la libertad para el consumidor significa la falta de libertad para el productor. Ambos, el consumidor y el productor, están, como nos dice Marx, *esclavizados al poder hostil* (1975: 212) que representa el dinero. Un ingreso básico es, entonces, parte del embrujado *problema* del capitalismo antes que una *solución* al mismo.

En segundo lugar, una crítica planteada a menudo al IBU es que podría conducir al Estado neoliberal a reducir drásticamente el gasto social y en los hechos a mercantilizar el bienestar. Podría convertir el

bienestar en un producto que uno *compra* con el *voucher* que representa el IBU. El IBU podría entonces profundizar, en lugar de remediar, la mercantilización de la vida contemporánea. Hay, afirmamos, sustancia en esta crítica. Es una historia aleccionadora recordar que Friedrich Hayek, el padre ideológico del neoliberalismo, recomendó “un cierto ingreso mínimo para todos (...) una suerte de piso por debajo del cual nadie necesita caer incluso cuando sea incapaz de proveerse a sí mismo” (Hayek 1979: 55). El IBU, esto es indiscutible, es una causa que fue tomada por la derecha libertaria, no sólo por la izquierda.

En tercer lugar, aunque hay un sentido en el que el IBU puede reducir el tamaño del Estado (este es su atractivo para los libertarios de derecha), es sin embargo una política que deja a los individuos dependientes del Estado. Aunque no implique comprobar los ingresos, sigue siendo un *beneficio* que pone al individuo esencialmente en una relación de dependencia respecto de las autoridades que lo garantizan. Al proveer una red de seguridad social, el bienestar o los beneficios responden a anomalías del mercado de trabajo, y no a la normalidad capitalista en la que vimos el problema. Se señala a menudo que, después de la Segunda Guerra Mundial, los gobiernos capitalistas trataron de enfrentar las demandas revolucionarias mediante el establecimiento de Estados de bienestar. El IBU tomaría su lugar en una larga tradición de bienestar como un intento de regular los conflictos de clase desde arriba. En este sentido, incluso un Estado socialdemócrata sigue siendo un Estado capitalista; se ve compelido a engrasar los engranajes de la acumulación capitalista porque sus ingresos fiscales para su gasto de bienestar dependen de ella. Es difícil caracterizar al IBU en términos políticos, entonces, como emancipatorio. En síntesis, el IBU no parece ser una *demanda transicional* en el sentido antes mencionado, puesto que su implementación es bastante compatible con la existencia continuada del capitalismo.

En este punto, nos gustaría reconocer a Annie Miller, cuyo *A Basic Income Handbook and Essentials of Basic Income* ayudó a nuestra comprensión de cómo es visto el IBU. Nuestro desacuerdo con Miller se sigue de los puntos antes planteados. Si el Estado es “una junta de administración de los negocios comunes de la burguesía” (como plantea El Manifiesto Comunista) o, en términos menos dramáticos, si no es neutral en la relación entre capital y trabajo, no es razonable pensar que un ingreso básico sea ubicado a un nivel que vuelva escaso el trabajo asalariado. A este punto, Miller responde que la *evidencia* pone de manifiesto que “la gente quiere trabajar por una paga, no sólo por los ingresos” (2019: 15-16). Sucede que Marx, en las últimas páginas del primer volumen de *El capital*, señala una situación en la que los

trabajadores que pueden elegir entre el tiempo libre y ser explotados simplemente no aparecen. ¿Debe elegir el lector, entonces, entre la afirmación de Marx y la *evidencia* que señala Miller? No es el caso. La *evidencia* referida por Miller fue recogida, presumiblemente, en una sociedad capitalista donde el trabajo asalariado acarrea prestigio y es una norma bien sentada –mientras que la situación referida por Marx es colonial, donde el trabajo asalariado todavía no es el orden de cosas dado. En el mundo presente, depende de un movimiento de izquierda asegurarse de que el trabajo asalariado no sea una norma dada por sentada.

Habiendo considerado estas críticas, veamos –*por otra parte*- los elementos del IBU que apuntan en una dirección más radical. En primer lugar, mientras que el IBU presupone al trabajo asalariado, puede también liberar a la gente hasta cierto punto del tiempo de trabajo (bajo la asunción *ceteris paribus* de que un aumento del ingreso no sea cancelado por un aumento de la inflación). La reducción del tiempo de trabajo puede a su vez poner en cuestión la necesidad del trabajo asalariado y de una vida completamente dedicada a él. Al generar tiempo libre, puede ayudar a cultivar algo más que un mero *hombre unidimensional* (para emplear la expresión todavía relevante de Marcuse). Los experimentos del IBU ya muestran efectos demostrables en el bienestar humano. También indican que la vida cotidiana no se convierte en una vida desestructurada o carente de fines sin una “ética del trabajo” que la motive. ¿Puede el IBU, por consiguiente, llevarnos a acumular tiempo libre y, con él, creatividad y solidaridad en lugar de mercancías y dinero?

En segundo lugar, estudios empíricos sugieren que el IBU alienta una división más equitativa del trabajo del hogar y del cuidado entre hombres y mujeres, y esto tiene implicancias positivas para libertades e igualdades más amplias. Notemos al pasar que el trabajo del hogar y del cuidado no es algo tomado en cuenta en la economía neoliberal; en efecto, para la disciplina de la economía en su conjunto estos sólo cuentan como meras *externalidades*. Fue en este sentido que el movimiento por *Salarios para el trabajo doméstico* [Wages for Housework] de los setenta fue tan radical y puede ser considerada esta misma como una *demanda transicional* –para más discusiones véase Selma James (2012). En el capitalismo sólo el trabajo crea valor, mientras que el trabajo doméstico, el trabajo de cuidado y otras actividades son devaluadas; ¿puede el IBU incentivar que se otorgue un nuevo valor a cosas que no portan valor monetario?

En tercer lugar, parece que, una vez implementado, el IBU se convierte en lo que los científicos políticos denominan un *problema de*

valencia [*valence issue*], esto es, un asunto que la mayoría de los votantes apoyan a pesar de sus diferentes lealtades partidarias. Se vuelve entonces muy difícil para los políticos echarse atrás y abolirlo. Representa, en otras palabras, un *efecto de trinquete* [*ratchet effect*] de derechos crecientes para la población. ¿Puede esto ser a su vez una base sobre la cual pueda construir la izquierda, planteando ulteriores demandas, que a su vez se conviertan en *demandas transicionales* en un sentido revolucionario?

Mencionamos arriba que una desventaja del IBU es la relación de dependencia que perpetúa entre el individuo y el Estado. Esto nos conduce a nuestro último punto. Debates recientes en la izquierda exploraron la idea de *comunizar* [*commoning*] como alternativa al capitalismo y a la vez al socialismo de estado tradicional. El comunizar tal como es entendido hoy no implica una distribución de recursos ni por el mercado ni por el Estado. Se abandona la dependencia del individuo típica de cada una de estas formaciones económicas. Nosotros mismos simpatizamos con las teorías del comunizar de izquierda (véase por ejemplo la obra de Silvia Federici, George Caffentzis y Massimo de Angelis). Advertimos el potencial que tienen las prácticas de comunizar para asegurar la misma red de seguridad universal que se espera corrientemente del IBU. Al mismo tiempo, el comunizar no implicaría un ingreso monetario, sino la producción y reparto comunitario de bienes tales como comida, vivienda, etc. Puesto que en el comunizar estos bienes no son intercambiados en el mercado o pagados mediante dinero, adoptan una forma no-mercantil. Advertimos que las teorías de lo común abrevan a menudo a la vez en el pensamiento marxista y anarquista. El comunizar actualiza la idea de Marx de una *producción comunal* (1973: 172) en la cual “el desenvolvimiento pleno y libre de cada individuo es el principio dominante” (1976: 739). En el comunizar, agregamos (aunque el espacio impide explorar el asunto aquí), cada individuo existe cooperativamente a través de los otros y no –como en el mundo dominado por el dinero- en competencia con los otros.

En síntesis, presentamos el IBU como una práctica de doble filo. Porta esperanzas, pero también peligros, y por ende no puede ser recomendado inequívocamente por la izquierda sin una ulterior discusión de sus implicancias. Subrayamos los elementos menos-que-revolucionarios del IBU, pero también la alternativa potencialmente radical que representa frente a la sujeción de la vida al trabajo. El *efecto de trinquete* del IBU tiene el potencial de incitar nuevas ideas radicales acerca de cómo satisfacer las necesidades a escala global sin las desgracias del capital. El IBU no es entonces algo que la izquierda pueda o deba ignorar.

Demos un paso atrás y revisemos el escenario en el cual se plantean *demandas* como esta del IBU. Se trata de un escenario de crisis y la crisis es doble. En primer lugar, está la propia crisis de la pandemia del COVID-19. Además, está la circunstancia de que la derecha está explotando en los hechos la pandemia en el sentido de una *doctrina de shock* y el autoritarismo de un *clima Leviatán*. Al mismo tiempo, la izquierda se fortaleció (como sucedió después del colapso financiero de 2008). En esta situación, vemos que se plantean cada vez más *demandas* políticas. Pero, como mostró el movimiento Occupy en las secuelas de la crisis de 2008, el asunto de las demandas no es un asunto sencillo. Una representación estándar de la política tiene votantes *haciendo* demandas mientras el gobierno *escucha e implementa o rechaza* lo demandado. En tanto representación, presupone (en términos políticos) el terreno de la política parlamentaria. En términos económicos, presupone que el 1% cuenta democráticamente. A su vez, presupone que los políticos (y el 1% cuyos intereses representan) tienen soberanía. Pero ¿qué sucede si esta es una visión fundamentalmente equivocada de la manera en que opera la política? ¿Qué sucede si nosotros, la gente, tenemos la soberanía y la política parlamentaria es inherentemente antidemocrática –una alienación de nuestra soberanía? Este fue el tema central de Occupy y su política horizontal y basada en asambleas, que sigue viva a pesar del desalojo de las ocupaciones.

Aquellos de izquierda que –comprensiblemente– apoyan el Ingreso Básico Universal como una medida de corto plazo para aliviar los peores efectos de la crisis actual, deberían –sugerimos– tratarla más cuidadosamente como una propuesta de largo plazo. El IBU es, argumentamos, equívoco; está, por así decir, contra el capitalismo, pero también por y dentro del capitalismo. Se necesita, sugerimos, un debate más amplio y más profundo: no sólo sobre un ingreso monetario universal sino sobre un común universal de bienes y recursos compartidos. La pandemia no eliminó este asunto subyacente. Si algo hizo, fue volver más urgente la necesidad de abordarlo.

Referencias

- Barbagallo, C., Beuret, N., y Harvie, D. (eds.) (2019), *Commoning With George Caffentzis and Silvia Federici*, Pluto Press: Londres.
- Hayek, F. (1979), *Law, Legislation and Liberty, Volume 3: The Political Order of a Free People*, University of Chicago Press.
- Holloway, J. (2019), *We Are The Crisis of Capital: a John Holloway Reader*, PM Press.
- James, S. (2012), *Sex, Race, and Class: A Selection of Writings, 1952–2011*, PM Press.
- Klein, N. 2008, *The Shock Doctrine: The Rise of Disaster Capitalism*, Metropolitan Books. Hay versión en castellano: *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós: Barcelona, 2007.
- Mann, G. y Wainwright, J. (2018), *Climate Leviathan: A Political Theory of Our Planetary Future*, Verso Books.
- Marx, K. (1975), “Comments on James Mill”, en *Marx-Engels Collected Works, Vol. 3*, Lawrence & Wishart.
- Marx, K. (1976), *Capital, Vol. 1*, Penguin Books.
- Miller, A. (2017), *A Basic Income Handbook*, Luath Press Limited.
- Miller, A. (2019), *Essentials of Basic Income*, BI Publications.

¿Hay una crisis?*

Para la mayoría de nosotros, la pandemia del coronavirus ha sido una crisis de proporciones épicas. También lo fue la crisis del cambio climático que llamó la atención a millones de jóvenes y los llevó a las calles antes de que se proclamara la política de *bloqueo* de Boris Johnson. Para el capital, sin embargo, no hubo crisis –nunca la hay–. Lo que hay es un hambre voraz por la plusvalía, un hambre que nunca disminuye y que está presente en las buenas y en las malas. Los economistas del libre mercado a veces proclaman el hambre: siempre existe un mercado. ¿Cómo puede suceder esto? El hambre de hombre lobo que anima al capital es completamente abstracto, como lo es el trabajo que busca. Un capitalista abriría su libro de contabilidad en un mundo donde los humanos estuvieran ausentes. En un mundo así, podría existir un problema de servicios, pero no habría problemas económicos. Filosóficamente, el valor que el capital busca acumular es comparable a la idea platónica que hizo su aparición en el reino visible y cambiante.

Por esto el capital es mortal. No alberga deseos. Al contrario de lo que dice Max Weber, no tiene *espíritu*. Es una *tierra acorazada* [*The Land Ironclads*] –si me permiten utilizar el título de una historia corta de H. G. Wells– que, con indiferencia, aplasta todo a su paso. John Maynard Keynes vislumbró el capital cuando, en su *Teoría General*, remarcó que las salidas del mercado pueden no implicar el pleno empleo. En términos ecológicos, el capital puede existir en un bosque verde, o en un reino de asfalto u hormigón y nada más.

En *El capital*, Marx se propuso comprender qué podría suponer tal hambre de hombre lobo. Lo que describe es un mundo de horror que no es una mera pesadilla. Es un mundo en el que, según Marx, existimos. Su observación central es que el platonismo del capital debe tomarse con una pizca de sal. El capital es abstracto, pero subsiste sólo cuando se cumplen condiciones sociales específicas. Estas condiciones se hacen

* Publicado en mayo de 2020
Traducción: Nina Contartese

explícitas en los capítulos donde se discute la acumulación *primitiva* (u *original*). La condición crucial es que el trabajador esté separado de sus medios de producción y se conforme un proletariado sin propiedades.

“En la historia real”, nos dice Marx, “es un hecho notorio que la conquista, la esclavitud, el robo, el asesinato, en resumen, la fuerza [*Gewalt*], juegan el papel más importante” (K. Marx, *Capital*, Vol. 1, Penguin Books 1976, p. 874). La abstracción del capital se lleva a cabo principalmente a través de la *fuerza* –por ejemplo, en forma de encierros– y se trata como un hecho consumado cuando el economista apologista o el economista político aparecen en escena. Existe una controversia entre los marxistas, sobre la cual no comento ahora, acerca de si Marx entiende la *acumulación primitiva* como una fase temprana en la historia del capitalismo o si la considera una práctica continua que coexiste con el capitalismo en sí. Mis simpatías están con la última posición. Aquí, mi punto es que, aunque la abstracción tiende a ser vista como un proceso conceptual, es un costo que pagan innumerables personas. El punto de Marx es que un orden social basado en lo que se puede llamar *abstracción ciega* es destructivo en un grado ilimitado.

La línea de pensamiento esbozada en el presente documento puede desarrollarse en varias direcciones. No menos importante es que la izquierda anticapitalista y los apologistas del capitalismo tienen propósitos cruzados. Para la izquierda, el costo humano de la abstracción (junto con lo que la abstracción no puede ver) es el tema que vale la pena considerar. Para el economista apologista, lo interesante es cómo puede verse la abstracción (una vez que se ha logrado). La cuestión de cómo se deciden los precios relativos de los productos básicos está en el centro de la *economía* como disciplina; es algo que Marx, por su parte, consideraba con desdén.

Crisis es un término adicional en el que ocurre un desencuentro de pensamientos. Sin duda, es un término que la izquierda a veces utiliza en exceso, pero la opinión de que, per se, no es científica, indica una comprensión fallida del mundo. Una *economía* que carece de una noción de crisis recuerda a la fantasía satírica de John Ruskin de “una ciencia de la gimnasia que suponía que los hombres no tenían esqueletos”¹. Observa Ruskin: “No niego la verdad de esta teoría: simplemente niego su relevancia para la fase actual del mundo” (ibídem).

Existe, por supuesto, una pregunta legítima sobre cómo deben entenderse la crisis del coronavirus y la crisis del cambio climático. En

¹ J. Ruskin, *Unto This Last*, London, Blackfriars Publishing, n.d, pág. 3. Hay traducción al castellano: *El bienestar de todos*, Universidad Católica de Chile: Santiago de Chile, 2015.

ambos casos, propongo, la crisis es doble. En ambos casos, existe crisis al nivel de lo que Marx llama *valor de uso*. La crisis del coronavirus plantea preguntas sobre la propagación de enfermedades infecciosas sobre las cuales los epidemiólogos tienen algo que decir. Del mismo modo, los científicos del cambio climático tienen algo aleccionador que decir acerca de los niveles del Océano y las emisiones de CO². Al mismo tiempo, sin embargo, las crisis tienen implicaciones sociales y políticas. En el caso de la crisis del coronavirus, los problemas sociales y políticos se refieren al uso que se hace de la crisis una vez que ha estallado. Por *uso*, aquí, lo que tengo en mente es el valor para el orden social que implican las disposiciones de salud². En el caso del cambio climático, los problemas relacionados con la propiedad son vitales para comprender cómo se ve la crisis³. Richard Gunn y Adrian Wilding, en su artículo de sobre la pandemia⁴, intentan mantener en juego ambas dimensiones de la crisis.

A mis comentarios sobre el coronavirus y el cambio climático como crisis dobles, me gustaría agregar un punto más. Es un punto de tipo social y político. Si el pensamiento de uno avanza en términos de abstracción, los aspectos sociales y políticos de las crisis en cuestión son difíciles de ver. Si se soslaya la noción de crisis, las perspectivas marxistas o marxianas se desvanecen; o su fuerza se vuelve difícil de evaluar. Hay, por supuesto, opiniones neoderechistas e incluso trumpistas de la pandemia y el cambio climático. No hace falta decir que ni aquí ni en “La pandemia, la precariedad y las demandas de la izquierda” de Gunn y Wilding se da cabida a las opiniones derechistas o neoderechistas.

Se puede enfatizar un punto adicional con respecto al coronavirus. En el presente breve documento, he esbozado dos líneas de pensamiento drásticamente opuestas. Una está expresada en términos de abstracción y da por sentado la abstracción que, para Marx, es el capital. ¿Cómo, según este tipo de pensamiento, termina la crisis del coronavirus? Termina, presumiblemente, con los negocios igual que siempre. Si se han aprendido lecciones, son matices llevados por una marea de continuidad. ¿Podemos ser más específicos que esto? Si vivimos en un mundo

² Ver, para una presentación más completa de la línea de pensamiento que me influye, N. Klein, *The Shock Doctrine*, Allen Lane, London, 2007. Hay traducción al castellano: *La doctrina del shock. El auge del capitalismo del desastre*, Paidós, Buenos Aires, 2008.

³ Aquí, agradezco la discusión con los miembros del grupo de lectura sobre S. Weintrobe, ed., *Engaging with Climate Change*, Routledge, London, 2012, que tuvo lugar en Edimburgo en 2020.

