



VOL: AÑO 2, NUMERO 3

FECHA: INVIERNO 1986-1987

TEMA: POLITICA Y VERDAD

TITULO: **Razón y poder: Su intento de reconciliación en la filosofía de la historia**

AUTOR: *Enrique Serrano*

SECCION: Ensayos

TEXTO

La teoría política, durante el siglo XVII, se encuentra dominada por el modelo iusnaturalista, el cual estableció un abismo entre razón e historia al buscar definir un sistema de principios "universales" para constituir un paradigma de "sociedad justa" capaz de funcionar como parámetro de la legitimación del poder estatal y como patrón de la conducta social "adecuada". Sin embargo, esta pretensión de universalidad terminó por alejar a la teoría política de la problemática empírica, al perder la especificidad de los distintos contextos sociales y su cambiante correlación de fuerzas. Los teóricos de la Ilustración se plantean la tarea de extender la explicación racional a la dimensión histórica; es en este intento donde se consolidan nociones como "filosofía de la historia", "progreso", etc. y se da el reconocimiento de la diversidad histórica. Pero se requiere algo más, a saber, la transformación de los supuestos metafísicos que dan lugar a una visión de la Razón ajena al devenir histórico. Este será uno de los objetivos fundamentales que se propone la filosofía de Hegel, objetivo que se retoma en el siglo XIX por diversos autores, entre ellos, evidentemente, Marx.

a. El intento Hegeliano [1] En la célebre "Dialéctica del amo y el esclavo" Hegel fundamenta su filosofía de la historia, ya que en ella se define el principio del desarrollo de la autoconciencia como ser social; de ahí la importancia de revisar críticamente este pasaje de la Fenomenología del Espíritu con el objetivo de localizar los supuestos utilizados en esta concepción del devenir humano. La finalidad que guía este trabajo es plantear la problemática que encierra la explicación histórica, en su búsqueda de una constante o regularidad capaz de permitir la interpretación de las transformaciones sociales.

Hegel toma como punto de partida del proceso de constitución de la autoconciencia, la relación de apetencia existente entre la conciencia y su objeto; con ello busca señalar que la autoconciencia no es simplemente la estática tautológica $Yo=Yo$, ni una sustancia simple, pues su determinación se encuentra en la oposición del deseo frente a su objeto (La conciencia es la relación del yo con un objeto). "La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella en el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento sólo está presente en la contraposición del primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento en que esta contraposición se ha superado y que deviene en la igualdad consigo misma".

La autoconciencia se propone acceder a la igualdad consigo misma mediante la superación del abismo que existe entre su apetencia y su objeto. Sin embargo, el obtener

dicha identidad presupone la pérdida de su cualidad de sujeto, porque la vida de éste depende del juego de fuerzas en oposición y su reconciliación conduce únicamente a la muerte. La vida es la perpetua disonancia entre realidad y deseo, pues en el momento en que el Yo no encuentra la resistencia de la otredad (el No-Yo) se entra en el dominio de la muerte (recordemos el mito de Narciso). Hegel denomina a esta situación la "enfermedad del individuo", la que denota la presencia de una inadecuación entre la particularidad de la conciencia y la universalidad de su género. Es decir, el individuo no puede encontrar en su aislamiento una salida a la alternativa trágica que lo condena al círculo del deseo inmediato o la muerte; la única posibilidad que tiene es hacer de otra autoconciencia el objeto de su apetencia, para encontrar en ella el reconocimiento de sí mismo (el deseo del deseo) que representa el fundamento de la sociabilidad, la cual, a su vez, es el único camino para trascender la inmediatez de su naturaleza biológica. En este punto, Hegel rompe con el individualismo que caracteriza a la teoría liberal, para postular como único punto de partida un sujeto colectivo.