⁴ R. Gunn y A. Wilding, “La pandemia, la precariedad y las demandas de la izquierda”, ver pág. 14.

neoliberal, y si el neoliberalismo puede verse como el capitalismo reducido a su esencia no calificada, la forma de negocio habitual en la que termina la crisis, es aquella en la que la acumulación de plusvalía es lo más humanamente posible cercana a lo ideal. ¿Es este tipo de matiz lo que Johnson y sus Tories esperan durante los días de duración de la cuarentena?

La segunda línea de pensamiento es más abierta. Las posibles salidas son determinadas por los agentes y la presión de los reclamos. Es cierto que Johnson y sus Tories se encuentran bien posicionados para influir en los eventos. Pero, si la izquierda se niega a desanimarse por la pandemia, puede entrar en un territorio donde la sabiduría convencional no existe. Las afirmaciones de Blairite como *¡Juega por el terreno central!* son tan vacías como su opuesto. En el mejor de los mundos, los jóvenes ocuparán las calles (nuevamente) y los conservadores habrán aprendido a respetar los servicios de salud que, como neoliberales, desprecian. Air Force One habrá encontrado su timón, pero a Trump ya no se le permitirá volar. Si existe un peligro, es permitir que el pensamiento abstracto infecte las ideas de izquierda.

Hegel y el reconocimiento mutuo

Hegel: Un bosquejo del reconocimiento mutuo*

¿Por qué es difícil Hegel?

En la sociedad de nuestros días, la lectura, de un modo típico, es vista como una actividad solitaria. Si un lector se encuentra con dificultades, éstas son atribuidas, o a las deficiencias de su parte, o a la complejidad del propio texto. En el caso de Hegel, la presencia de dificultades de este último tipo es innegable. Pretendo sugerir, sin embargo, que las dificultades que enfrenta un lector de Hegel se deben (además de a la oscuridad del autor) a obstáculos contruidos socialmente. Las modificaciones en la sociedad durante la vida de Hegel y posteriormente ponen en cuestión la legibilidad y, de hecho, la inteligibilidad de lo que considero su obra más importante. Esta obra –la *Fenomenología del Espíritu*, publicada en 1807– es el tema de las conferencias que aquí se presentan. Un aspecto sorprendente sobre este texto es que, a pesar de su reputada dificultad, era considerada por Hegel, en 1807, una obra – parte de lo que él llamó *ciencia (Wissenschaft)*– que no era “patrimonio esotérico de unos cuantos”; por el contrario, la veía como al mismo tiempo algo “exotérico, concebible y susceptible de ser aprendido y de llegar a convertirse en patrimonio de todos” (FE: 13). Para subrayar la accesibilidad de su libro, Hegel compara la *Fenomenología* con una *escalera* mediante la cual se podría ascender a la perspectiva de la *ciencia* (FE: 20). Un lector de la obra, o un lector futuro, podrá preguntarse: ¿cómo es posible describir la *Fenomenología* –entre todas las obras de Hegel– de esta manera? ¿No es la *Fenomenología* el caso paradigmático de un texto más bien esotérico que exotérico? Al parecer, algo salió muy

* Fragmento del capítulo 1 del libro de Richard Gunn, *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*, Herramienta, Buenos Aires, 2015. (Edición basada en las conferencias realizadas por el autor en el mes de marzo de 2011 en la Universidad de York).

Publicado en enero de 2021

Traducción: Facundo Nahuel Martín

mal en la evaluación hegeliana de la dificultad de su *ciencia*. Pero, ¿qué salió mal? ¿Hegel se equivocó con respecto a su ciencia y, por ende, con respecto a la *Fenomenología*? ¿O se equivocó con respecto a su audiencia? ¿O su audiencia cambió? Mi conferencia pretende explorar esta última posibilidad.

Hegel sobre la verdad y lo público

En un pasaje, ya hacia el final del Prefacio de la *Fenomenología*, Hegel reflexiona sobre la relación entre el pensamiento verdadero (en sus términos, científico) y su público. Tomo este pasaje como mi punto de partida. Hegel señala “debemos estar convencidos de que lo verdadero tiene por naturaleza el abrirse paso al llegar su tiempo y de que solo aparece cuando éste llega, razón por la cual nunca se presenta prematuramente ni se encuentra con un público aún no preparado” (FE: 47).

El pasaje parece, a primera vista, poco prometedor. Parece ligar a Hegel con una visión profundamente idealista de la relación entre teoría y práctica; es decir, con una visión en la cual los desarrollos en la teoría conjuran la existencia de una audiencia o público. Una reflexión ulterior, sin embargo, permite enfocarse en un significado muy diferente. El pasaje puede estar diciéndonos que la teoría no determina la práctica de manera idealista, sino que el tiempo de la verdad ha llegado únicamente cuando se ha cumplido una condición práctica específica. Esta condición práctica es la existencia de un público o una audiencia apropiados. El pasaje puede decirnos que, lejos de generar su propio público, la teoría verdadera (o científica) es posible solo cuando tal público ha llegado a existir.

Mi sugerencia es que, cuando se lo lee de manera no idealista, el pasaje citado (FE: 47) señala las maneras en que podría verse a la *Fenomenología* y su audiencia. Primero, el pasaje nos alienta a pensar en la *Fenomenología* como una obra producida en un momento y una situación específicos. Si Hegel consideró que la teoría verdadera tiene precondiciones prácticas y si (como es el caso) pensó en la *Fenomenología* como exposición de la teoría verdadera, entonces es razonable suponer que él vio los años 1806-1807 –cuando se escribió y publicó la *Fenomenología*– como un momento en que las mencionadas condiciones prácticas se cumplieron. Si la principal condición práctica era, para Hegel, la existencia de un público capaz de recibir la verdad, es razonable suponer que consideró que ese público existía hacia 1806-1807. El hecho de que consideraba a ese público como existente puede sostenerse,

propongo, sobre la base de su observación acerca del carácter exotérico de la ciencia.

Segundo, el pasaje nos insta a pensar en la *Fenomenología* como una obra de inteligibilidad cambiante (o potencialmente cambiante). Enfatiza una unidad cercana entre teoría y práctica y, al hacerlo, fomenta la especulación sobre lo que pasa si el público de la verdad desaparece. Si existe un público como el que Hegel imagina, entonces, presumiblemente, un teórico puede escribir de manera verdadera y comprensible. Si ese público no existe, las palabras del teórico no solo deben caer en oídos sordos, sino que incluso debe ser imposible formularlas. Si había una vez un público capaz de recibir la verdad, la obra de nuestro teórico imaginario flota al borde de la ininteligibilidad, y sus afirmaciones parecerían difíciles de interpretar e inciertas.

Recapitulando, podemos notar que las líneas de pensamiento surgidas de una consideración sobre FE: 47 conducen a una cuestión vital: ¿qué clase de audiencia es, para Hegel, capaz de recibir la verdad? ¿Para qué clase de público es exotérica la verdad de la *Fenomenología*? Las líneas de pensamiento que aquí seguimos hacen que la posibilidad de escribir la *Fenomenología* esté condicionada por el surgimiento histórico de su público. ¿De qué clase de público se trata? ¿Qué clase de audiencia tiene en mente el Hegel de la *Fenomenología*?

El reconocimiento mutuo: una introducción

La audiencia a la que se dirige la *Fenomenología* es, propongo, una audiencia en cuyo seno prevalece el reconocimiento mutuo. Al dirigirse a esta audiencia, Hegel –por así decirlo– se une a sus filas: escribe asumiendo que existe una relación de reconocimiento mutuo entre un lector y él. Si el reconocimiento mutuo existe dentro de la audiencia de Hegel, y entre Hegel y su audiencia, entonces la *Fenomenología*, aunque continúa siendo una lectura ardua, cuenta como accesible. Si el reconocimiento mutuo existió alguna vez pero desapareció, la *Fenomenología* se presenta enigmática como una esfinge. Cuando el reconocimiento mutuo es una realidad, la *Fenomenología* parece una montaña que se abrió para revelar un interior inspirador. Ante la ausencia del reconocimiento mutuo, o si el reconocimiento mutuo es mínimo, la montaña nos presenta un rostro vacío y desalentador. Mi primera tarea es indicar, de manera esquemática y ciertamente impresionista, cómo podría comprenderse la noción hegeliana de reconocimiento mutuo. La noción de reconocimiento mutuo es, desde mi punto de vista, el centro de gravedad conceptual de la *Fenomenología*. Se trata del destino común al que conducen los argumentos de Hegel sobre

un amplio número de asuntos teóricos y prácticos. El reconocimiento mutuo es visto en la *Fenomenología* como el terreno sobre el cual pueden formularse y defenderse las pretensiones de conocimiento; es el fundamento social y práctico sobre el cual puede subsistir una unidad explícita de teoría y práctica. Además, es la base sobre la cual puede florecer una libertad no alienada y no contradictoria. A partir del reconocimiento mutuo, la libertad (entendida como autodeterminación) puede llegar a ser a la vez individual y social; y la unidad puede alcanzarse no solo entre los individuos, sino también dentro de cada uno de ellos. El tema de la unidad entre los individuos emerge de la circunstancia de que, cuando el reconocimiento mutuo existe, los individuos son libres no a pesar de, sino a través de los otros. (En cambio, para las concepciones *negativas* de la libertad, la máxima libertad alcanzable es la libertad *a pesar de*). El tema de la unidad dentro de los individuos supone que, cuando el reconocimiento mutuo existe, éstos no son vistos como divididos entre aspectos universales y particulares aislados, sino como involucrados –completamente, y sin remanentes– en el flujo de la interacción. (Los individuos son divididos en aspectos universales y particulares, por ejemplo, cuando la noción de las definiciones de rol tiene un lugar privilegiado en la consideración de la existencia social). Indiquemos una característica más, por el momento la última, de un mundo donde existe el reconocimiento mutuo: en un mundo semejante se daría una interacción de tipo igualitario –en lugar del privilegio social y el reconocimiento dado o recibido de manera unilateral–. El reconocimiento es contradicho y se despliegan escenarios de privilegio social, a menos que la interacción se mueva de una manera igualitaria (e igualitariamente reconocida). Los problemas abordados en mis comentarios sobre el reconocimiento mutuo recibirán una discusión –a veces breve, a veces más extensa– en el curso de mis conferencias. Ahora, antes de retornar a la pregunta sobre los lectores de Hegel, me propongo exponer la noción de reconocimiento mutuo con un mayor detalle conceptual.

Un bosquejo del reconocimiento mutuo

Mi bosquejo del reconocimiento mutuo comienza con una definición: entiendo por *reconocimiento mutuo* una forma de existencia social en la cual los individuos se reconocen unos a otros y son a su vez reconocidos. La definición, tal como está, es precisa; pero es informativa solo si se desarrollan dos aspectos complementarios. El primero concierne a la libertad y el segundo, a la relación entre el reconocimiento mutuo y la identidad individual. Los comentaré uno por uno.

Si se consideran el reconocimiento mutuo y la libertad, es preciso enfatizar dos aspectos (o subaspectos). Primero: en una situación en la que prevalece el reconocimiento mutuo, lo que se reconoce –o, para decirlo más precisamente, lo que los individuos reconocen– es la libertad de otros individuos. Por libertad entiendo aquí (y sostengo que Hegel entiende) autodeterminación. Los individuos libres, en el sentido de ser autodeterminantes, son libres, dicho sea de paso, a través de sus acciones. Cuando el reconocimiento es mutuo, lo que es reconocido en un individuo son las acciones autodeterminantes que él o ella realizan. Mi segundo aspecto (o subaspecto) sobre la libertad es que, para Hegel, el reconocimiento cuenta como tal solo si es dado libremente. Tomando en consideración conjuntamente los dos subaspectos, podemos decir que, cuando el reconocimiento mutuo existe, los individuos reconocen (entre otras cosas) la libertad de los actos de reconocimiento que los otros individuos reconocientes ejecutan mutuamente. Ellos reconocen, en otras palabras, el reconocimiento de ellos mismos que otros brindan. A través del reconocimiento de otros, ellos se reconocen a –y devienen en conscientes de– sí mismos. Una sociedad en la que existe el reconocimiento mutuo es, en la formulación de Hegel, una en la cual los individuos “se reconocen como reconociéndose mutuamente” (FE: 115). Las relaciones entre los individuos en tal sociedad son, podemos decir, aquellas en las que prevalecen la igualdad –como interacción igualitaria– y la reciprocidad. La noción de reciprocidad exige, empero, un comentario. Está implicada cuando Hegel dice, en un pasaje que introduce el tema del reconocimiento, que “cada una [autoconciencia] de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra” (FE: 114). Si la reciprocidad así entendida está ausente –si, es decir, un individuo da pero no recibe reconocimiento, o lo recibe pero no lo da– el juego de ida y vuelta de la interacción es distorsionado o enajenado. Pero el reconocimiento mutuo solo es tal en un juego de ida y vuelta. La noción de reciprocidad es, en consecuencia, fundamental para la noción de reconocimiento mutuo.

Una vez dicho esto, son necesarias dos notas precautorias acerca de este término. Una es que el término *reciprocidad* tiene una connotación habitual que es engañosa. La otra es que la reciprocidad es una condición necesaria, pero no suficiente para la existencia del reconocimiento mutuo. Cuando el tema de la identidad individual es puesto en escena se torna aparente cómo y por qué estas precauciones se encuentran en el orden del día.

Sobre el reconocimiento mutuo y la identidad individual es preciso hacer una reflexión de vastas implicaciones. Lo que somos depende de cómo somos reconocidos o vistos. En palabras de Hegel, “la

autoconciencia [o sea, la individualidad humana] es en y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, solo es en cuanto se la reconoce” (FE: 113). Esta cita, propongo, debe ser comprendida literalmente: el argumento de Hegel es que, en el juego de la interacción, está en juego todo lo concerniente al individuo –todo, sin remanentes, todo lo que hace al individuo quien él o ella son–. Todo lo que concierne a todos los individuos está en cuestión. Esta afirmación, dicho sea de paso, no compromete a Hegel con la perspectiva de que los individuos son meros juguetes de fuerzas sociales impersonales. Por así decirlo, un o una participante en una conversación recognoscente mantiene su voz individual; y, si el reconocimiento es mutuo, no hay razón por la cual no debería ser escuchada la voz de los individuos. El argumento, sin embargo, va en contra de dos posiciones frecuentemente afirmadas. La primera es la visión de que la individualidad humana tiene un núcleo *abstracto* o asocial. Si los individuos existen *solo al ser reconocidos*, la doctrina del individualismo abstracto debe ser desechada en tanto falaz. La segunda visión es que los individuos humanos se relacionan entre sí solo de manera meramente externa. Los individuos que existen *solo al ser reconocidos* son, por el contrario, individuos entre los cuales existen relaciones no meramente externas, sino internas. En este punto de mi discusión, es preciso notar la connotación engañosa de la noción de reciprocidad. Frecuentemente –tal es el caso del ejemplo filosófico estándar de las bolas de billar que chocan entre sí–, las relaciones recíprocas son vistas como relaciones de tipo externo. Esa imagen (y su connotación) no tiene lugar en una presentación de Hegel. Lo que tiene lugar es la interacción igualitaria que conlleva la reciprocidad. Dicho de otro modo, lo que sí tiene lugar son relaciones internas, pero comprendidas de manera activa e interactiva. Además de traer a la luz las connotaciones engañosas de la *reciprocidad*, mis comentarios sobre la identidad individual muestran por qué la reciprocidad es una condición necesaria más que una condición suficiente para el reconocimiento mutuo. Si todo lo concerniente a todos está en cuestión en términos de reconocimiento, el juego del reconocimiento mutuo debe representarse como uno en el que no están en cuestión solo todos los individuos, sino todo lo concerniente a todos los individuos. Por así decirlo, el juego del reconocimiento mutuo debe ser visto como teniendo no solamente extensión horizontal completa, sino también profundidad vertical completa. El término *reciprocidad* debe ser empleado cautelosamente porque existen formas de reciprocidad en las que los individuos están recíprocamente relacionados solo en algunos aspectos específicos. Cuando prevalecen formas de reciprocidad parciales o específicas de cada papel, el término *reconocimiento mutuo* puede, de hecho, usarse vaga e informalmente –como cuando Marx comenta que

los individuos que intercambian mercancías “deben reconocerse uno a otro como propietarios privados”–, pero tal uso no invoca el reconocimiento mutuo en el sentido pleno (tanto profundo como horizontal) de la Fenomenología. Se enfoca solamente en partes abstraídas de los individuos. No se enfoca en los individuos como agentes unitarios y autodeterminantes, sino, por ejemplo, en individuos que poseen este o aquel estatus social o asumen este o aquel rol social. Recapitulando, me pregunto cómo pueden combinarse mis comentarios sobre la libertad y la identidad individual. Si afirmamos simultáneamente que lo que se reconoce es la libertad y que los individuos existen solo al ser reconocidos, entonces podemos traer a colación una afirmación característica de la Fenomenología (y, por decirlo, del pensamiento asociado a ella). Esta afirmación implica que, sobre el terreno del reconocimiento mutuo, las nociones de la autodeterminación social o colectiva y las nociones de la autodeterminación individual se refuerzan entre sí. En palabras de Hegel, lo que obtenemos entonces, “en la perfecta libertad e independencia de su contraposición, es decir, de distintas conciencias [o individuos humanos] de sí que son para sí, es la unidad de las mismas” o, dicho más sucintamente, “el yo es el nosotros y el nosotros el yo” (FE: 113). En palabras análogas de Marx, quien se refiere a la sociedad comunista, existe entonces “una asociación en que el libre desarrollo de cada uno condicione el libre desarrollo de todos”. En la base de las formulaciones de Hegel y Marx se encuentra, sostengo, una concepción distintiva de la libertad, sobre la que quiero detenerme brevemente.

Esta concepción puede resumirse en la forma de una afirmación: los individuos pueden alcanzar la libertad no a pesar de, sino en y a través de los otros. La libertad a pesar de los otros es –para emplear una terminología no específicamente hegeliana– libertad negativa, esto es, una libertad que se fundamenta en la noción de una esfera que es la más propia del individuo y de la cual los otros pueden ser expulsados o repelidos. Es la libertad que, como la propiedad privada, tiene un carácter exclusivo. Llevada a su límite, dicha libertad es poseída únicamente por un individuo que vive solo sobre la faz de la Tierra. La libertad en y a través de los otros tiene, por contraste, un carácter intrínsecamente social: está enraizada en la interacción y construye a los otros individuos, no como amenazas u oportunidades de explotación (a través de las cuales la interacción es bloqueada), sino como aperturas que permiten que las capacidades sean desarrolladas y acentuadas. Es una libertad educativa, en el sentido de que la educación y la interacción van de la mano. Cuando la libertad en y a través de los otros prevalece, la noción de las esferas de libertad (cada una poseída por un individuo distinto) se vuelve

insignificante. Pierde el significado también el contraste nítido entre la acción del propio interés y la que toma una forma altruista: mientras la libertad a pesar de los otros enfatiza la distinción entre la acción del propio interés y la altruista, y prioriza la primera sobre la última, la libertad en y a través de los otros se mueve (invocando la interacción) dentro de un territorio donde los términos contrastados cesan de tener un sentido bien definido. Y hace eso porque, en última instancia, están desdibujadas las fronteras entre las áreas de la libertad. Cuando florece la libertad en y a través de los otros, la libertad cesa de ser una posesión y las nociones de propiedad privada dejan de ser aplicables a lo que la libertad conlleva.

La noción de libertad en y a través de otros provee apoyo a la tesis hegeliana de que la libertad individual y la libertad social –es decir, la libertad del yo y la libertad del nosotros– se refuerzan mutuamente. En este punto, Hegel llama la atención sobre una experiencia que, aunque en forma trunca y contradictoria, forma parte de la vida cotidiana. La experiencia es la de la interacción que se siente que vale la pena, independientemente de si promueve objetivos del propio interés u objetivos altruistas. Referirse a dicha interacción conduce la discusión más allá de una oposición conceptual estéril (entre una motivación egoísta y una altruista) y otorga un peso experiencial a los argumentos de Hegel y Marx.

Finalizo la presente sección señalando un episodio en el desarrollo intelectual del Hegel previo a la Fenomenología. Si la distinción entre la libertad a pesar de los otros y la libertad en y a través de los otros ilumina la noción hegeliana de reconocimiento mutuo, como he sugerido, es interesante notar que el Hegel “prefenomenológico polemizó con sarcasmo fulminante con la noción fichteana de la libertad comprendida en términos de esferas. Si –escribió– “la comunidad de seres racionales fuera esencialmente una limitación de la verdadera libertad”, entonces la comunidad como tal sería “la suprema tiranía”. Si la comunidad fuera realmente la suprema tiranía, el infierno sería las otras personas (o las otras personas serían el infierno) y la única vía de escape estaría en una existencia solitaria y monológica. Esta sería una vía que –para utilizar palabras del Prefacio de la Fenomenología– pisotearía “la raíz de la humanidad” (FE: 46). La noción que propongo de la libertad en y a través de la interacción con los otros trata de indicar qué podría involucrar, por el contrario, una “comunidad de seres racionales” –o una sociedad donde hay reconocimiento mutuo–.

Acerca de *Revolutionary Recognition**

¿A qué apunta la izquierda radical? Su objeto, sugerimos, es el reconocimiento mutuo. Cuando Karl Marx describe la sociedad comunista como “una asociación, en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”¹, no nos dice nada más. El reconocimiento que es *mutuo*, o recíproco, es un reconocimiento de tipo emancipatorio. Sugerimos que lo que une los diversos hilos de la teorización de Marx es el objetivo de una interacción en la que la libertad del yo habilite y expanda la libertad del otro, y viceversa. Tal libertad mutuamente reconocible, argumentamos, es lo que Marx pretendía con *comunismo*.

Tradicionalmente, las discusiones sobre el reconocimiento toman al filósofo G.W.F. Hegel como su punto de partida y, aunque en *Revolutionary Recognition* se aparta de la práctica convencional de varias maneras, nuestro punto de partida está con lo que dicta la tradición. Sin embargo, hay un giro. Sostenemos que existen diferencias significativas en lo dicho sobre el reconocimiento por Hegel en sus primeros y últimos trabajos. El primer Hegel, incluida la *Fenomenología del Espíritu* de 1806, respira la atmósfera de la revolución francesa y haitiana. Mientras que la *Filosofía del Derecho*, publicada en 1821 cuando Hegel era profesor en Berlín, hizo las paces con un mundo que ya no era revolucionario. La erudición actual sobre Hegel se centra en la *Filosofía del Derecho*, mientras que el Hegel al que Gunn y Wilding buscan inspiración es el Hegel temprano, en particular el Hegel de la *Fenomenología*. Marx, sugerimos, en su visión de la emancipación siguió a la *Fenomenología*. El reconocimiento mutuo al que se refiere Marx, en la caracterización de la

* Junto con Adrian Wilding. En el presente breve artículo, comentamos *Revolutionary Recognition*, escrito conjuntamente por Richard Gunn y Adrian Wilding y publicado por Bloomsbury Press of London el 14 de enero de 2021. El objetivo de nuestro libro es articular las afirmaciones de la izquierda radical en los últimos años.

Publicado en febrero de 2021

Traducción: Rodrigo Pascual

1 K. Marx and F. Engels, *Collected Works Vol. 6*, Lawrence and Wishart: Londres, 1976, pág. 506.

sociedad comunista citada anteriormente, es reconocimiento en el sentido de la *Fenomenología* (y no de la *Filosofía del Derecho*)². Las páginas de *El Capital* están llenas de un análisis de un mundo explotador, jerárquico y alienado que se interpone en el camino del reconocimiento mutuo.

Para el Hegel de la *Fenomenología*, la historia – en términos de Marx: “toda la historia existente hasta ahora”³ – es una región donde reina el reconocimiento contradictorio (o “alienado”). La historia termina (en terminología hegeliana) cuando se logra la emancipación y, con ella, el reconocimiento mutuo. ¿Cómo se podría representar la idea de reconocimiento mutuo de Hegel? La noción clave es que cada individuo pone de relieve la autodeterminación de los demás. Los individuos no existen simplemente unos junto a otros, de manera indiferente. Más bien, cada individuo existe en y a través de su interacción con los otros. A través de otros, cada uno o una deviene en lo que (todavía no) es.

Una parte clave de nuestro libro es su discusión de un pasaje famoso y opaco de la *Fenomenología del Espíritu*: la llamada *dialéctica amo-esclavo*. Es un pasaje que ha sido durante mucho tiempo una fuente de fascinación, pero sus implicaciones revolucionarias a menudo se han pasado por alto, o minimizado. Argumentamos que el resultado revolucionario de la lucha que describe Hegel entre *el amo y el esclavo* se vuelve claro una vez que se distingue el reconocimiento contradictorio involucrado en cualquier relación social jerárquica respecto del reconocimiento mutuo que se obtiene cuando una relación social es verdaderamente libre. El argumento de Hegel lleva el impulso liberador de su tiempo a su conclusión lógica: solo la superación de todas las formas de dominación y jerarquía puede realizar la verdadera libertad⁴.

Nuestro libro extrae una segunda idea importante del joven Hegel: su visión de que las instituciones sociales son una barrera para el reconocimiento mutuo. Este tema, expresado esotéricamente en la *Fenomenología*, fue retomado exotéricamente por los llamados *Jóvenes Hegelianos*, y nuestro libro sigue su espíritu. Para Hegel, las instituciones (o lo que él llamó *masas sociales*) sólo pueden *enfrentarse* a la libertad

2 Marx mide la distancia entre su propia obra y la del último Hegel en su “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Law” in K. Marx and F. Engels *Collected Works*, Lawrence and Wishart: Londres, 1975, págs. 5-129. Hay versión en castellano: *Introducción a la Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, Editorial Claridad: Buenos Aires, 1968

3 K. Marx and F. Engels, *Collected Works* Vol. 6, pág. 482.

4 Es una conclusión que en raras pero gloriosas ocasiones los lectores perspicaces de Hegel han vislumbrado. De Beauvoir y Fanon, por ejemplo, vieron que condenaba, respectivamente, la jerarquía racial y de género.

ilimitada de la interacción humana. La Revolución Francesa es central en la concepción de la historia de Hegel porque allí la multitud revolucionaria “comprende el hecho de que su certeza de sí misma es la esencia de todo lo espiritual [es decir] *masas*, o esferas [sociales]”⁵ y las derriba. La multitud revolucionaria se da cuenta de que ninguna institución puede realizar su libertad sin delimitarla: una vez que la lava fundida de la interacción humana se vierte en moldes, deja de ser lo que es. Entonces existe, “como roles, como instituciones, como definiciones, como límites, como perímetros, como sectas, como partidos, como cualquier cosa que convierte el flujo del devenir en la estasis del ser”⁶. Esta gran intuición de la *Fenomenología*, sostenemos, se perdió en la posterior *Filosofía del Derecho* de Hegel, que hizo las paces con las instituciones de un mundo posrevolucionario. Al destacar las críticas de Hegel a la dominación y a las instituciones, nuestro libro cepilla la fibra del consenso académico. Para nosotros, la “idea peligrosa” de Hegel del reconocimiento mutuo (Gunn y Wilding, pág. 135) es tan previsoramente relevante como en los tiempos revolucionarios en que fue escrita.

De Hegel nuestro libro se dirige a Marx. Marx, argumentamos, no rompió fundamentalmente con Hegel en ningún momento de su vida. Desde sus primeros trabajos políticos hasta la redacción final de *El capital*, Marx se inspiró en la misma idea de libertad como reconocimiento mutuo que había motivado a Hegel. Examinando una variedad de escritos de Marx a lo largo de su vida, nuestro capítulo muestra cómo el reconocimiento siguió siendo un tema persistente. Tampoco lo trató nunca como una mera categoría burguesa o *positiva*; para Marx su potencial revolucionario y *negativo* estaba claro. Sostenemos que centrarnos en el tratamiento del reconocimiento por parte de Marx arroja nueva luz sobre su crítica de la propiedad (no solo la propiedad privada, sino la propiedad estatal), su crítica de clase (incluida, como mostramos, una crítica del trabajo) y, finalmente, sobre la profundidad de su visión del comunismo.

Proponer el reconocimiento como un grito de guerra para la izquierda no es una tarea sencilla, sobre todo porque el término ha llegado a significar algo completamente diferente en el discurso político actual. Nuestro libro se ve obligado a despejar la maleza de la reciente teoría liberal y socialdemócrata para volver a plantar el *árbol de la libertad*

5 Hegel, *Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller, University Press: Oxford, 1977, pág. 356. Hay varias traducciones al castellano.

6 John Holloway, del Prefacio de *Revolutionary Recognition*, publicado en Comunizar.com <http://comunizar.com.ar/el-yo-que-somos-nosotros-y-nosotros-que-somos-yo/>

de Hegel. Con este fin distinguimos claramente nuestra propia visión hegeliana/marxista del reconocimiento de lo que ese término se ha convertido en manos del liberal/comunitario Charles Taylor y en las manos de Axel Honneth (director del mismo Instituto para la Investigación Social de Frankfurt que alguna vez albergó a Adorno y Horkheimer, pero cuyo propio proyecto ahora se parece poco a la teoría crítica). Contra Taylor sostenemos que reducir el reconocimiento a la estimación de identidades culturales denigradas lo convierte en una categoría reformista más que revolucionaria. El objetivo puede ser loable, pero de ninguna manera desafía al capital en sus raíces. Contra Honneth sostenemos que buscar encarnaciones del reconocimiento mutuo en las instituciones del mundo capitalista actual – [existiendo en un modo particular] en todo menos en el nombre, la misma *familia, sociedad civil y estado* descrito en la Filosofía del Derecho de Hegel – es un error y, también, en última instancia reformista.

Lo que sería una noción de reconocimiento revolucionaria y ya no reformista es el tema de los dos capítulos finales, más *prácticos*, de nuestro libro. El objetivo del argumento de *Revolutionary Recognition* se vuelve claro como fundamento de los cambios en la propia política de izquierda. El cambio en la praxis de la izquierda radical en los últimos años desde las estructuras jerárquicas de la política socialdemócrata y de vanguardia hacia formas de organización *horizontales*, sostenemos, ha planteado la emancipación en términos del reconocimiento mutuo (es decir, hegeliano y marxista). Entre los temas más prácticos que discutimos en estos capítulos sugerimos una respuesta a una pregunta que plantea Silvia Federici: ¿qué forma de reconocimiento necesita la noción de naturaleza como un *bien común*? La forma de reconocimiento que se necesita es, respondemos, un reconocimiento mutuo sin contradicciones. Lo común [*commoning*] realiza el reconocimiento mutuo porque implica reconocer tanto la particularidad como la universalidad del otro. Permite y amplía la libertad del otro, al igual que permite y amplía la libertad del yo: nuestros intereses ya no se oponen (como ocurre en el intercambio de mercancías), ni nuestras necesidades particulares se sacrifican (como en la planificación estatal). En común cada individuo existe cooperativamente a través de los otros, no a pesar de los demás. Es, por así decirlo, “el modo de producción del reconocimiento mutuo” (Gunn y Wilding, pág. 123). Un último ejemplo de reconocimiento mutuo en la práctica, que discutimos en el libro, es cómo una noción de reconocimiento puede unir de una manera conceptual y política a la lucha de la izquierda de base y la lucha de base sobre el cambio climático. Si se siguen las categorías de nuestro libro, ninguna forma de lucha puede intentarse por separado. El reconocimiento mutuo tiene un

entorno sin el cual no puede sobrevivir y cuya diversidad es una condición para su florecimiento. Esta idea puede cimentar una plataforma común para las luchas de izquierda y climáticas.

Nos apartamos y examinamos el mundo en el que se publicará *Revolutionary Recognition*. El nuestro es un momento no solo de intensificación de la explotación de los seres humanos y la naturaleza no humana por parte del capital, sino también de una pandemia mortal. El capital no tiene respuesta a la pandemia sino seguir haciendo lo que la causó en primer lugar: expandirse sin descanso a un nuevo territorio. La máquina capitalista no puede detenerse, la *economía* debe *permanecer abierta*, por lo que cada vez se sacrifica a más personas en el altar de las ganancias. Gran parte de la población carece incluso de los medios para distanciarse de la enfermedad, formando parte de la creciente masa de trabajadores precarios, sirvientes contratados, peones, refugiados y sin papeles [*sans papiers*] “que conforma el proletariado en el sentido etimológico de ese término” (Gunn y Wilding pág.51)⁷.

En el doble vínculo de una pandemia en la que distanciarnos de los demás es el precio que pagamos por protegerlos, ¿qué sucede con la práctica del reconocimiento mutuo? ¿Parece inactivo [*idle*], se pierde en la distancia como objetivo político?

El momento político es innegablemente oscuro, pero, para continuar con la metáfora, es la oscuridad de una nube la que oscurece temporalmente un pico que sigue siendo nuestro objetivo colectivo. Nos aferramos al principio del reconocimiento mutuo, incluso cuando se interponen obstáculos formidables en nuestro camino: así en una pandemia pasamos de la interacción cara a cara a la interacción mediada, usamos medios [*media*] como el actual, manteniendo nuestro objetivo siempre en ver. Cuando el reconocimiento mutuo es visto como la razón fundamental de la política de izquierda, la lucha puede resistir muchas tormentas lanzadas contra ella; nuestro objetivo nunca es remoto o esquivo porque abrimos el camino hacia él en nuestras prácticas cotidianas. Comenzamos a construir una libertad de reconocimiento mutuo en el aquí y ahora. Y así empezamos a negar la distopía presente, el futuro oscuro y enfermizo que es todo lo que el capital puede ofrecernos. Comenzamos a crear la libertad multifacética que Hegel llama “Yo que somos nosotros, nosotros que es yo”⁸.

⁷ La izquierda, según sugiere Reni Eddo-Lodge, durante demasiado tiempo ha imaginado a una persona de la clase trabajadora como “un hombre blanco con una gorra plana” y no como, digamos, “una mujer negra empujando un cochecito”. *Why I am No Longer Talking a White People About Race*, Bloomsbury: Londres, 2017, pág. 201.

⁸ Hegel, *Phenomenology*, pág. 110.

Antígona y la polis*

En sus numerosos escritos sobre el “reconocimiento”, Axel Honeth defiende la idea de que el reconocimiento adopta tres esferas o formas distintivas.¹ En respuesta a esto, Richard Gunn y Adrian Wilding se preguntaron si el reconocimiento puede “ser entendido (sin distorsiones) como agrupado en *esferas*” y replicaron que “no se puede”.² No es la menor de nuestras objeciones el que las “esferas” así entendidas se enfrentan con los individuos y les plantean demandas distintas y potencialmente irreconciliables. Este, argumentamos, es un problema clave en la *Filosofía del derecho* de Hegel, donde las “fuerzas éticas [*die sittlichen Mächte*]” están divididas entre los ámbitos de la familia, la sociedad civil y el estado. Sin embargo, en la temprana *Fenomenología del espíritu* de Hegel no opera semejante distinción familia / sociedad civil / estado y lo que Hegel denomina como reconocimiento “puro” o no alienado se impone por sí mismo. En efecto, el joven Hegel critica al Hegel más viejo, diciéndonos que cuando el reconocimiento es compelido a fluir por canales dados de manera externa –donde es compelido, por así decir, a conformarse a valores familiares o estatales- es otro respecto de sí mismo. El reconocimiento mutuo o recíproco no puede aparecer. La temprana *Fenomenología del espíritu* de Hegel está impregnada del entusiasmo de la Revolución Francesa. La Revolución es la “aurora” en la cual se revelan los rasgos de un “mundo nuevo”.³ En su *Filosofía del derecho*, en cambio, Hegel hace las paces con las instituciones –la familia, la sociedad civil y el estado-, todas ellas demasiado familiares. Mientras que la noción de reconocimiento “agrupado en *esferas*” de Honneth se

* Publicado en octubre de 2021

Traducción: Alberto Bonnet

¹ Véase, por ejemplo, A. Honneth: *The Struggle for Recognition*, Cambridge, Polity Press, 1995 capítulo 5 [NdT: *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona, Crítica, 1997].

² R. Gunn y A. Wilding: *Revolutionary Recognition*, Londres, Bloomsbury Academic, 2021, p. 71.

³ Véase G. W. F. Hegel: *Phenomenology of Spirit*, Oxford, Clarendon Press, 1979, p. 7 [NdT: *Fenomenología del espíritu*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985, p.12.]

inspira en la concepción de fuerzas éticas de la *Filosofía del derecho*, Gunn y Wilding vuelven a la *Fenomenología* –donde, consideramos, se encuentra el pensamiento político más “peligroso” de Hegel.

¿Los frentes de batalla entre Gunn y Wilding, por un lado, y Honneth, por otro, radican entonces entre el Hegel de la *Fenomenología* y el posterior y más cauteloso Hegel de la *Filosofía del derecho*? El lector puede concluir esto justificadamente. Sin embargo, debemos advertir que la distinción entre el primer y el segundo Hegel no siempre es tajante y fácil. Este breve artículo comenta un área de aparente confusión –un punto de la *Fenomenología* donde Hegel se refiere en los hechos a “esferas” sociales y parece sustentar así el pensamiento de Honneth. ¿Es errónea entonces nuestra crítica de Honneth? Esta conclusión, replicamos, es injustificada. Volvamos al pasaje relevante de la *Fenomenología* para explicar por qué es así.