Ahora bien, la superación de la disonancia entre apetencia y realidad implica, en primer lugar, que cada una de las autoconciencias trata de imponer su Yo como el objeto privilegiado del deseo de la otra, negándole así la posibilidad de su propia identificación, por lo que, su relación se convierte en una lucha a muerte en busca del reconocimiento unilateral. Dicho de otra manera, cada individuo se resiste a ceder su cualidad de sujeto y es su defensa lo que los lleva al enfrentamiento. El inconveniente, en este nivel, estriba en que al desaparecer el otro, como desenlace de la lucha a muerte, se desvanece, al mismo tiempo, la posibilidad del reconocimiento. La solución a este dilema se da en la consolidación del vínculo entre el amo y el esclavo. La autoconciencia que arriesga la vida se transforma en el señor de aquellas que retroceden ante el miedo a la muerte, mientras que estas últimas renuncian a su libertad para conservar su existencia natural, inmediata. De esta manera, la oposición entre la apetencia y el objeto adquiere el carácter de una relación social asimétrica, la dominación, que preside el desarrollo de la cultura en la historia.

Según Hegel el desenvolvimiento de la autoconciencia en el proceso histórico cumple los tres grados siguientes: 1) el de la apetencia, en la medida en que está dirigida a un objeto; 2) el de la relación entre amo y esclavo, en tanto está dirigida a otra autoconciencia desigual a ella y 3) el de la autoconciencia universal surgida del reconocimiento mutuo en igualdad. El paso de segundo al tercer grado imprime a la historia el carácter de "hazaña de la libertad", al quedar suprimido el vínculo de dominación. Esta concepción de la historia encuentra su apoyo en la paradoja que encierra la conclusión de la experiencia del señorío y la servidumbre, puesto que el amo deviene en algo inesencial al depender su vida del trabajo del otro, en cambio, el siervo, mediante su trabajo, recobra su libertad al transformar la realidad en su actividad creativa, transformándose, así, en el señor del mundo cultural. "La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la conciencia servil. Es cierto que ésta comienza apareciendo fuera de sí y no como la verdad de la autoconciencia. Pero, así como el señorío revelaba que su esencia es lo inverso de aquello que quiere ser, así también la servidumbre devendrá también, sin duda, al realizarse plenamente en lo contrario de lo que de un modo inmediato es; retornará a sí como conciencia repelida sobre sí misma y se convertirá en verdadera independencia." [2]

La exposición de la dialéctica del amo y el esclavo en todos sus detalles se ha realizado en numerosas ocasiones y no pretendo ahora repetirla para dar una variante más sobre el mismo tema (ver nota 2). Lo que buscaremos es destacar únicamente el argumento utilizado en la paradoja antes mencionada para localizar los supuestos en que se apoya, pues en él se sustenta, en opinión de Hegel, el sentido racional del devenir histórico. El esclavo, al estar sometido al dominio del amo, aliena su voluntad en el servicio, convirtiendo su trabajo en "apetencia reprimida", es decir, una actividad dedicada a la

formación de las cosas externas, destinadas a ser consumidas por su señor; pero gracias al trabajo el siervo objetiva sus propias determinaciones y se intuye en su obra como un sí mismo objetivo, o sea, abre el camino de su liberación mediante la superación de su dependencia a la naturaleza en el desarrollo del mundo cultural, el que le ofrece los medios técnicos necesarios. Mientras que el amo queda esclavizado a su apetencia e imposibilitado de obtener el reconocimiento de otro hombre libre, ya que este será siempre un adversario ante el que se muere o se mata. Como señala Kojève, el amo puede morir como hombre, pero no puede vivir sino como animal. [3]

Para Hegel la libertad que obtiene el amo, mediante la violencia es puramente negativa y no corresponde al concepto de libertad en su sentido amplio. En cambio, la pérdida de la libertad del siervo es, para él, el verdadero camino de la liberación del hombre (bajo el muy cristiano punto de vista "sólo el que se pierde se encontrará"), porque su trabajo, al servicio del otro es una alienación de su voluntad, por una parte, pero por la otra es la formación de su voluntad en la transformación del mundo a su semejanza, para hacer de este su morada. Es el triunfo del cristianismo bajo su interpretación protestante, acorde al "espíritu del capitalismo", en donde el trabajo deja de ser simplemente un castigo divino, para adquirir el rango de medio de salvación y de apoyo a la fe, ante un Dios que permanece más allá de cualquier intermediario mundano. La afirmación "ganarás el pan con el sudor de tu frente" se comprende no sólo como pena, pues Dios, bajo el supuesto que representa el supremo Bien, no se limita a sancionar la debilidad de su criatura, sino que busca enmendar la trasgresión y hace del trabajo también un camino de redención.

Hegel ve en la opresión la condición necesaria como negación de la negación del deseo del dominado para transformar su trabajo en una actividad creadora de la cultura y como medio de salvación. El mismo señala "Pisistrato enseñó a obedecer a los atenienses. De este modo introdujo las leyes de Solón en la realidad efectiva y después que hubieron aprendido esto los atenienses, se les hizo superflua la dominación". Podemos decir entonces que la dominación, entendida como una relación social asimétrica, conlleva dos aspectos, a saber: La coacción y la capacidad de realización o productividad. El procedimiento hegeliano, para fundar su filosofía de la historia, consiste en distribuir estos dos aspectos entre cada uno de los extremos de la relación de dominación. El amo en tanto controla la coacción, sólo consume los objetos y es el siervo quien los produce y al mismo tiempo los conoce y se reconoce en ellos. Es muy significativo, en este sentido, que en la Fenomenología del Espíritu se equipare al amo con la muerte (el señor absoluto) en su función de ser un límite que consume a las particularidades pero impotente ante la infinitud del "Espíritu Universal".

Es cierto que para Hegel es en la relación de dominación donde se genera la productividad característica del sujeto social, pero, al mismo tiempo establece dos funciones diferenciadas: La represión, que permite asegurar la alienación de la singularidad de la autoconciencia en la "voluntad universal" o Espíritu, y, la del trabajo, entendido como actividad formativa que asegura la redención. Si la posición del señorío es estéril y el trabajo, en tanto actividad formativa, se opone a ella, todo consiste en armarse de paciencia, para que montados en el carro de la historia, esperemos el cumplimiento de su teleología en el advenimiento de una realidad universal reconocida por las autoconciencias como obra suya. Nos encontramos, entonces, con una filosofía de la historia en donde se distinguen dos procesos inversamente proporcionales, el primero sería el del fenómeno de la dominación y el segundo el de la producción y el conocimiento; en este último se desarrolla un término medio en la relación del hombre con la naturaleza, el cual comprende desde la herramienta hasta el propio lenguaje y sus productos (arte, religión, filosofía) así como el conjunto de las instituciones sociales coronadas por el Estado, que en su conjunto dinámico hacen posible la objetivación de la universalidad y con ella la posibilidad del reconocimiento recíproco, o sea, el paso al

tercer grado de la historia antes mencionado, y que Hegel considera como el "Reino de Dios" realizado en la inmanencia de nuestras sociedades.

La historia queda así justificada como "Progreso" del conocimiento y de la capacidad productiva de los hombres, el que les permite superar su dependencia frente a lo natural y, con ello, despejar el camino para la liberación política de la sociedad. Desaparecen los "culpables" y los "inocentes", pues, la claridad del sentido ilumina aquello que los "individuos", en su "ignorancia", llaman el "mal", porque este último, desde la perspectiva de la finalidad histórica, aparece como una treta de esa astuta Razón para cubrir el camino de su realización. Hegel nos presenta a la Historia, en primer lugar, como un proceso escatológico, es decir, la pretensión de otorgar a todos los hechos un sentido al relacionarlos con la visión de una compensación última, y, en segundo lugar, como una teodicea, o sea, como una justificación del mal sufrido por las partes, ya sea individuos, pueblos, etc., mediante el sabio orden del todo. Escatología y teodicea quedan sustentados en los supuestos de la "Dialéctica del amo y el esclavo".

En la teoría política de la relación del individuo con el Estado, Hegel reproduce el mecanismo de la experiencia del Amo y el Esclavo. En la Fenomenología del Espíritu, el Estado, como organización política separada de la actividad productiva de los ciudadanos, aparece como consecuencia de la disolución de la "comunidad ética", representada por el modelo idílico que tiene su autor del orden social griego; [4] dicho orden "inmaculado", comunitario, se ve roto por el desarrollo de la apropiación privada y su consecuente lucha entre los -particulares, que da lugar al nacimiento del Leviatán o "señor del mundo", el cual alza su torso por encima de las colinas de la sociedad civil, la que se transforma en el lugar de la competencia entre los propietarios. Hegel rinde homenaje a Hobbes cuando describe a la sociedad civil como "el caos de las potencias espirituales, que, desencadenadas como esencias elementales, en salvaje orgía se lanzan unas contra otras con loca furia destructora; su autoconciencia sin fuerza es el precario valladar y el terreno de su tumulto". [5] De ahí, se deduce la necesidad del Estado con el objetivo de imponer el orden mediante la universalidad abstracta del derecho.