El capítulo VI de esta obra, titulado “El espíritu”, tiene un subtítulo: “El mundo ético” [*Die Sittlichkeit*].⁴ ¿Qué quiere decir Hegel con esto? A cierto nivel, es fácil de desentrañar. En la *Filosofía del derecho*, *die Sittlichkeit* se refiere a la existencia social en su conjunto o *per se*. En la *Fenomenología del espíritu*, sin embargo, el término “vida ética” o *Sittlichkeit* es históricamente específico. La sección que acabamos de mencionar abarca su desarrollo en la *polis* de la Antigua Grecia. El capítulo VI de la *Fenomenología* establece una historia de Europa, desde la ciudad-estado de la antigua Grecia hasta la Revolución Francesa de los días de Hegel. En el curso de esta historia, las sucesivas épocas o sociedades son tratadas como distintos patrones de reconocimiento. Lo que esos patrones tienen en común es que, en cada caso, el patrón en cuestión ejemplifica un reconocimiento de tipo alienado o contradicho. Esta circunstancia se altera sólo cuando, con la Revolución Francesa, aparece el reconocimiento mutuo o no-alienado (el reconocimiento “puro”). Hegel es consciente, desde luego, de que la Revolución Francesa –ya sea en la constitucionalización o en la guerra o, desesperadamente, en el Terror- no tuvo éxito en dotar a este reconocimiento mutuo de una forma socialmente estable. La *Fenomenología* permanece como lo que Richard Gunn, en *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*, denomina un texto “crudo”. De este texto, los jóvenes hegelianos (o hegelianos “de izquierda”) tomaron su posta.

A cierto nivel, entonces, las potenciales confusiones respecto de la sección sobre “El mundo ético” pueden removerse: cuando Hegel se refiere en su obra temprana a “esferas”, sólo está hablando de rasgos del mundo antiguo y no del mundo capitalista moderno. No tiene por qué referirse a una teoría crítica de la sociedad moderna. A un nivel más

⁴ *Phenomenology*, p. 266 [NdT: p. 262.]

profundo y conceptual, sin embargo, las dificultades continúan. Estas dificultades (o aparentes dificultades) más profundas son nuestro asunto. Hegel era, desde luego, consciente de las diferencias fundamentales entre los asuntos del tiempo de la *polis* y los asuntos que enfrenta su mundo “moderno” o de nuestros días. Las dificultades potenciales a las que nos referimos no son de anacronismo. De lo que debemos asegurarnos es de que la noción honnethiana de “esferas de reconocimiento” no se encuentra en el enfoque histórico de la *Fenomenología*.

En el enfoque de la *polis* de la *Fenomenología*, aprendemos que está presente una división. Por un lado, está la esfera de la familia, donde cuenta la “ley divina”. Las obligaciones de la ley divina, dice Hegel –con las jerarquías sociales de la antigua Grecia en mente– afectan especialmente a las mujeres. Por otro lado, hay un reino de la política donde la “ley humana” es más alta y que es, indica, la esfera de los hombres. En la medida en que las obligaciones familiares y las obligaciones políticas no entran en conflicto, la armonía y la coherencia de la *polis* se mantienen intacta. En su *Antígona*, sin embargo, el dramaturgo Sófocles imagina una situación donde las obligaciones emergentes de la “ley divina” y las obligaciones emergentes de la “ley humana” entran en conflicto –con resultados desastrosos.⁵ En las secuelas de una batalla, Creonte (el gobernante de Tebas) ha decretado que el cuerpo de Polinices sea abandonado y se pudra como carroña bajo las murallas de la ciudad. En esta coyuntura, Antígona siente que, como mujer, debe desafiar a Creonte y enterrar a su hermano –como requiere la ley divina. Lo entierra y sufre el inevitable castigo. La *polis* enfrenta una contradicción que no puede contener.

En el siglo veinte o veintiuno, la audiencia probablemente simpatizaría con Antígona porque ella hizo lo que pudo según su juicio y realizó su duelo. Una audiencia de nuestros días construye a Antígona, en efecto, como una heroína liberal. Para Hegel, tal respuesta a la tragedia es sutilmente equivocada. Como explica: “tal y como en este reino ético [es decir, la *polis*] se halla constituida la oposición [entre las leyes humana y divina] así la autoconsciencia no ha surgido todavía en su derecho como individualidad singular [*als einzelne Individualität*].”⁶ El punto, si empleamos una terminología no hegeliana, es que la visión de Antígona como una heroína liberal que despierta nuestra simpatía es anacrónica. En los tiempos de la *polis*, nociones como la de individualidad aún no habían aparecido en la escena histórica. Si

⁵ Véase Sófocles: *The Theban Plays* (traducción de E. F. Watling), Harmondsworth, Penguin, 1972, pp. 126-68 [NdT: “Antígona”, en *Tragedias*, Madrid, Gredos, 1981.]

⁶ *Phenomenology*, p. 279 [NdT: p. 273].

llevamos esta línea de interpretación un paso más adelante, podemos arriesgar una sugerencia acerca del objetivo último de la discusión de *Antígona* de Hegel.

Recordemos que la *Antígona* de Sófocles es una tragedia. Presumiblemente, la tragedia fue representada ante una audiencia de ciudadanos atenienses. Antígona como personaje no era liberal (ella no era un “individuo”) sino que los ciudadanos que vieron la colisión entre el edicto de Creonte y la ley divina pueden haber reflexionado que, en situaciones donde las obligaciones familiares y políticas entran en conflicto, los individuos se encuentran tomando una decisión de una manera virtualmente existencial.⁷ En la tragedia misma, no se trata del individualismo. Pero, en medio de los ciudadanos atenienses que eran la audiencia de la tragedia, pueden haber comenzado a suscitarse ideas acerca de los individuos.

Haya sido este o no el caso, el asunto de la división antes que este del heroísmo liberal es la clave. Las instituciones –las “esferas”- de la polis presentan dos criterios de acción que, en la situación de Antígona, no coinciden. Del lado de la ley de la familia, Antígona como mujer es concernida: enterrar a Polinices. Del lado de la política y Creonte la exigencia es dejar pudrirse al hermano de Antígona. Desde luego, el conflicto puede ser ignorado. Ismene, la hermana de Antígona, no parece afectada. La tragedia de Antígona es que busca, a partir de las normas de la polis, derivar valores que la instruyan sobre qué hacer. La polis la destroza. El resultado es que ella y su amante están encerrados para morir. Desde el punto de vista de Creonte, se destruye la línea hereditaria que parecía desarrollarse desde Antígona. Antígona tiene razón a la luz de su juicio, y también Creonte. No hay acción legítima o correcta. La tragedia más grande de Sófocles sugiere una *impasse*.

En términos de la historia de los patrones de reconocimiento que presenta la *Fenomenología*, la desunión triunfa sobre la armonía. Es así porque dos esferas distintas –aquellas de las leyes divina y humana- tienen criterios divergentes y esto nos plantea demandas opuestas. Más tarde en la historia, los individuos pueden elegir qué criterios seguir. En la antigua Grecia, sin embargo, la individualidad (*Individualität*) no se aplica. La polis carece de recursos para salvar el caso que presenta Sófocles. Puede subsistir sólo en la medida en que no tenga lugar una situación semejante a la de Antígona. El genio y el desafío de Sófocles fue confrontar a la polis con su propia peor pesadilla –cumplida–.

⁷ Nuestra referencia aquí al existencialismo no es adventicia. Hay un relato de que, en los tiempos de la ocupación nazi de París, a Jean-Paul Sartre le preguntó un estudiante: ¿debería sumarme a la resistencia o debería cuidar a mi madre enferma? ¿La obligación política o la ley divina? Se dice que Sartre simpatizó con su alumno, pero no pudo aconsejarlo.

El lector puede ver ahora, esperamos, por qué una noción de reconocimiento “agrupado en *esferas*” (como decíamos antes) es tan problemático. Las “esferas” necesitan ser tratadas histórica y críticamente, antes que ser tomadas como hechos sociales. Sobrevolando apenas la sección de la *Fenomenología* sobre “El mundo ético” resulta claro que el primer Hegel trataba a las esferas sólo de esa manera histórica y crítica. La *Fenomenología* no ofrece apoyo al pensamiento honnethiano. La discusión de *Antígona* por Hegel revela las alienaciones involucradas cuando las esferas sociales –en el caso de la *polis*, las instituciones del estado o de la familia– nos plantean demandas divergentes. Para el Hegel de la *Fenomenología* un mundo social de esferas como el que describe Honneth es un mundo de alienación. No es un mundo en el cual pueda desarrollarse el reconocimiento mutuo. Nosotros agregamos: lo mismo vale para el mundo moderno, donde la “sociedad civil” forma una tercera “esfera” junto a las de la familia y el estado. La lógica de semejante sociedad es dividirnos en y contra nosotros mismos. Estas instituciones pueden parecer maleables y progresar en el tiempo –puede parecer que sustentan lo que Honneth denomina una “promesa de libertad”.⁸ Pero resta una alienación de nuestra capacidad de una actividad unificada, coherente y libre. Hay una barrera para el reconocimiento mutuo, antes que un espacio para su realización.

Para cerrar volvemos a la visión de Hegel del drama griego. Mientras que la *Antígona* de Sófocles tiene un rol clave en el enfoque de la historia de la *Fenomenología*, en los tiempos de su *Estética* (contemporánea a la *Filosofía del derecho*) Hegel apunta a la grandeza de otra tragedia –la *Orestíada* de Esquilo. El genio de la *Orestíada*, Hegel nos dice ahora, es que representa en forma dramática el pasaje, en la historia occidental, de la venganza sangrienta al dominio de la ley. Incluso ella señala lo que denomina “el comienzo del estado en tanto realización de la voluntad libre y racional”.⁹

No es sorprendente que la lectura de la *Orestíada* de Hegel sea controversial. Para muchos lectores, pasa por alto el hecho de que, en el ciclo de la tragedia, el establecimiento de la ley de Atenea a través del primer juicio por jurado descansa en una injusticia primordial. Específicamente, Orestes es hallado inocente del asesinato de su madre Clitemnestra –un asesinato que, según sostiene su defensa, corrige el daño de la muerte de su padre Agamenón. Sin embargo, el juicio no tiene en cuenta la información crucial sobre el sacrificio previo por parte de Agamenón de su (y de Clitemnestra) hermana Ifigenia. En otras palabras,

⁸ A. Honneth: *The Right of Freedom*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 330 y ss. [*El derecho de la libertad*, Buenos Aires, Katz, 2014.]

⁹ Hegel, G. W. F.: *Aesthetics*, Oxford, Clarendon Press, 1975, Vol 1, p. 464. [*Lecciones sobre estética*, Madrid, Akal, 1989.]

es altamente dudoso que Orestes estuviera justificado.

Para los lectores feministas y marxistas de la *Orestíada*, la pacificación de las Furias por Atenea, que están al tanto de la evidencia crucial, no simboliza el interés del estado en la libertad y la justicia, sino en la dominación.¹⁰ No comentaremos aquí esta fascinante lectura, sino que ofrecemos más bien una pregunta –retórica– final. ¿Es mera coincidencia que Atenea en su forma romana –Minerva– se convierta en una figura tutelar en la *Filosofía del derecho* de Hegel?

¹⁰ Engels dice que muestra el “derecho materno” suplantado por el “derecho paterno”, i. e., el patriarcado (Origin of the Family, Private Property and the State, Chippendale, Resistance Books, 2004, p. 29). [*El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Moscú, Progreso, 1980, p. iv.] Para una discusión véase Wairimu Njoya: ‘The Progress of Law: Aeschylus’s Oresteia in Feminist and Critical Theory’, en *Political Theory* 48 (2), 2020: 139–168.

Sobre Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*

En 1968, cuando comencé a conocer los escritos de Hegel, se decía que la *Introducción a la lectura de Hegel* de Alexandre Kojève era el texto que proporcionaba la clave de los misterios que contenía Hegel –y especialmente el hegelianismo radical o de izquierda–.¹ Bebí profundamente en la fuente de Kojève y, afortunadamente, los efectos están aún conmigo. En 1987 apareció *Subjects of desire* de Judith Butler.² Este era un libro que proponía reconstruir el proceso a través del cual la influencia de Kojève y, de hecho, la de Hegel entraron en un eclipse. El paso del tiempo nos permite aproximarnos a Butler con indiferencia y este artículo examina algunas afirmaciones de *Subjects of desire*.

Los temas o las materias que conciernen a Butler giran alrededor de la cuestión de cómo deben leerse los escritos de Hegel. Un lector no familiarizado con las controversias académicas puede imaginar que la interpretación de un autor notoriamente dificultoso está muy lejos de los problemas sociales y políticos. Ninguna suposición podría resultar más injustificada. *Revolutionary Recognition*, escrito por Richard Gunn y Adrian Wilding y publicado por Bloomsbury Academic en 2021, intenta renovar la tradición del hegelianismo radical o de izquierda que la teoría política académica espera haber dejado de lado. Detrás de cuestiones filosóficas pueden escucharse resonancias sociales y políticas.

En su *Subjects of desire*, Butler plantea una pregunta fascinante sobre el pensamiento de Hegel. “El sujeto unificado con su vida filosófica unificada sirvió como una premisa psicológica necesaria y como un ideal normativo en la filosofía moral”. Ella continúa: “Sin un sujeto discreto con deseos internamente consistentes, la vida moral permanece indefinida; si el sujeto es ambiguo, difícil de ubicar y nombrar

* Publicado en julio de 2021

Traducción: Alberto Bonnet

¹ NdT.: A. Kojève, *Introducción a la lectura de Hegel*, Trotta: Madrid, 2013.

² NdT.: J. Butler, *Sujetos del deseo: reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Amorrortu: Buenos Aires, 2012.

apropiadamente, ¿a quién adscribiríamos esta vida?”. El lector puede responder a esta pregunta, encogiéndose de hombros: ¿a quién en los hechos? El concepto de una subjetividad contradictoria o de una subjetividad contradicha o alienada es tan viejo como las colinas. San Agustín, escribiendo en el cuarto siglo después de Cristo, se describe a sí mismo como “una pregunta (...) por mí mismo”. El concepto de *voluntad* se introdujo para manejar situaciones en las que los individuos perseguían objetivos incompatibles. En Hegel, es verdad, el proceso de auto-determinación pocas veces se desenvuelve de una manera no problemática. Aquí, justificando parcialmente el encogimiento de hombros que atribuyo al lector, podemos notar que es cuando los individuos son contradichos o alienados –es decir, a través de la división social del trabajo– que puede decirse de una manera más o menos sencilla *quién* o *qué* es el individuo. Una de las razones de la proverbial dificultad de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel es, sugiero, que Hegel se ve a sí mismo dirigiéndose a una audiencia mutuamente reconocida y no alienada antes que a una audiencia cuyo lugar en el mundo está socialmente determinado.

Una manera de continuar desarrollando los problemas que acabamos de mencionar es reparar en la crítica de Hegel al metafísico racionalista del siglo diecisiete Spinoza. Así Butler:

“Spinoza es acusado [por Hegel] de erigir un sistema metafísico que excluye la negatividad de la auto-conciencia, ese aspecto de la vida humana que impide su asimilación final al Ser”

Y más adelante:

“este momento negativo de la auto-conciencia, el momento del conocimiento (...) se pierde en el contenido de la filosofía de Spinoza (...) la negación sólo está presente como Nada (...) no encontramos su movimiento, su Devenir y su Ser (...) La autoconsciencia nace en este océano, goteando su agua, es decir, nunca alcanza la individualidad absoluta”.

El concepto de *negatividad* que subraya Butler como manzana de la discordia entre Spinoza y Hegel es importante a la luz de un hegelianismo de tipo crítico y *de izquierda*. Para Hegel, la *negatividad* está involucrada en la acción porque la acción confronta con algo dado, que es puesto en cuestión si lo dado es una circunstancia externa o un rasgo del o de la agente mismo/a. Estos señalamientos alcanzan para mostrar por qué el concepto de negatividad es importante para un hegelianismo crítico o *de izquierda*. Muestran, o deberían mostrar, por qué, si el

spinozismo carece de una concepción de la negatividad, no puede invocarse adecuadamente como fundamento de un pensamiento radical.

En este punto me permito volver a la pregunta acerca de cómo debe verse a Hegel. Butler pregunta: “¿Responde Hegel a su crítica a Spinoza dentro de su propio sistema o es también culpable de silenciar el poder de lo negativo?”. Hay ciertamente teóricos que leen a Hegel selectivamente pero, al final, lo descartan como un *filósofo de la totalidad*. Kojève e Hyppolite son señalados por Butler como comentaristas que no admiten la derrota de una manera demasiado fácil. Pero surge una pregunta que se impone tercamente. Es posible sostener los temas de la negatividad y la subjetividad y sin embargo producir un cuerpo teórico que permanece unido de manera coherente y sin cabos sueltos.

No sé. En el *Discurso del método* de Descartes, los sistemas filosóficos que admiten la duda escéptica como parte de su dinámica tienden, después de un período de décadas o de siglos, a crujiar. O BIEN el escepticismo que inicialmente parecía refrescante y desafiante derrumba el edificio filosófico. O BIEN el escepticismo resulta matizado y suavizado –en una palabra, se convierte en una farsa. Así sucede también con la negatividad. O BIEN la “filosofía de la totalidad” –que, según algunos comentaristas, ofrece Hegel– se fragmenta en tanto sujetos activos como contiene el mundo. O BIEN los individuos que, después del Terror de la Revolución Francesa, “se organizan en las diversas esferas [de la cultura]” y vuelven a “una tarea limitada y distribuida”, fueron desde el comienzo los cuidadosos y respetuosos defensores de la rectitud que los entusiastas de una revolución burguesa imaginan.

¿Hay una tercera opción? A veces los historiadores de las ideas proponen que la hay. Hegel (pero sólo Hegel) cuadra el círculo conceptual. En general, no me atrae la noción de cuadratura del círculo. Sin embargo, estoy a favor de ver el contexto práctico de la *Fenomenología* –posiblemente, el más grande de los textos de Hegel.

Butler falla en pensar los textos de Hegel en el contexto de los eventos mundiales. El joven Hegel, podemos advertir, fue un defensor entusiasta de la Revolución Francesa de 1789 y, en la *Fenomenología* de 1806-7, entra en acción la levadura de la emancipación revolucionaria francesa. Esta levadura ya no estaba activa cuando Hegel, entonces profesor en Berlín, publicó la *Filosofía del derecho* en 1821. Gunn y Wilding afirman en *Revolutionary Recognition* que la *Fenomenología* es el texto del cual Marx y, en términos más generales, la teoría crítica se inspira.

¿Qué cuadra el círculo? En 1806-7, las esperanzas sobre la Revolución Francesa ya no estaban más frescas. Hegel ya estaba

disgustado con el maquiavelismo de las negociaciones entre Francia y Alemania pero, en el momento de la batalla de Jena (1806), parecía que Napoleón podía llevar la emancipación de la revolución hacia el este y abrir una ventana de oportunidad que el escritor de la *Fenomenología* podía usar. En resumen, la libertad revolucionaria mutua (o no-alienada) que la Revolución Francesa había traído a las calles de París podía actualizarse en términos histórico-mundiales. Cualquiera que pueda ser el resultado conceptual en el sistema filosófico de Hegel, había una posibilidad de que adviniera la emancipación revolucionaria. Valiéndonos de las ideas de la *Fenomenología*: existe la posibilidad de que la secuencia de los modelos de reconocimiento –todos ellos modelos de reconocimiento contradictorio o contradicho (o *alienado*)- pueda acabarse y quede en su lugar un modelo de reconocimiento mutuo *puro*. Es con estas circunstancias históricas en mente que, como he sugerido, la *Fenomenología* de Hegel plantea la noción de una sociedad donde se obtiene el reconocimiento mutuo. Ya Hegel sabe que, al imaginar una audiencia caracterizada por el reconocimiento mutuo, está apostando contra las adversidades sociales y políticas. Como en la dedicatoria de Stendhal a “los pocos felices” en *La cartuja de Parma*, su *Fenomenología* fue un texto que temía lo peor. La ventana de oportunidad abierta por Napoleón en la batalla de Jena se cerró. Quedó en manos de Marx, para quien la sociedad comunista es “una asociación en que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”³, conducir la concepción de la emancipación como reconocimiento mutuo de la *Fenomenología* más adelante,

Aquí me interesa Hegel. Escrita cuando (gracias a la batalla de Jena) las esperanzas de la revolución francesa estaban vivas, la *Fenomenología* presenta una exposición de la historia en la cual el reconocimiento es la clave. Déjenme explicarlo:

Según la *Fenomenología*, la individualidad humana no es meramente *deseante*. Es también *recognitiva*. Si la individualidad humana consiste sólo en el deseo, no podría nunca ser auto-determinada o libre. El deseo permanece dependiente de su objeto. Como plantea esto Hegel, “la experiencia le vuelve consciente de que el objeto tiene su propia independencia”. Es porque la humanidad no consiste solamente en el deseo, sino también en el reconocimiento, que puede existir la libertad en el sentido de la auto-determinación. El reconocimiento –a grandes rasgos, el reconocimiento social- puede tomar, y frecuentemente toma, una forma contradictoria o alienada. Cuando avanza como reconocimiento

³ NdT.: K. Marx, *Manifiesto del Partido Comunista*, Herramienta: Buenos Aires, 2008, pág. 52.

mutuo, sin embargo, sin embargo, cuenta como reconocimiento no-contradicho o *puro*. El ser mutuamente cognitivo, afirmo, es el ser cuya capacidad de auto-determinación se acentúa.

A estos comentarios puede agregarse un señalamiento más. Se trata de que la *Fenomenología* es lo que, en *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*, llamo un texto *crudo*⁴. Hegel compuso las secciones finales de la obra en vísperas de la batalla de Jena. Una anécdota muy conocida relata que, antes de enviar su manuscrito a sus editores, lo llevaba en el bolsillo porque tenía miedo de los incendios en la ciudad. Aquí vale la pena señalar especialmente un asunto. Según la *Fenomenología*, es en la actividad de masas de la Revolución Francesa que adquiere existencia el reconocimiento mutuo. Pero el reconocimiento mutuo no se instaura en absoluto de una manera calma o establecida. Los revolucionarios buscaron instaurarlo por medio de la elaboración constitucional, la guerra revolucionaria y, en la desesperación, el Terror estatal. En todos los casos, su accionar socavó la libertad que ellos querían realizar. De qué manera puede instaurarse socialmente el reconocimiento mutuo fue la cuestión planteada por los jóvenes hegelianos y por Marx.

A pesar de que, o porque, la discusión de Hegel en 1806-7 fue *cruda* y dejó cuestiones abiertas, el significado de su exposición de una historia que culmina en el reconocimiento mutuo *no fue nulo*. Este significado se ve subrayado si uno advierte que, para Hegel, una sociedad donde hay reconocimiento mutuo permite que la *ciencia* [*absolute Wissen*] entre en escena. Por así decir, si podemos tomar prestada por un momento la terminología del marxismo ortodoxo, el reconocimiento mutuo es la base práctica sobre la cual puede construirse la *ciencia*. La *ciencia* es la superestructura sobre la cual puede erigirse el reconocimiento mutuo.

Hemos visto que las circunstancias sociales y políticas en la época de la redacción de la *Fenomenología* permitieron a los argumentos de la obra alcanzar una conclusión desafiante, aunque de final abierto. Con esto en mente, vuelvo a la discusión de Judith Butler. Hay, podemos advertir, poco reconocimiento de los asuntos sociales y políticos por parte de Butler, quien nos instruye de la siguiente manera:

“La progresión de la *Fenomenología* consiste en el desarrollo gradual del punto de vista del sujeto de viaje” -por así decir, el protagonista de la *Fenomenología*- “en el comprensivo absoluto”.

Debo confesar que encuentro opacas estas formulaciones. ¿Qué *comprensivo absoluto*? ¿Qué *desarrollo gradual*? La segunda de estas

⁴ NdT.: R. Gunn, *Lo que usted siempre quiso saber sobre Hegel y no se atrevió a preguntar*, Herramienta: Buenos Aires, 2013.

expresiones arriesga con volar en la cara de Hegel cuando nos dice que, con la introducción de la categoría de reconocimiento, la teoría “encuentra primero su punto de partida [*Wedungspunkt*], donde deja atrás la escena del aquí-y-ahora sensual y el vacío nocturno de lo suprasensible más allá, y sale a la luz espiritual del presente”. Hay poco de un *desarrollo gradual* aquí. El *presente* al que se refiere Hegel es el mundo de la Revolución Francesa y de la victoria de Napoleón en Jena. Uno siente, en el pasaje de Butler recién citado, la influencia indiscutida de una lectura tradicional de la *Fenomenología* como una introducción al pensamiento del Hegel posterior y más conservador. La idea de que el Hegel temprano (incluyendo la *Fenomenología*) y el Hegel tardío (incluyendo la *Enciclopedia*) sostuvieron diferentes posiciones está actualmente pasada de moda. Mi sensación es que la interpretación de las *posiciones diferentes* no debería ser dejada de lado con liviandad. Hegel comenta en la *Enciclopedia* sobre la *Fenomenología* que “mucho de lo que pertenece propiamente a las ramas concretas [de la ciencia] se arrastra prematuramente dentro de la introducción”. El comentario evidencia que el Hegel temprano y el tardío apenas entendieron el trabajo del otro.

¿He replicado satisfactoriamente a las dificultades relacionadas con la subjetividad y la negatividad que, como vimos, plantea Butler? Sin dudas, desde el punto de vista de lo que Frederick Beiser denomina la *metafísica* de Hegel, hay cierta distancia a recorrer. Pero ¿existe la *metafísica* hegeliana? ¿Existe para el Hegel temprano? Dicho de otra manera, ¿no es lo que la historia de la filosofía conoce como hegelianismo parte de formación de compromiso que caracteriza a los años del Hegel tardío y más conservador? No hay duda de que la mayor parte de lo que ha sido denominado como el *mito de Hegel* se construyó con el último Hegel en mente. Dejo preguntas generales en relación con la interpretación de Hegel al juicio del lector.

Teoría y crítica

¿Ciencia?*

Un lector apresurado de Marx puede formarse la impresión de que el último Marx es *científico* mientras que el primer Marx está inmerso en mistificaciones ampliamente hegelianas. Sostengo que semejante impresión es profundamente errónea –sobre todo porque conviene dejar de lado las visiones estereotipadas de Hegel–. Aquí me interesa Marx y me pregunto en voz alta qué deberíamos hacer con los numerosos pasajes de su correspondencia en los cuales rinde homenaje a la obra de Hegel (por ejemplo, en K. Marx y F. Engels: *Selected Correspondence*, Foreign Language Publishing House: Moscú, 1953, págs. 121; 218; 290). Cuando escribía estos pasajes, *Hegel* ya no era (como en los primeros años de Marx) una figura a conjurar. Estos eran años, en el mundo anglófono al menos, en los que Hegel era un *perro muerto* pasado de moda (op. cit.: 290).

Es cierto que, a raíz de que estos pasajes están en la correspondencia, tienen un status informal (antes que *científico*). Es cierto también que son muy generales. ¿Qué quiere decir Marx cuando se refiere aprobatoriamente a “el método de exposición” en la obra de Hegel (op.cit.: 121)? Una incertidumbre parecida surge cuando, en un ensayo clave, Georg Lukács declara que la *ortodoxia* en el marxismo “se refiere exclusivamente al método”. ¿Dónde termina la metodología y comienzan las afirmaciones sustantivas? En el citado ensayo de Lukács, lo que se encuentra en el núcleo del marxismo es la unidad entre teoría y práctica. El ensayo de Lukács nos ayuda en nuestro tema porque, desde un punto de vista marxista –o marxista abierto–, la unidad entre teoría y práctica es un punto alrededor del cual gira la relación entre Marx y Hegel.

Cuando Marx, en su correspondencia, escribió los pasajes que alaban a Hegel, estaba trabajando en su crítica de la economía política. ¿Qué luz arroja la observación acerca del método y Hegel sobre los *Grundrisse de 1857-58* y sobre el *volumen I de El capital* de 1867? Para

* Publicado en octubre de 2020.

Traducción: Alberto Bonnet

ser coherente, el pensamiento de Marx debe ser prácticamente reflexivo¹: su tema, su audiencia y su propio discurso deben verse como presentes en un mundo capitalista. En palabras de John Holloway, “nosotros [el proletariado al que Marx se dirige] somos la crisis del capital”². Marx no busca presentar una economía política alternativa, aunque radical, sino agudizar la contradicción que es el capitalismo. Aspectos de la contradicción son explorados a lo largo de *El capital* y se vuelven completamente explícitos cuando el capitalismo “engendra ... su propia negación”. La expropiación es expropiada y sucede la “negación de la negación”³. Sin dudas, la negación de la negación es presentada como un evento único y dramático: la preocupación de Marx en el climax de su crítica a la economía política tiene la brevedad de la coda de una larga sinfonía. Su objetivo es resaltar la contradicción que conlleva acabar con el capitalismo.

¿Estas breves observaciones deben concluir con un exordio sobre la relación entre teoría y práctica? Deben, si vamos a mantener el espíritu del marxismo abierto. Pero podemos hacer más, si echamos un vistazo al curso que siguió la crítica de la economía política. ¿Qué aprendió Marx de Hegel, según su carta del 14 de enero de 1858 –la carta donde ensalza el tratamiento del *método* por parte de Hegel (Selected Correspondence, pág. 121)? ¿Qué aspecto de la relación entre teoría y práctica ilumina Hegel? Vasilis Grollios sugiere una respuesta a esta pregunta en su énfasis en lo que denomina la “distinción vital ... entre forma y contenido”⁴. En el artículo titulado *Forma y esencia en Hegel y Marx*, presente en este volumen⁵, intenté indicar algo de lo involucrado en esta “distinción vital”. Ningún individuo humano es perfectamente proletario⁶: el concepto de contradicción va más lejos y más profundo. Si buscamos una política que sea prefigurativa, entendemos algo de lo que es el reconocimiento mutuo (léase: la emancipación). Un lector que me haya seguido hasta aquí puede ir a R. Gunn y A. Wilding: *Revolutionary Recognition* (a publicarse por Bloomsbury Press de Londres en enero de

¹ Sobre la reflexividad práctica véase R. Gunn, “Practical Reflexivity in Marx”, en *Common Sense 1*, mayo de 1987.

² J. Holloway, In, *Against and Beyond Capitalism*, Oakland, PM Press, 2016, capítulo 3. Hay versión en castellano: *Contra y más allá del capital*, Ediciones Herramienta-BUAP: Buenos Aires, 2006.

³ K. Marx, *Capital, volumen 1*, Harmondsworth, Penguin Books, 1976, pág. 929.

⁴ V. Grollios, *Negativity and Democracy*, New York y London, Routledge, 2017, pág. 27.

⁵ Ver págs.

⁶ Véase R. Gunn, “Notes on ‘Class’”, en *Common Sense 2*, julio de 1987. Hay versión en castellano: “Notas sobre clase”, en John Holloway (compilador), *Clase = Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*, págs. 17 a 32.

2021) para una exploración en formato de libro del tema del reconocimiento.

La negación de la negación*

En el marxismo, el concepto de negación de la negación tiene una historia accidentada. La frase tiene un lugar destacado en el floreo con el que concluye el volumen I de *El capital*¹. Más tarde, aparece como una *ley dialéctica* en la codificación de Engels². Cuando Stalin resume la ortodoxia marxista, la negación de la negación queda al margen. Aquí, no comparto el concepto de Engels de las leyes dialécticas –un concepto que considero vacío–. Mi comentario despectivo respecto de las leyes dialécticas no pretende ser un menosprecio de la dialéctica per se. Cuando Debord estipuló que la teoría crítica se expresa a sí misma en el *lenguaje de la contradicción*³, estoy en enfático acuerdo con sus palabras.

Este artículo aborda la negación de la negación mediante el examen del contexto de la expresión en el volumen I de *El capital*. En *El capital*, sugiero, Marx no escribe como un historiador social. No hace ningún intento de presentar un abordaje matizado de este o aquel grupo social. Más bien, pone en foco una situación social generalizada donde predomina el modo de producción capitalista. La situación es una donde, después de una secuencia de jornadas laborales, el productor no tiene ninguna alternativa sino la de presentarse a sí mismo o a sí misma en el mercado de trabajo una vez más⁴. El interés de Marx está en la contradicción o contradicciones que entraña esta situación.

* Publicado en agosto de 2018.

Traducción: Alberto Bonnet

¹ Marx, K., *El capital. Crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1991, vol. I, p. 967.

² Engels, F., *Dialéctica de la naturaleza*, México, Grijalbo, 1961, p. 41.

³ Debord, G., *La sociedad del espectáculo*, Santiago de Chile, Naufragio, 1995, p. 122.

⁴ “...si ignoramos el agotamiento de su fuerza de trabajo, emerge del proceso como entró en él, es decir como una fuerza de trabajo meramente subjetiva que debe someterse al mismo proceso una vez más si quiere sobrevivir” K. Marx en *Capital*, Vol. I, Londres, Penguin Books, pág. 1061. En mi artículo *¿Qué es el proletariado?* (ver pág. 63 en esta edición), enfatice en la importancia de este pasaje.

Las contradicciones son dos, desde el punto de vista de Marx. La “primera” es la “negación de la propiedad privada individual, fundada en el trabajo propio”⁵. La segunda es la “negación de la negación”⁶. Donde Marx se refiere a la primera negación o primera contradicción, tiene en mente la separación entre el trabajador y sus medios de producción que es fundamental para que la producción adopte una forma capitalista. Werner Bonefeld argumentó que, para el capitalismo, esta separación es un proceso continuo: es erróneo pensar lo que Marx denomina como *acumulación primitiva* como un evento sucedido de una vez y para siempre⁷. La interpretación de Bonefeld, considero, está justificada; resuena en la dureza de la sociedad que Marx intenta describir. Si volvemos en este punto a Silvia Federici, una escritora feminista que jugó un papel central en la campaña por Salarios para el Trabajo Doméstico, encontramos una sorprendente confirmación de la afirmación de Bonefeld. En los años del neoliberalismo, el capital declaró la guerra contra la agricultura de subsistencia y generó un individuo que depende del mercado de trabajo –y del mercado en un sentido genérico⁸. La *acumulación primitiva*, en otras palabras, sigue adelante.

Si la primera negación o primera contradicción es la generación de un trabajador doblemente libre⁹, la segunda es una negación del sistema social basado en esta separación del productor respecto de los medios de subsistencia y de producción. La negación de la negación es la negación como acción revolucionaria. Es la negación de la dependencia de los productores respecto del capitalismo y donde tiene lugar el *libre desarrollo de todos*. Es cierto que, en este punto, una nota de triunfalismo entra en el escrito de Marx: Marx le dice a su lector que la negación de la negación ocurre “con la inexorabilidad de un proceso natural”. De la misma manera, en *El Manifiesto comunista*, caracteriza a la victoria del proletariado como *inevitable*¹⁰. Dudo de que Marx haya intentado que estos floreos se entiendan de una manera literal. *El Manifiesto*, sin embargo, sigue una línea de razonamiento que da una justificación a

⁵ Marx, K., *El capital*, ed. cit., pág. 954.

⁶ Ibidem.

⁷ Bonefeld, W., “History and Social Constitution: Primitive Accumulation is not Primitive”, en *Subverting the Present, Imagining the Future*, Autonomedia: Nueva York, 2008, cap. 5. Hay versión en castellano W. Bonefeld: *La razón corrosiva*, Herramienta: Buenos Aires, 2013.

⁸ Véase, por ejemplo, S. Federici, *Revolución en punto cero*, Tinta Limón: Buenos Aires, 2016.

⁹ Tomo prestado aquí un término que emplea Bonefeld. Bajo el capitalismo, el trabajador es libre como un pájaro o doblemente libre –en el sentido de que él o ella no posee los medios de subsistencia y no posee el status social desde el cual puede reclamar por su subsistencia.

¹⁰ Véase Marx, K., *El Manifiesto Comunista*, Herramienta: Buenos Aires, 2008.

conceptos como los de inevitabilidad e inexorabilidad. Aquí, Marx afirma que la industria moderna *remueve de debajo de sus pies* el propio *fundamento* sobre el que descansa. ¿Marx está aludiendo aquí a Hegel, quien en la *Fenomenología* argumenta que el amo depende de su reconocimiento como amo por parte del esclavo, mientras que los esclavos son, para los amos, sub-humanos e incapaces de brindar cualquier reconocimiento relevante? El punto de Hegel es que, si esto es así, el reconocimiento entre un amo y un esclavo es *desigual y unilateral*¹¹. Si es *unilateral y desigual*, es inestable. Cuando Marx se refiere a la inexorabilidad, ¿está sugiriendo que, de una manera semejante, el capitalismo descansa sobre un reconocimiento auto-contradictorio? Sugiero que sí: tiene en mente esta línea de razonamiento hegeliana antes que la ley dialéctica engelsiana¹².

¿Tiene esta línea de razonamiento que argumento implicancias políticas? Mi respuesta a esta pregunta es que sí las tiene. Marx es, propongo, un teórico de la contradicción –como sostiene Harry Cleaver en su reciente *Rupturing the Dialectic*-. En *El capital*, se centra en el/la trabajador/a doblemente libre que debe vender su fuerza de trabajo si quiere comer. No hay nada necesariamente heroico ni merecedor de respeto en el proletario atrapado en la trampa de la fuerza de trabajo. Lo mejor que puede decirse de la política proletaria es que tal política es el movimiento de una contradicción (o contradicciones). La política involucrada está llena de sorpresas y no tiene nada de la certeza que promete darnos un programa socialdemócrata. No estamos describiendo a la clase trabajadora marchando hacia un futuro socialista con un político profesional en la furgoneta. Marx toma distancia respecto de semejante imagen¹³. Si puedo acercarme al marxismo o a una teoría relacionada con Marx por un momento, advierto que es frecuente una distinción entre la *respectables de clase obrera* y la *rudos de clase obrera* en los escritores académicos que trabajan sobre la cultura de clase. Mi punto es que no hay poco o nada en Marx como para sugerir que los *respectables* manejan las cosas. En la actualidad, cuando la *economía de los trabajos esporádicos* [*gig economy*] y el empleo precario tomaron la producción en sus manos, La conocida distinción de Marx entre un *proletariado* y un *lumpenproletariado*¹⁴ -que los lectores victorianos deben

¹¹ Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2004.