Pero este orden jurídico estatal conserva un carácter de extrañamiento en su relación con los ciudadanos particulares, los cuales ven a estas reglas del derecho como una "exterioridad" ajena a ellos y sustentadas en y por la violencia. El Estado mantiene la cohesión social mediante el monopolio de la coacción, pero su función es esencialmente represiva; en cambio, dentro de la salvaje orgía y el caos de la sociedad civil se desarrolla, en las relaciones de trabajo, el núcleo de la productividad, del que se espera que surja un nuevo orden capaz de reconciliar la universalidad jurídica y la particularidad de los ciudadanos. "Según esto, la conciencia que es en y para sí encuentra, indudablemente, en el poder del Estado su esencia simple y su subsistencia en general, pero no su individualidad... Ante este poder, el individuo se refleja, pues, en sí mismo del poder del Estado es para él la esencia opresora y lo malo, pues en vez de ser lo igual, es sencillamente lo desigual con respecto a la individualidad. La riqueza, por el contrario, es lo bueno; tiende al goce universal, se entrega y procura a todos la conciencia de su sí mismo". [6]

La contradicción entre Estado y sociedad civil llega a su extremo, de acuerdo a la visión hegeliana de la historia, en la Francia del siglo XVIII. Por una parte Luis XIV afirma: "El Estado soy yo" y sostiene su afirmación en el derecho divino, un derecho surgido de la fe y de la tradición y no de la razón, por lo que es incapaz de producir o acceder a una voluntad general. Por la otra parte, Rousseau, como representante de la sociedad civil, sostiene que el Estado somos nosotros, con lo cual reivindica el derecho de los ciudadanos como creadores del orden social. Este antagonismo tiene como única salida la revolución, entendida como la recuperación de la libertad de los siervos que han hecho

innecesaria la presencia del amo gracias a su labor productiva. Pero esa "libertad absoluta" requiere, todavía, según Hegel, de la mediación de la "Revolución luterana", la que permite la interiorización, por parte de los particulares, de la legalidad jurídica y así poder establecer una identificación entre el súbdito y el soberano, entre particularidad y universalidad.

En su Filosofía del Derecho Hegel no expone la organización del Estado posrevolucionario que reincorpora a su seno la dimensión de la productividad de la sociedad civil, gracias a un modelo de corporativismo orgánico, en donde la Razón de Estado se considera como la culminación y reconciliación de la oposición entre los individuos para obtener, ahora sí, una universalidad concreta. Aquí encontramos el punto de partida del argumento hegeliano contra la posición liberal clásica de la democracia representativa, ya que, desde la postura de Hegel, la democracia representativa conserva el dualismo de sociedad civil y Estado, al dejar al libre juego del mercado la configuración de la forma política de la sociedad, sin la mediación de una voluntad consciente y racional, porque el Estado es limitado a sus funciones garantes, externas a la participación de los ciudadanos y sus tareas productivas.