¹² Para la argumentación que apoya de que afirmo, véase Gunn, R. y Wilding, A., *Marx and Recognition*, publicado online por el Heathwood Institute and Press (www.heathwoodpress.com) el 12 de Mayo de 2015.

¹³ Para un pasaje en el que Marx se distancia de la socialdemocracia véase Marx, K. y Engels, F., *Collected Works*, Vol. 10, pág. 283. Este pasaje es parcialmente. Ver Grollios, V., *Negativity and Democracy*, Routledge: Londres, 2017, pág. 54.

¹⁴ Marx, K.: *El capital*, ed. cit.

haber tomado con alivio- se volvió problemática por decir poco. Lo que Zibechi dice sobre Argentina, es decir, que la insurrección fue tanto *inesperada* como *espontánea* para *aquellas élites que no podían escuchar los sonidos subterráneos*¹⁵ no se aplica solamente a América Latina sino al mundo entero.

¹⁵ Zibechi, R., *Territories in Resistance*, A.K. Press: Oakland y Edimburgo 2012, pág. 76. Hay versión en castellano: *Territorios en resistencia*, La Vaca Editoria: Buenos Aires, 2008.

¿Qué es el marxismo ortodoxo?*

Mi título es una cita. “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” es el título del ensayo con el cual comienza *Historia y conciencia de clase* de Georg Lukács de 1923. El ensayo expone un marxismo muy alejado del materialismo dialéctico ortodoxo (DIAMAT) que proclamó la Unión Soviética.

Para la Unión Soviética, la comprensión de Marx y del marxismo descansaba en los escritos filosóficos de Friedrich Engels, el amigo y colaborador de Marx. Para el último Engels, el marxismo era lo que alguien no-marxista podría denominar como una *metafísica*. En el centro de esta metafísica estaba la idea de una dialéctica de la naturaleza y *leyes de la dialéctica* de las cuales Engels enumeraba tres. Existe, en primer lugar, la ley del *trueque de la cantidad en cualidad*. A continuación, la ley de la *penetración de los contrarios*. Y, finalmente, venía la *negación de la negación*¹. Aquí no exploro las ideas de Engels. Las menciono al pasar para ilustrar la diferencia entre el DIAMAT y la obra de Lukács.

El ensayo que Lukács denomina “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” se ocupa de la práctica y su relación con la teoría. La dialéctica de la naturaleza de Engels es tratada con soberana indiferencia. Como era previsible, *Historia y conciencia de clase* fue castigado por el movimiento comunista. Como se esperaba de él, Lukács criticó su obra. El DIAMAT sobrevivió, por el momento. Pero el libro originó una tradición denominada a veces como *marxismo occidental*. La tradición sobrevivió a la Unión Soviética y plantea preguntas sobre el capitalismo en nuestros días.

Mi objetivo en este artículo es llamar la atención a la discusión de Lukács sobre teoría y práctica. Mientras que el DIAMAT está muerto, deberíamos celebrar el camino que inició Lukács en 1923.

* Publicado en julio de 2021.

Traducción: Alberto Bonnet

¹ F. Engels, *Dialéctica de la naturaleza*, Grijalbo: México, 1961, pág. 41.

Lejos de recurrir a la *Dialéctica de la naturaleza* de Engels, Lukács tomó como punto de partida los escritos tempranos de Marx. Aquí Marx afirma que “la teoría se hace fuerza material en cuanto que aferra a las masas”². Pero hay una complicación. “En ese mismo escrito citado” -dice Lukács-, Marx enfatizó en las condiciones para que la teoría y la práctica vayan juntas de una manera no problemática: “no basta con que la idea reclame la realidad; también la realidad tiene que tender al pensamiento”³. El punto de Marx no es, pienso, que deba haber una feliz coincidencia entre los aspectos subjetivos y objetivos o teóricos y prácticos de la realidad. Es que todas y cada una de las dimensiones de la realidad humana deben articularse en las afirmaciones de la teoría. Es aquí, después de todo, donde se afirma un famoso dictum del joven Marx: “ser radical es tomar el problema por la raíz. Pero la raíz para el hombre es el hombre mismo”⁴. Sea como sea, la complicación apenas indicada no evita que Lukács ubique la unidad entre teoría y práctica o, como la denomina en *Historia y conciencia de clase, la relación dialéctica del sujeto y el objeto en el proceso histórico*, en el centro de la obra de Marx⁵. El materialismo histórico, sea como sea que se entienda esta expresión, no se construye como una ciencia externamente aplicada a la historia. Se construye como el devenir de la conciencia de sí del proletariado. Las *leyes de la dialéctica* de Engels y la famosa, o notoria, metáfora de base-y-superestructura de Marx⁶ no desempeñan papel alguno en el pensamiento de *Historia y conciencia de clase*. “Lo que diferencia decisivamente al marxismo de la ciencia burguesa (nos dice Lukács) no es la tesis de un predominio de los motivos económicos en la explicación de la historia, sino el punto de vista de la totalidad”⁷. Puesto que las categorías de teoría y práctica deben considerarse juntas, una comprensión de Marx basada en la práctica choca con la separación estricta del pensamiento respecto de las categorías económicas en la cual insiste el modelo de base-y-superestructura.

Hasta aquí, mi presentación de *Historia y conciencia de clase* es laudatoria. Puede afirmarse con entusiasmo que este “herético” texto de

² K. Marx, citado en G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. México: Grijalbo, 1969, pág. 2.

³ G. Lukács: *ibidem*.

⁴ K. Marx, “Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel. Introducción”. En *Escritos de juventud sobre el derecho. Textos 1837-1847*. Anthropos: Barcelona, 2008, pág. 103.

⁵ G. Lukács, *ibidem*, pág. 4.

⁶ Véase especialmente K. Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI: México, pág. 4 y ss.

⁷ Lukács, G.: *ibidem*, pág. 29.

Lukács de 1923 inició la tradición a la cual, mucho más tarde, pertenece el *marxismo abierto*⁸. Sin embargo, debemos plantear algunas reservas.

¿Cómo entiende Lukács la totalidad? Su rechazo de la noción de “motivos económicos en la explicación histórica” nos conduce a pensar a la sociedad como vinculada o entretrejida de una manera interna. La teoría existe en y a través de la práctica –y viceversa. Para Marx, y para el pasaje de “¿Qué es el marxismo ortodoxo?” del que partimos, la conexión [*relatedness*] interna es (así lo considero) la idea clave. Para Lukács, la posición no es sencilla. Historia y conciencia de clase señala la noción de *totalidad*, pero sólo es discutida en el Lenin del autor de 1924. Y aquí, lo que dice no alcanza para representar las relaciones sociales de una manera entretrejida.

En las páginas sobre la totalidad de su estudio de 1924, Lukács está preocupado por defender a Lenin de la acusación de pensar de una manera *atrasada* o *subdesarrollada*. Sin importar qué podamos pensar sobre esta acusación, la defensa de Lukács es interesante. Rusia, leemos, puede haber sido *un país campesino y atrasado*, pero Lenin tiene en mente *el desarrollo entero del capitalismo*⁹. De aquí su aprobación de la concepción de que el proletariado (antes que el campesinado) era la clase dirigente. Formalmente, esta visión es compatible con una representación según la cual Lukács (y Lenin) invocan la totalidad para esquivar una visión parroquial de las relaciones de producción rusas, pero representa a las relaciones de producción de una manera meramente *básica* o economicista. No estoy acusando aquí a Lukács de economicismo. Pero si el punto de vista de la totalidad es separar al marxismo de un interés en los *motivos económicos*, no se explicita la ruptura. La ruptura, si existe, no ocurre aquí. ¿Estaba escribiendo aquí Lukács de una manera que hacía las paces con la ortodoxia del movimiento comunista? No tengo idea.

Mis comentarios sugieren otro problema aún más básico de los escritos de Lukács. Se trata de su adulación a Lenin. Si *Historia y conciencia de clase* apunta más allá de las tendencias más recientes en el marxismo, su leninismo lo ancla en un pasado no crítico y no reconstruido. El foco en la teoría y la praxis con el que comienza *Historia y conciencia de clase* espera el *deus ex machina* de la enseñanza leninista para arrojar luz sobre lo que significa la conciencia del proletariado. El marxismo abierto, tal como yo lo entiendo, deja de lado la noción elitista

⁸ Véase especialmente A. C. Dinerstein, A. García Vela, E. González y J. Holloway (eds.), *Marxismo abierto. Una visión europea y latinoamericana, tomo III*. Herramienta – ICSyH-BUAP: Buenos Aires – Puebla, 2021 (en prensa).

⁹ G. Lukács, “Lenin. Estudio sobre la coherencia de su pensamiento”. En *Lenin – Marx*. Gorla: Buenos Aires, pág. 33.

de un deus ex machina histórico. Lenin, debemos recordarlo, fue un defensor entusiasta del último Engels. La visión adoptada en este artículo permite que Historia y conciencia de clase hable por sí mismo.

En el movimiento comunista de su tiempo, Lukács fue muy criticado por su actitud desdeñosa respecto de las leyes dialécticas de Engels. Hoy es difícil recordar la pasión que generó una crítica a Engels. Al riesgo de tomar posición en un debate que devino inexistente, concluyo con un pasaje del que los exponentes del DIAMAT deberían arrepentirse. Dice así: “Esta limitación del método [dialéctico] a la realidad histórico-social es muy importante. Los equívocos dimanantes de la exposición engelsiana de la dialéctica se deben esencialmente a que Engels –siguiendo el mal ejemplo de Hegel [en su *Encyclopaedia*, volumen 2]-amplía el método dialéctico también al conocimiento de la naturaleza. Pero las determinaciones decisivas de la dialéctica –interacción de sujeto y objeto, unidad de teoría y práctica, transformación histórica del sustrato de las categorías como fundamento de su transformación en el pensamiento, etcétera- no se dan en el conocimiento de la naturaleza”¹⁰.

Mi advertencia al lector de Lukács es: descarte las retractaciones y cualificaciones que el autor se vio forzado a hacer. Descarte a Lenin. Si el lector hace esto, aparece una prístina y desafiante comprensión de Marx.

¹⁰ G. Lukács, *Historia y conciencia de clase*. Ed. cit., pág. 5, nota.

¿Qué es el proletariado?*

En otro lugar he declarado que *una clase no es (según Marx) un grupo de individuos*¹. Mi intención no es para nada evitar disputas por definiciones en esta declaración, como invita el título del artículo. De todas formas, este intento no es totalmente exitoso. Si *sólo sabemos una ciencia, la ciencia de la historia* y si por historia nos referimos a la historia de la lucha de clases, se acumulan las preguntas acerca de dónde radican los límites de las, ya mencionadas, clases. Para mí, las preguntas sociales que buscan dibujar líneas alrededor de grupos de individuos son profundamente sospechosas. Los cadáveres son tirados como basura alrededor del interrogador antes de que la fuerza conceptual de la pregunta se haya aclarado. En la revolución común experimentar contradicción y confusión, profundamente y en el corazón de lo que, en términos de reconocimiento, uno es. En un período revolucionario de la historia, la ambivalencia es generalizada, simultáneamente uno es y no es uno mismo.

Siendo así, mi enfoque en la pregunta del título deja de lado las preguntas limitantes sobre los términos sociales. El enfoque que yo prefiero es el de preguntar qué idea tenía Marx principalmente en su mente cuando decidió introducir el término *proletariado* en su trabajo. Mi sugerencia es que, como es habitual en los escritos de Marx, la historia y la filosofía antigua son la clave. En la Antigua Roma, los proletarios no eran un grupo que tenían un status distintivo. Su actividad productiva era tan inflexible –en otras palabras, tan improductiva– que no poseían ninguna riqueza a la que pudieran ponerle impuestos. Se decía de los proletariados que lo único que producían eran hijos, y todavía el día de hoy o en tiempos industriales, las clases más bajas son vistas como fecundas en un alarmante nivel.

* Publicado en mayo de 2018.

Traducción: Nayla Sáenz López

¹ R. Gunn: “Notes on ‘Class’”, en *Common Sense* 2, julio de 1987. Hay versión en castellano. “Notas sobre clase”, en John Holloway (compilador), *Clase = Lucha. Antagonismo social y marxismo crítico*, págs. 17 a 32.

¿Por qué (uno podría preguntarse) Marx imaginaba la sociedad actual como una sociedad donde hay una inmensa mayoría que no tiene posesiones? El propósito de Marx era, propongo yo, el de impresionarnos. Nos impresiona al diagnosticar la falta de posesión en el centro de la sociedad más rica que el mundo haya conocido. El intento de Marx de impresionarnos fue sólo parcialmente exitoso. Entre los mismos marxistas, *proletario* empezó a significar un Estado social que puede ser respetado cuando se requiere una gran mano de obra -una fuerza de trabajo de stajanovistas. Algunas veces, cuando en un período donde el compromiso de clase en un Estado de bienestar estaba en orden, el término *proletario* puede adquirir un tono positivo. La connotación de un sector sin propiedades se perdió de vista, o, en todo caso, le sacaron la importancia a la propia teoría Marxista. En 2018, las imágenes del trabajo inmigrante y del trabajo precarizado (para introducir una expresión periodística) traen algo del significado inicial de Marx a la luz. Algunas veces, el término *proletariado* es reservado para el trabajador manual e industrial. Y el final del *proletariado* (así como lo entendemos) se celebra o se lamenta. No hace falta decir que, a la luz de mis comentarios, ningún final de la clase trabajadora debe ser bienvenido o celebrado.

Acá rompo mi discusión de Marx para comentar la literatura Marxista. En *El Hombre unidireccional* de 1964, Herbert Marcuse cambió de la clase trabajadora organizada del capitalismo -con organizada me refiero a: en partidos socialdemócratas y sindicatos aprobados por el Estado- a aquellos a quienes él se refiere como *los marginados e inadaptados, los explotados y perseguidos de otras razas y colores, los desempleados e inempleables* como agentes de revolución. Marcuse invoca la agencia no del proletariado convencional sino de los marginados de la sociedad y el resto. Mi propuesta en esta corta pieza, es que el *proletariado* de Marx y los *marginados e inadaptados* de Marcuse son, en una extensión de significado, lo mismo. La historiografía presentada en *Outlaws of the Atlantic* de Marcus Rediker, deja muy claro que la fuerza de trabajo sacada de un número de continentes no es nada nuevo en el capitalismo actual.

Vuelvo a los escritos de Marx. En *Resultados de un proceso inmediato de producción*, un capítulo redactado Marx pero no publicado por Marx o por Engels, en *El Capital* mismo, se declara: “si ignoramos el agotamiento de su fuerza de trabajo, él (el trabajador) emerge del proceso (de producción) ya que entró, concretamente como un poder de trabajo meramente subjetivo que debe auto-someterse al mismo proceso una vez más si quiere sobrevivir”. Por el contrario, el capital aumenta mientras la producción toma lugar o, como lo pone Marx, se valoriza en sí mismo. El

pensamiento fundamental de Marx sobre el proletariado es que, al final del proceso de producción él o ella no tienen alternativa que someterse nuevamente a éste. El proletariado es quien, si él o ella sobreviviese, debe vender el uso de su fuerza de trabajo de manera permanente. Él o ella pueden mantener a su familia o ser sindicalistas. Él o ella pueden haber recibido una capacitación extensa. Alternativamente, él o ella pueden ser rechazados por la sociedad o encontrados al borde del camino. Para una sociedad dividida entre capitalistas y trabajadores estos detalles son irrelevantes – independiente de cuán importantes puedan ser para el individuo mismo.

Si el individuo es referido como un *proletario* o un *marginado*, el significado social de la situación es el mismo. Marx deja al lector de *El Capital Vol. I* con una imagen de tal individuo en la mente, porque una sociedad sin tanta exigencia de supervivencia es a lo que él desea llegar.

Si el pasaje citado de los *Resultados de un proceso inmediato de producción* es la clave al término proletariado en el sentido de Marx, un debate más profundo sobre el significado de Marx entra en juego. Hacia el final del *Volumen I*, Marx trae asuntos que conciernen a la *acumulación primitiva* del capital. Una explicación de acumulación primitiva forma la prehistoria del capital, dice Marx, y surge una pregunta sobre cómo esta *prehistoria* debe ser entendida. ¿Toma lugar la acumulación primitiva en un tiempo discreto, digamos en el siglo XVI, cuando el capitalismo estaba emergiendo? ¿O es un proceso en curso que permanece mientras exista el capital? En los pasajes recién referidos, de las páginas 873-6, el lector tiende a tener la impresión de que el primero de estos es el caso. A pesar de esta impresión, Werner Bonefeld, ha discutido que es la segunda lectura, y, por mi parte, mi inclinación es respaldar lo que él dice. La acumulación primitiva es, dice Bonefeld, la *constitución social*, lo que es fundamental para esta constitución es una separación, a saber, la separación entre capital y el trabajo asalariado. Si volvemos, en esta conexión, a nuestro pasaje de Resultados de un proceso inmediato de producción, la separación según el significado que le da Bonefeld es la idea clave. Al final de cada fase en el proceso de producción, el trabajador se enfrenta al capital -y no tiene otra alternativa que vender el uso de su proceso de trabajo al capital- una y otra vez. La *separación* no es algo que el capital logra de una vez y para siempre. Si primeramente tomó lugar en (digamos) el siglo XVI, continúa en el capitalismo del mundo actual. Al final de esta pieza sobre la constitución, Bonefeld no deja duda sobre las políticas de su lectura. Bonefeld dice: su lectura posiciona al concepto de la aparente igualdad del capitalismo como una *igualdad de la muerte*. Mi sensación es que Bonefeld atrapa lo que Marx quiere decir, y yo estoy de acuerdo.

En esta corta pieza, los problemas textuales y los problemas de interpretación han tomado el lugar central. Sin embargo, los problemas nunca están lejos de las políticas de la lucha de clase, y me gustaría terminar demostrando cómo es éste el caso. Silvia Federici, una escritora feminista que tuvo un papel importante en la *Campaña por el Salario por las Tareas de la Casa* desde los '70 en adelante, ha resaltado la *separación* y las implicancias del pasaje en *Resultados de un proceso inmediato de producción* de una manera despampanante. Su punto recae en el impacto de los países del Sur Global (o lo que solía llamarse el Tercer Mundo) en los años neoliberales. Allí, la agricultura de subsistencia (que era llevada a cabo principalmente por mujeres) jugó un rol esencial permitiéndoles a las comunidades existir. Alrededor del mundo, el neoliberalismo ha buscado garantizar la dependencia de los individuos al mercado – el mercado de trabajo incluido. El *trabajador* está cada vez más reducido a la posición que *Resultados de un proceso inmediato de producción* describe. Cómo los trabajadores (hombres y mujeres) responden a esta reducción y a esta separación es de primerísima importancia en el mundo actual.

Mi intención, en este ensayo, es desviar la discusión lejos de las definiciones sociológicas y hacia los problemas de vida o muerte a los que el marxismo se dirige.

Marx: una defensa*

El autor de *El capital* no fue un historiador social. Es decir, no intenta producir una imagen matizada o cualitativamente rica de la vida del proletariado o de la clase obrera. Tiene poco para decir acerca de las actividades placenteras de la gente trabajadora o de sus tendencias de pensamiento o sus patrones de relaciones familiares. Un lector de *El capital* puede desear encontrar más sobre tales tópicos y décadas de historiografía marxista intentaron llenar este vacío.

Para mejor o para peor, Marx escribió como un *crítico* (véase el título de *El capital*). De vez en cuando, presenta su obra como científica. ¿Cómo deberíamos entender este término? Yo no exploro este término (o la manera en que Marx lo entiende) en detalle –señalo solamente que es un campo minado. Marx no simpatiza con la ciencia positivista o el positivismo científico al cual había adherido el período victoriano. Ni hay ninguna razón para vincular a Marx con la *ciencia* estructuralista o semi-estructuralista que invocan los escritos de Louis Althusser. Si hay una alusión en las referencias de Marx a la ciencia –sugiero– consiste en la *ciencia* tal como es entendida por G. W. F. Hegel, a quien el Marx tardío remite continuamente. Podemos notar de pasada que la *ciencia* hegeliana en la que Marx abreva es la ciencia de la *Fenomenología del espíritu* (1806-7) antes que la *ciencia* de los años posteriores y más conservadores de Hegel.

Si *El capital* no se detiene en las cuestiones de matices en las que podría enfatizar un historiador social, ¿qué temas se ve obligado a considerar el lector?

Uno de tales temas es el indicado en el capítulo 2 del volumen I de *El capital*. El pasaje difiere en las distintas traducciones, pero Marx se refiere muy claramente a las *Charactermasken* económicas portadas por

* Publicado en junio de 2021.
Traducción: Alberto Bonnet

los individuos involucrados en el intercambio de mercancías¹. El concepto de *Charactermasken* pone en juego tópicos que conciernen a la *alienación* –para emplear una concepción que subraya el joven Marx. Siguiendo este tópico un paso más, Gunn y Wilding, en su *Revolutionary Recognition*, interpretaron a Marx como alguien que buscaba una sociedad (la sociedad comunista) donde el reconocimiento mutuo prevaleciera. Si Marx habla realmente un lenguaje *científico*, la ciencia en cuestión es una ciencia donde el concepto de reconocimiento mutuo de la *Fenomenología* es la clave. Para Marx, una sociedad donde los individuos existen en términos de definiciones de roles –por ejemplo, los de un *cazador*, un *pescador*, un *pastor* o un *crítico crítico*– es alienada.

Según Marx, la sociedad comunista es una asociación “en que el libre desarrollo de cada uno es la condición para el libre desarrollo de todos”². Este pasaje es, propongo, totalmente importante. A partir de esta cita se despliega la lectura de Marx de Gunn y Wilding.

Otro tema que debe considerar el lector es el del proletariado. El tema ha sido discutido brevemente por Richard Gunn en dos artículos publicados también en este libro: “¿Qué es el proletariado?” y “La negación de la negación”. En el primero de estos artículos subrayo un pasaje de los *Resultados del proceso inmediato de producción* (un capítulo inédito de *El capital*) donde Marx explicita que, después de un período en el que el obrero participa del proceso de producción capitalista, él o ella debe someterse a *ese mismo proceso una vez más*. El proletariado carece de propiedad en el sentido que se requiere la continuidad de su explotación para que sea posible su supervivencia. Si no se dispone de trabajo para el empleador capitalista, y reina el capitalismo, sucede la muerte.

Hacia el final del *Volumen I*, Marx resume sus preocupaciones de una manera distintiva. Se centra en los primeros días del capitalismo e, inversamente, en el final del capitalismo. En los primeros días del capitalismo –y, argumenta Werner Bonefeld, durante el período del capitalismo– el obrero debe ser activamente separado de sus medios de vida. En el mercado de trabajo, el capital debe confrontar al obrero como una fuerza monolítica. En los hipotéticos últimos días del capitalismo, la propiedad privada debe ser superada. Dos separaciones –una *negación* y una *negación de la negación*– resumen lo que es el proletariado para Marx. En la medida en que se incluyen estas negaciones, ya no incumbe

¹ NdT: Gunn emplea directamente la expresión alemana de Marx, que suele traducirse al español como “máscaras de personaje” (véase K. Marx: *El capital*, Siglo XXI: México, tomo I, pág. 104).

² NdT: K. Marx: *Manifiesto del Partido Comunista*, Herramienta: Buenos Aires, 2008, pág. 52.

mucho a la crítica de la economía política si describimos al obrero de una manera tradicional como *un hombre blanco con una gorra chata* o, como recomienda Eddo-Lodge, como *una mujer negra empujando un cochecito*.

A estas observaciones quisiera agregar que, desde el punto de vista que defiendo, las preocupaciones feministas y anti-racistas encajan con la exposición de Marx. Frecuentemente, los críticos hostiles retratan a Marx como fuera de época. Lo hacen importando detalles inesenciales dentro de la discusión de Marx. (Describir a los obreros como portadores de *gorras chatas* que trabajan en la industria pesada es una de tales importaciones.) Para *ensamblar*, podemos notar que un no-marxista puede describir la desigualdad creciente como una línea dibujada en un mapa social. Esta línea, lamentablemente, puede cruzar punto en el mapa donde se colocaron etiquetas de *mujeres y no-blancos*. Un problema con este pensamiento interseccionalista es que permanece en silencio acerca de cómo o por qué resulta ser la desigualdad capitalista. Silvia Federici señaló un asunto vital cuando, en *Revolution at Point Zero* (Oakland, PM Press, 2012)³, se refiere al *acaparamiento de tierras* que conduce a los antiguos campesinos al mercado laboral. Ella señala que ese acaparamiento de tierras tiene un impacto especialmente en las mujeres. El efecto de la primera negación a la que se refiere Marx aún está entre nosotros. La desigualdad social no es una abstracción o una pacífica estadística, sino una realidad vívida de muchas maneras.

Termino indicando algunas áreas hacia las cuales puede extenderse mi discusión. Cuando los escritores ven la fábrica como el único sitio donde se decide la tasa de plusvalor, esto es un agregado injustificado a las afirmaciones de Marx. Así sucede también con la idea de que sólo los obreros en la industria pesada cuentan como proletariado. Es cierto, por supuesto, que otras cuestiones distintas de las planteadas fueron de vital importancia. Indudablemente, los activistas de izquierda y los sindicalistas se basaron en el estereotipo de la *gorra chata* y la industria pesada para dejar en un segundo plano las luchas de las mujeres y las luchas de los negros. Entre otras cuestiones, asuntos concernientes al medio ambiente y al cambio climático fueron dejados de lado –sin ninguna razón. Mi afirmación en este artículo es hay pocos argumentos para atribuir semejante carácter anacrónico a Marx.

¿Cómo puede extenderse mi conclusión? Puede extenderse, sugiero, mostrando cómo temas del feminismo y el racismo encastran con las preocupaciones de Marx. En los asuntos concernientes al cambio climático, puedo señalar las recientes investigaciones sobre Marx. El último Engels –el Engels de la *Dialéctica de la naturaleza*– saluda el hecho

³ NdT: S. Federici: *Revolución en punto cero*, Tinta Limón: Buenos Aires, 2018.

de que Marx había leído obras de ciencias naturales. Pero era un malentendido. Al prestar atención a las ciencias naturales de su época, Marx no estaba buscando una filosofía basada en la ciencia, como sería más tarde el materialismo dialéctico o el DIAMAT de estilo soviético. Un estudio cuidadoso de sus cuadernos filosóficos muestra que su objetivo era profundizar su teoría del plusvalor. Lo hace atendiendo al agotamiento del suelo por parte del capital –a (por así decirlo) la conversión de la agricultura en *agrobusiness*. En las calles de las ciudades a lo largo del mundo de hoy, la discusión continúa.

Una nota sobre Heinrich*

En la siguiente nota breve nos basamos en una charla dada por Michael Heinrich en Erfurt el 24 de abril de 2018 y en su *Karl Marx and the Birth of Modern Society: The Life of Marx and the Development of His Work, Volumen I: 1818-1841* (New York: Monthly Review Press, 2019)¹. Los números de página sin referencia corresponden a este volumen.

En el siglo veinte, las ediciones de los escritos de Marx fueron incompletas. Diferentes generaciones de marxistas y estudiosos de Marx se enfrentaron con diferentes ediciones de las obras supuestamente completas de Marx. La publicación de los escritos tempranos de Marx en los años treinta, por ejemplo, cambiaron dramáticamente la comprensión de su proyecto. Lenin y Luxemburgo simplemente no conocieron estas obras –ellos se encontraron con un Marx que aparecía como un cientista del desarrollo histórico y que daba pocas pistas acerca de su inspiración filosófica. Conocieron a un Marx que era crítico de la *Filosofía del derecho* de Hegel, pero no un Marx que podía haberse inspirado en el concepto revolucionario de libertad de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. ¿Podría suceder, especula un lector de Heinrich, que las imágenes parciales de Marx, especialmente durante el siglo veinte, hayan tenido implicancias histórico-mundiales? Esta pregunta es difícil de responder. Estamos lejos de contar con una biografía satisfactoria, pero se espera que la *Gesamtausgabe* (version 2) de Marx-Engels se complete en los próximos 15 a 20 años. Hasta entonces, la controversia continúa.

¿Cuáles son los temas actualmente controvertidos? Uno nos resulta especialmente significativo. Kohei Saito, quien examinó los cuadernos de notas científicas de Marx, concluyó que el último Marx no estaba a la búsqueda de una *concepción científica* o de una *filosofía de la*

* Adrian Wilding

Publicado en diciembre de 2020

Traducción: Alberto Bonnet

¹ [NdT: aún no publicado en español, aunque existe una versión en portugués: *Karl Marx e o nascimento da sociedade moderna. Biografia e desenvolvimento de sua obra. 1818-1841*. San Pablo: Boitempo, 2018.]

naturaleza (¿del materialismo dialéctico engelsiano?), sino que estaba interesado en el agotamiento del suelo bajo el capitalismo². Heinrich ofreció un fuerte respaldo a la obra vital de Saito³. Tal investigación inaugura posibilidades fascinantes. El tema del agotamiento del suelo puede parecer periférico, pero si lo vemos como un ejemplo del insustentable modo de *metabolismo* (Marx) del capital con el mundo natural, entonces Marx puede tener mucho para decirnos acerca de nuestra actual crisis ecológica –y de su solución. Marx no aparece ahora como un abogado de una subordinación *prometeica* de la naturaleza con fines socialistas, sino como un escritor que vincula la sustentabilidad ecológica con la política emancipatoria. Habla con viva voz a los actuales movimientos por la justicia climática.

En parte, Heinrich nos reclama que debemos familiarizarnos con Marx y sus escritos de una manera detallada y confiable. Esta nota no aspira a reseñar *Karl Marx and the Birth of Modern Society* de una manera sistemática o comprehensiva. Y menos aún explora las afirmaciones de Marx. Subraya, en cambio, tres puntos en Heinrich que sería desafortunado que el lector pasara por alto.

El primero de estos puntos concierne a las poesías que el Marx estudiante escribió a su novia Jenny y a otras. Marx tomó muy en serio su auto-comprensión como un romántico y lo que queremos dejar en claro es que fue su lectura de Hegel la que lo condujo a dejar de lado tales concepciones. Heinrich especula que el pasaje de Hegel que lo distanció del romanticismo puede haber sido el pasaje sobre el *alma bella*⁴ de la *Fenomenología del espíritu*. Un lector de Marx con inclinaciones románticas puede lamentar este distanciamiento, pero no hay dudas de que la figura en la que Marx se convertiría fue mucho más interesante que el escritor de poemas que había sido. Aquí ocurrió un innegable *viraje* en el pensamiento de Marx que nos parece más decisivo que cualquier supuesta *ruptura epistemológica* sucedida más tarde. El giro decisivo de Marx es hacia Hegel –hacia el joven Hegel revolucionario de la

² K. Saito, *Karl Marx's Ecosocialism*. Monthly Review Press: Nueva York, 2017, pág. 19.

³ Véase la contratapa de *Karl Marx's Ecosocialism*.

⁴ G. W. F. Hegel, *Philosophy of Spirit*. Clarendon Press: Oxford, 1979, pág. 383 [NdT: *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 1966, pág. 382]. Nótese que el significado de la expresión “alma bella” es discutido en los estudios sobre Hegel. Algunos lectores lo toman como una referencia al amigo de Hegel alguna vez jacobino Hölderlin, algunos lo remiten a fuentes literarias como, por ejemplo, al *Wilhelm Meisters Lehrjahre* de Goethe (1795) o a *La nouvelle Heloise* de Rousseau (1761). En lo que hay acuerdo es en que se refiere a un tipo –que se retira de la acción ética o política y cuya actitud frente al mundo se caracteriza ya sea por la piedad auto-satisfecha o el anhelo impotente.

Fenomenología del espíritu– y no desde Hegel, como sostuvo Louis Althusser.

El segundo pasaje que queremos enfatizar concierne a los jóvenes hegelianos (como suele denominarse a los escritores en cuestión). “Consideraremos –afirma Heinrich (en la pág. 267)- en qué caso podemos hablar de jóvenes hegelianos y viejo hegelianismo”. Todos probablemente hemos dicho –por ejemplo, en un contexto de enseñanza- que, después de la muerte de Hegel en 1831, sus seguidores se dividieron en las “escuelas” de los jóvenes y los viejos hegelianos (págs. 270; 272). Heinrich está lejos de negar que, en los años siguientes a la muerte de Hegel, algunos hegelianos fueron reaccionarios encubiertos mientras que otros teorizaron de una manera crítica e incluso revolucionaria. La cuidadosa obra de Heinrich debería ser bienvenida aquí, pensamos, porque deja de lado la pista falsa de las “escuelas” de pensamiento y echa luz sobre la política de la época. *Revolutionary Recognition* (London: Bloomsbury Press, January 2021) de Gunn y Wilding comparte esta comprensión del desarrollo de Marx que recomienda Heinrich.

El tercer pasaje es donde Heinrich se ocupa del tema de la continuidad o discontinuidad de las obras de Marx. Heinrich quiere seguir un camino entre las antes mencionadas afirmaciones de una *ruptura epistemológica* y de una completa continuidad. Ambas, sugiere, son erradas⁵. En no menor medida que una simple continuidad en el desarrollo de Marx, la idea de una única *ruptura* que funda una *ciencia marxista* (como estipula Althusser) falla en reconocer cuán multiformes y enciclopédicos fueron los intereses de Marx. Hay numerosos virajes y desarrollos en los escritos de Marx. Nuestra propia afirmación es que no hay ni una mera continuidad ni una literal ruptura entre el Marx *temprano* y *tardío*. Sin embargo, cuando se considera al Marx que (después de su juventud romántica) ya se inclinó definitivamente hacia Hegel, la consistencia de su proyecto de vida se vuelve manifiesta. La pregunta entonces es la siguiente: ¿por cuál Hegel se inclinó Marx? Nuestra respuesta es que fue por el joven Hegel, en cuya *Fenomenología del espíritu* aún se respiraba el aire de las revoluciones francesa y haitiana, y no por el Hegel tardío que en su Filosofía del derecho hizo las paces con las instituciones de un mundo ya-no-revolucionario. Nótese que leer a Marx junto con el joven Hegel produjo algunas de las interpretaciones políticamente más radicales de los últimos cien años (Lukàcs, Kojève, Sartre, Adorno, Fanon, para mencionar unas pocas),

⁵ En la pág. 28, Heinrich argumenta que “Marx siempre siguió múltiples trayectorias temáticas” de manera que la noción de una ruptura epistemológica (en singular) es demasiado cruda.

una tradición que nuestro propio libro *Revolutionary Recognition* intenta renovar y profundizar.

El libro de Heinrich es un renovador retorno a temas que muchos en la izquierda quisieran considerar como decididos desde hace mucho tiempo. Para los críticos de Marx y para los marxistas que ya se asentaron en su camino, el estudio de Marx debe ser un campo inquietante.

La formación del proletariado

Comuna 2020*

Un lector de los discursos y escritos de Marx de alrededor de 1870 no tiene dudas sobre la importancia de los temas en juego. Dos especies políticas opuestas se enfrentan entre sí y hay vidas en juego que dependen de ese contraste. Por un lado, existe el moribundo pero aún asesino sistema de astucia estatal [*statecraft*] y militar por el cual las naciones de Europa habían sido gobernadas. No es la característica menos problemática de este sistema la circunstancia de que la victoria de un Estado solo puede ser efímera: después de un breve respiro, el Estado en cuestión debe prepararse nuevamente para otra *guerra defensiva*¹. Por otro lado, existe la política del proletariado revolucionario que tiene, como *tarea común*, la emancipación del trabajo (ibid. pág. 37). Como la historia nos ha enseñado, la política sucia pero asesina del gobierno [*statecraft*] estatal ganó. La Comuna, que intentó un nuevo comienzo, se ahogó en sangre. En el siglo XX, el resultado de esta victoria fue la primera y la segunda guerra mundial, y la Guerra Fría, cuyo primer paso en 1945 fue el bombardeo de Hiroshima en el que, parafraseando a Donald Trump, Estados Unidos estuvo *genial*².

Mis comentarios centran la atención en los temas de vida o muerte en los que se estaba enfocando Marx en *La Guerra Civil en Francia*. Los comentaristas e historiadores hubieran preferido que el texto preguntara *¿quiénes eran los comuneros?*³ o *¿fue la comuna una instancia auténtica de la dictadura del proletariado?*⁴. La principal preocupación de Marx era

* Publicado en junio de 2020.

Traducción: Rodrigo Pascual

¹ K. Marx, *The Civil War in France*, Foreign Languages Publishing House: Moscú, sin datos, pág. 34.

² La justificación de mis comentarios sobre Hiroshima y la Guerra Fría se pueden encontrar en: G. Alperovitz, *The Declaration to Use the Atomic Bomb*, Fontana Press: Londres, 1996.

³ Véase, por ejemplo, M. Castells, *The City and the Grassroots* en http://abahlali.org/files/Castells_Paris_Commune.pdf págs. 16-19. Abajo vuelvo sobre Castells.

⁴ Véase V.I. Lenin, *The State and Revolution*, Central Books: Londres, 1972, capítulo 3.

alejarse la política europea de una mentalidad que, como sabemos, condujo a la guerra mundial.

¿Qué era novedoso en el elenco político de la Comuna? Lo más importante: “La Constitución comunal habría restablecido en el cuerpo social todas las fuerzas hasta ahora absorbidas por el parásito estatal que se alimenta de la sociedad y obstruye su libre circulación”⁵. Los parásitos estatales incluyen el ejército permanente, los políticos profesionales, los burócratas, etcétera. Su existencia se supone en las concepciones convencionales (principalmente estatistas) de la vida política. El pasaje de *La Guerra Civil en Francia* regresa al lector a los primeros textos de Marx en los que las formas de la vida social que han devenido separadas se presentan como abstracciones o alienaciones⁶. Para Marx, en el momento en que la vida social se separa o aliena, es cuando existe un riesgo de guerra. La Comuna de París mantiene abierta la posibilidad de una existencia desmilitarizada que los negocios políticos y económicos, como de costumbre, niegan [*denies*].

Es en este contexto de creciente alienación que tienen que ser visto los asuntos sociales de la Comuna. Los célebres panaderos nocturnos, un notorio ejemplo de horas antisociales, recibieron una compensación. Marx continúa: el *servicio público* en el momento de la Comuna “tenía que hacerse a sueldo de los trabajadores” (*La Guerra Civil en Francia*, pág. 63). Los servidores públicos “debían ser electos, responsables y revocables” (*ibid.*). La Comuna “encaminada a la expropiación de los expropiadores” (*ibid.* pág. 67). El objetivo general era sanar las relaciones sociales y evitar arrastrar las fisuras de una división del trabajo en el cuerpo de la sociedad. La dificultad que enfrentó la Comuna fue que, en el contexto de la Guerra Franco-Prusiana, los enemigos de París estaban a las puertas de la ciudad. Es sorprendente que Marx, en general alérgico al optimismo fácil, se sintiera capaz de terminar su relato con una nota destacada: “El París de los trabajadores”, concluye, “con su Comuna, será celebrado para siempre como el glorioso precursor de una nueva sociedad”⁷. Quizás este pasaje es lo más cercano que Marx llega a imaginar la organización revolucionaria de una manera prefigurativa o anticipatoria.

Arriba, me referí a Manuel Castells como un comentarista para quien *¿Quiénes eran los comuneros?* es una cuestión viva. Su respuesta

⁵ *The Civil War in France* pág. 65.

⁶ Ver, por ejemplo, K. Marx and F. Engels, *Collected Works Vol. 3*, Lawrence and Wishart: Londres, 1975, pág. 168. No es la menor importancia del pasaje sobre los *parásitos del estado* que acabamos de citar que ilustra la unidad y la continuidad del pensamiento de Marx.

⁷ *The Civil War in France*, pág. 91.

a la pregunta es que “si bien es cierto que la gran mayoría de los comuneros eran trabajadores, la mayoría de ellos no eran proletarios industriales, sino artesanos tradicionales y trabajadores de la construcción relacionados con el proceso de crecimiento urbano”⁸. Su observación es interesante porque, en los últimos años, el sitio de la acción revolucionaria no ha sido la fábrica industrial exclusivamente. En cambio, ha sido la ciudad o la comunidad urbana en su conjunto. Estoy pensando en el movimiento Occupy de 2011-13 y, quizás especialmente, en la protesta o sentada que tuvo lugar en el Parque Gezi, Estambul. El trabajo de Castells en ciudades como París resuena con el ciclo actual de luchas. Mi propia contribución en este mismo volumen titulado “¿Qué es el proletariado?” sugiere que el foco de Marx está en si un individuo debe vender el uso de su fuerza de trabajo y no en si posee un trabajo en una fábrica. Silvia Federici ha llamado la atención sobre “la formación de un proletariado ex-lege [según la ley] compuesto por trabajadores inmigrantes indocumentados, estudiantes que no devuelven sus préstamos, productores o vendedores de bienes ilícitos, trabajadores sexuales”⁹. Con una intención polémica similar, Reni Eddo-Lodge ha escrito: “Deberíamos repensar la imagen que evocamos cuando pensamos en una persona de clase trabajadora. En lugar de un hombre blanco con una gorra plana, es una mujer negra empujando un cochecito de bebé”¹⁰. ¿Es necesario que modelemos de nuevo la concepción de Marx del proletariado? No abordo la pregunta aquí. Termino señalando que el enfoque de toda la ciudad de *La Guerra Civil en Francia* se interconecta llamativamente con las preocupaciones sociales y políticas de los últimos años. Marx le habla directamente al activismo que han visto las primeras décadas del siglo XXI.

⁸ M. Castells, *The City and the Grassroots* (véase el link de la nota al pie número 3, arriba) pág. 17.

⁹ S. Federici, *Revolution at Point Zero*, PM Press: Oakland, 2012, pág. 105.

¹⁰ R. Eddo-Lodge, *Why I'm No Longer Talking to White People About Race*, Bloomsbury Publishing: Londres, 2018, pág. 201.

Winstanley y el comunismo*

Durante el siglo XVII, el término *propiedad* no tenía un significado fijo. Fue un siglo revolucionario. La Guerra Civil Inglesa –para darle a la crisis de mediados de siglo el nombre que recibe en los manuales escolares– galvanizó a Escocia, Inglaterra e Irlanda y puso en cuestión asuntos culturales, sociales y políticos. La profundidad de la crisis amerita referirse a ella como una *revolución*, pero el término debe usarse de una manera cuidadosa. Si un lector que recién se acerca al período intenta entender la lógica de la revolución, él o ella se enfrenta con una cerradura que no puede abrirse fácilmente. Mi sugerencia para este lector es que él o ella no piense en términos de una revolución sino de dos. Una de estas revoluciones es, dicho aproximadamente, una revolución *burguesa* que resultó exitosa en el impulso del capitalismo en Gran Bretaña en su curso. La otra es una revolución popular que tuvo lugar al mismo tiempo –y que fracasó. En 1660, el rey fue restaurado en el trono. Durante el resto del siglo, y durante el siglo siguiente, el poder en Escocia, Inglaterra e Irlanda estuvo en manos de una élite social que estaba lejos de ser progresiva¹. Gerrard Winstanley, a quien se refiere mi título, fue la figura dirigente del movimiento de los *diggers* durante los años de la Guerra Civil.

Antes de volver a Winstanley, esbozo la concepción de la propiedad impulsada por Samuel Pufendorf en su extenso *Law of Nature and Nations* publicado en 1672. Winstanley y Pufendorf fueron dos figuras drásticamente diferentes. Cuando leemos al primero, respiramos la atmósfera del radicalismo de la Guerra Civil y del *World Turned Upside Down* –para retomar el título del estudio clásico de Christopher Hill². El

* Publicado en octubre de 2020.

Traducción: Alberto Bonnet

¹ Véase, para una colección de artículos que reflejan el siglo XVIII en vivos colores, Hay et al. (1975).

² [NdT: se refiere a Hill, C. (1983). *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la revolución inglesa del siglo XVII*. Siglo XXI: Madrid.]

libro de Pufendorf, por el contrario, fue un texto clave en la tradición del Derecho Natural. *Law of Nature and Nations* sirvió como una obra canónica durante el período post-revolucionario y el siglo XVIII. No retorno a Pufendorf porque encomiendo su enfoque, sino porque hacerlo nos permite precisar las preguntas acerca de cómo debemos ver a Winstanley.

El Capítulo IV del Libro IV de *Law of Nature and Nations* lleva por título “Del origen del dominio o la propiedad”. En su primer párrafo, traza una distinción que es central para los argumentos de Pufendorf. Distingue entre lo que Pufendorf denomina como una comunidad de bienes *positiva* y *negativa*³. Una comunidad negativa es una comunidad donde las cosas son *libres para cualquiera que las tome* y pueden ser tomadas –o apropiadas como propiedad- por cualquier individuo concernido. Quizás, a primera vista, semejante arreglo pueda parecerse al comunismo, pero se advierte enseguida que, si se describe al estado de naturaleza como una situación donde reina una comunidad negativa, uno se encuentra en un escenario donde domina la propiedad privada⁴. No hay ninguna duda de que, en el pensamiento de Pufendorf, el desarrollo social junto con una comunidad de bienes negativa y la propiedad privada están entrelazados. Cuando nos desplazamos de la comunidad de bienes *negativa* a la *positiva*, el cuadro es diferente. Aquí no hay lugar para que las cosas sean *libres para cualquiera que las tome*. Por el contrario, la autoridad pública –o el Estado- es la única entidad mediante la cual puede retenerse la propiedad. En las palabras de Katerina Nasioka a propósito de Lenin: “el canon leninista impuso la estatización de la economía, la concentración de todos los medios de producción-circulación-distribución en manos del Estado como el único propietario”⁵. En semejante situación, la propiedad privada requiere permiso. Sin él –como en el aforismo de Proudhon- hay robo⁶.

¿Cómo debería entenderse la distinción de Pufendorf entre comunidades de bienes negativa y positiva? En su origen se encuentra la concepción común en el siglo XVII de que la creación es el regalo de Dios a la humanidad⁷. La distinción emerge de la circunstancia de que hay

³ Véase Pufendorf (n.d.), pág. 318.

⁴ Este es el escenario vislumbrado por John Locke en sus *Two Treatises of Government* (Segundo Tratado, cap. 5). Sin embargo, cuando Locke estipula que, en la apropiación, debe haber “suficiente y tan bueno en común con los demás” (idem: 288) se pone de manifiesto que quedan huellas de una “comunidad de bienes positiva” en su pensamiento. Para una discusión véase Tully (1993: cap. 5).

⁵ VVAA, *Open Marxism, volumen 4*. Pluto: Londres, pág. 132.

⁶ Proudhon, P.-J. (1994). *What is Property?*, Cambridge University Press: Cambridge, pág. 13.

⁷ Véase Grotius (2005: 420).

dos maneras –dos maneras plausibles- en las cuales ese regalo puede ser recibido. Por un lado, puede parecer como un regalo común que debe recibirse y disfrutarse de una manera compartida y comunista. ¿Esta es la única posibilidad? La objeción de Pufendorf es que tal enfoque involucra una autoridad pública –en los términos de Lenin, un Estado- que puede ser autoritario. En este punto, podemos agregar que Pufendorf añade la noción de una comunidad de bienes *positiva* por una cuestión de orden conceptual. En el siglo XVII, la *estatización de la economía* no era una idea práctica. ¿No hay ninguna manera entonces en la que pueda disfrutarse el regalo de Dios? Pufendorf está orgulloso de su noción de comunidad negativa porque, aunque el regalo pueda ser compartido, existe un medio a través del cual los individuos pueden disfrutarlo. Los individuos pueden apropiarse de porciones de la creación como propias. Por así decirlo, Pufendorf abre la puerta conceptual que atraviesa Locke en su teoría de la propiedad. En este punto, el argumento acerca de la propiedad se convierte en teológico –y es mejor dejar en claro este asunto teológico. Si Dios regala la creación a la humanidad en común, ¿es recibida en un espíritu apropiado cuando tiene lugar la apropiación privada? Aquí, no discuto asuntos teológicos sino que me refiero a ellos tal como surgen. La noción de apropiación puede ayudarnos o no a trazar los derechos de propiedad pero su significado teológico y ético es menos claro.

De Pufendorf regreso a Winstanley –y a la muy diferente atmósfera del radicalismo de la Guerra Civil. Los diggers –el movimiento radical del que Winstanley era el líder- fue comunista en sus objetivos. En abril de 1649, en la Colina de St. George en Surrey, los diggers lanzaron un experimento de agricultura comunista. Citando al historiador del Siglo XX Ivan Roots, la aventura de la Colina de St. George fue vista por los diggers como un primer paso hacia la conversión de la tierra en “un tesoro común”⁸. Para emplear una palabra del siglo XX, los diggers vieron el experimento de la colina de St. George como prefigurativo: esto es, como un pagaré sobre el orden social al que aspiraban⁹. Abiezer Coppe de los ranters también estaba pensando prefigurativamente cuando se refería a una “comunidad libre” en la que puede florecer el anarquismo y que puede surgir en “muy poco tiempo”¹⁰. Para la mayoría de los radicales de la Guerra Civil, era inminente un cambio social, espiritual y cultural mayor. Esta expectativa impulsó su determinación de dirigirse a lo esencial y comenzar, en términos del método revolucionario, de la misma

⁸ Roots, I.: “Introduction” a Petegorsky (1995: 1).

⁹ Para dos influyentes usos del término “prefigurativo” véase Rowbotham et al. (1979: 132 y 147).

¹⁰ Abiezer Coppe en Smith (1983: 96; 109).

manera en la que pretendían continuar¹¹. Aquí, quiero enfatizar en el comunismo de Winstanley. ¿Cómo debe verse, en términos específicos, su comunismo? ¿Cuán comunista, cuán firmemente situado más allá de los confines de la propiedad privada, resulta ser el experimento de los diggers?

Creo que esta es una pregunta difícil de responder porque, inevitablemente, los *diggers* pensaron y actuaron con las condiciones del siglo XVII en mente. El cuadro general de la sociedad que Winstanley daba por sentado era uno consistente en granjas familiares y de tamaño familiar. Es fácil ver cómo semejante cuadro podría encajar dentro de un escenario basado en una comunidad de bienes negativa. Donde Pufendorf y Winstanley se hacen compañía es en los muchos pasajes de este último en los que debate el comercio entre propietarios de parcelas familiares. La pregunta difícil es si esta visión de las granjas familiares no da por sentado demasiado de la “comunidad de bienes negativa” que recomienda *Law of Nature and Nations*. Aunque Winstanley expulsa en los hechos “la compra y venta de la tierra” y de “los frutos de ella” de una comunidad libre¹², ¿su comunismo no representa en el fondo a los individuos (o a las familias individuales) reclamando porciones de la creación de Dios para sí mismos? Winstanley es, podemos decir, muy claro acerca de la separación entre las familias a través de las cuales se lleva a cabo la agricultura. Al comienzo de su *Law of Freedom*, se pregunta si “cada hombre” debe “contar con la casa de su vecino como propia y vivir juntos como una sola familia” –como podría imaginarse el ranterism. Su respuesta es “No. Aunque la tierra y los almacenes sean comunes a todas las familias, cada familia vivirá separada como lo hacen; y la casa, la esposa, los hijos y los muebles que ornamentan su casa, o cualquier cosa que haya obtenido de los almacenes o provisto para el uso necesario de su familia, es propiedad de esa familia, para su paz”¹³. Dado el inequívoco *No* de Winstanley y su elaboración al respecto, ¿no debemos concluir, con alivio o decepción, que los diggers operan de una manera basada en la propiedad o, quizás, *pequeñoburguesa*?

Si el presente artículo concluyera con esta nota, el pensamiento radical debería pasar por alto el experimento de la Colina de St. George. El experimento sólo sería de interés histórico. Pero hay más. Antes de

¹¹ La misma determinación de dirigirse a lo esencial caracteriza a movimientos revolucionarios recientes –tales como el Occupy. Por contraste, Lenin en *El estado y la revolución* de 1917 ve al comunismo como un fin que sólo puede alcanzarse después de que haya transcurrido la era de la dictadura del proletariado.

¹² Winstanley, G. (1973), *The Law of Freedom and Other Writings*. Penguin Books: Londres, págs. 366-7.

¹³ *Ibid.*, pág. 288.

cerrar, debemos advertir pasajes en Winstanley que van en contra de la apropiación individual y de la noción de una comunidad de bienes negativa. Uno de tales pasajes objeta *la división de la tierra en parcelas* que, en un paso subsiguiente, podemos comprar y vender¹⁴. Otro afirma que, en una comunidad libre, la tierra *no es de nadie sino de todos por derecho de nacimiento*¹⁵. Termino citando un pasaje de Silvia Federici sobre la noción de un commons. Ella se pregunta cómo debe entenderse la consigna “ningún common sin una comunidad” y continúa: “la ‘comunidad’ no debe entenderse como una realidad cerrada, como un grupo de personas unidas por intereses exclusivos que las separan de los demás, como las comunidades formadas sobre la base de la religión o la etnicidad, sino más bien como una cualidad de relaciones, un principio de cooperación y de responsabilidad de los unos respecto de los otros y respecto de la tierra, los bosques, los mares, los animales”¹⁶. A la luz de la búsqueda de relaciones de reconocimiento que pueden sostener un common, el Winstanley del experimento de la Colina de St. George es nuestro contemporáneo. El pensamiento radical se adelanta a las cuestiones que concibe el Derecho Natural –y el liberalismo, su sucesor de nuestros días-. ¿Qué forma de reconocimiento necesita un common?

¹⁴ Ibid., p. 264.

¹⁵ Ibid., p. 342.

¹⁶ Federici (2019: 110).

Referencias

- Hay, D. et al. (1975), *Albion's Fatal Tree: Crime and Society in Eighteenth-Century England*, Verso: Londres.
- Pufendorf, S. (n.d.), *Of the Law of Nature and Nations*, Gale ECCO Print Editions: Harvard.
- Locke, J. (1988), *Two Treatises of Government*. Cambridge University Press: Cambridge.
- Tully, J. (1993), *An Approach to political philosophy: Locke in contexts*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Grotius, H. (2005), *The Rights of War and Peace, Libro II*, Liberty Fund: Indianapolis.
- Petegorsky, D. W. (1995), *Left-Wing Democracy in the English Civil War*, Alan Sutton Publishing: Stroud.
- Rowbotham, S. et al, (1979), *Beyond the Fragments*, Merlin Press: Londres.
- Smith, N. (ed.) (1983), *A Collection of Ranter Writings from the Seventeenth Century*, Junction Books, Londres.
- Federici, S. (2019), *Re-enchanting the World*, PM Press: Oakland.

COMUNIZAR

¿QUIÉNES SOMOS?

Andamos y desandamos huellas, rastros, senderos del pensamiento rebelde, la teoría crítica, el anticapitalismo, la participación insumisa, la desobediencia, el impulso de espacios de autodeterminación individual y colectiva.

Una travesía por un ambiente poroso e intersticial, por donde nos filtramos, nos permitimos ser filtrados.

De esas idas y venidas emergió la ocurrencia del armado de este espacio web para la difusión del pensamiento y el hacer, que desborda las identidades, los tiempos y las geografías de lo que ya es y de lo que ya está.

En este espacio se escribe, se traduce, se estudia, se difunde, se comparte, se debate, se lee, en alguna combinación de estos haceres y otros, según las desobediencias, las trasgresiones, los albures, los tiempos, las luchas de cada cual, en singular o en plural.

No conformamos un grupo, ni un colectivo y menos, una organización.

No proclamamos identidades porque no nos adecuamos a las identidades.

Nos convocamos cuando la ocasión, la rebeldía, la necesidad, el deseo, la lucha, el devenir, los ánimos y otras interpelaciones nos reclaman. Nos desconvocamos cuando dejan de hacerlo.

Más que nada: somos pequeñas urdimbres, individuales y colectivas, de mínimos vaivenes, de acercamientos sutiles, de roces y preguntas que nos arriman, atraviesan y desafían.

Con verbos, más que con sustantivos.

Y de ahí, por ahí, Comunizar.

www.comunizar.com.ar