Ante el problema del poder el liberalismo apela a la existencia de un "orden" o "derecho natural" que se manifiesta tanto en la Razón formal como en el dinamismo del mercado en su tarea de coordinar los intereses particulares con el interés general. Ahora Hegel abandona la "mano invisible" de Adam Smith, para retomar la mano negra del Estado; con ello niega la existencia de una armonía preestablecida, para afirmar que el orden que garantiza el control de las relaciones de poder es el resultado del propio conflicto y como tal es, al mismo tiempo el desenlace del devenir histórico. Se pasa del orden natural a la creencia en el orden histórico. Es así como la historia se convierte en el sueño de la razón en su realización o, mejor dicho, en una pesadilla donde la lucha se centra en desterrar el "mal" del mundo para llegar al reino de la reconciliación, de la identidad y en el que el triunfo está de antemano asegurado, pues, se mantiene la existencia de una verdad (Idea) que trasciende el devenir y los avatares históricos y, al tiempo, les fija una meta. Recordemos el siguiente pasaje de la Filosofía de la historia "La idea universal no se entrega a la lucha y a la oposición, no se expone al peligro; permanece ileso en la retaguardia y envía a lo particular de la pasión a que en la lucha reciba los golpes. En esto consiste la astucia de la Razón... Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad, lo paga con las pasiones de los individuos." [7] La tragedia de los individuos, esas ilusas margaritas huérfanas de trascendencia, se convierte en la época histórica del Espíritu victorioso. ¿Espíritu? ¿Quién es ese mozo? La respuesta es: el Estado, que como un San Jorge ante el cadáver del dragón de la política, le cede el paso al control y planificación de la sociedad por la Razón, dando lugar a la realización de la utopía, del Reino de Dios, del Reino de la Libertad o como ustedes quieran llamarle, en donde se elimina el juego de las particularidades en la regularidad del orden.

La filosofía hegeliana establece una relación entre el Espíritu y la temporalidad por medio de esa universalidad que subyace en el argumento paradójico del amo y el esclavo, a la que Hegel llama "Idea", que presupone el mito de la identidad, [8] la cual conduce a reducir la cualidad de lo histórico a una dimensión homogenizada por la Razón. En efecto esto se anuncia desde la "certeza sensible" de la Fenomenología. ... cuando vemos anular la multiplicidad y especificidad de los "ahoras" en la generalidad del concepto. Es el "ahora" nivelado que nos remite a un núcleo del Espíritu situado fuera del devenir y que le da un poder sobre este último. El secreto de la "visión racional" de la historia es el introducir en ella una constante que se mantiene en una región inmutable, incluso en la propia inmanencia y sus transformaciones; como sucede en las filosofías de la historia secularizadas, que a pesar de haber declarado la "muerte de Dios", mantienen su lugar

simbólico, para llenarlo con las Ideas de Ciencia, Humanidad, Desarrollo de las fuerzas productivas, etc. Se arrojan al río del devenir pero sin olvidar el salvavidas o salvasentidos, según sea el caso, de lo Absoluto. Si la historiografía se pierde en la infinita riqueza de los datos, la visión racional de la historia, estilo hegeliano, nos deja ciegos frente a la singularidad del acontecimiento, siendo este el objetivo esencial tanto de la práctica como de la explicación histórica.

b. Intermedio. La creatividad del poder

"Lo que hace que el poder agarre, que se le acepte, es simplemente que no pesa solamente como una fuerza que dice que no sino que de hecho la atraviesa, produce cosas; induce placer, forma saber, produce discursos; es preciso considerarlo como una red productiva que atraviesa el cuerpo social más que como una instancia negativa que tiene como función reprimir".

Foucault Verdad y Poder

Si definimos el poder como una relación social asimétrica y no como una sustancia que pueda ser poseída, vemos la imposibilidad de separar la coacción y la productividad o capacidad de creación, asimismo se hace presente un proceso por el cual el poder abandona su estado amorfo e inmediato, para constituirse en un sistema de dominación que genera sus propios mecanismos de reproducción. Precisamente es el hacer a un lado estos mecanismos lo que le permite a Hegel construir su filosofía de la historia como progreso ineludible de la libertad. Este "olvido" (característico de las teorías negativas del poder) oculta que la fuerza del poder no reside únicamente en la coacción, sino también en su capacidad de persuasión y de realización de un orden, en donde los dominados encuentran el cumplimiento de expectativas, fundamentalmente la seguridad, y en el que por la anulación de las particularidades se accede a la universalidad. La política se convierte, de este modo, en una actividad de individuos escindidos que puede ser superada por el control racional (tecnológico y administrativo) de lo social en la identidad de los intereses particulares y el interés general que Hegel pone como meta de la historia.

A la posición hegeliana expresada en la "dialéctica de amo y el esclavo" podemos enfrentar la intuición de Elías Canetti cuando nos describe la relación entre el gato y el ratón: "El ratón, una vez atrapado, está bajo el régimen de la fuerza del gato: éste lo agarró, lo mantiene apresado, su intención es matarlo. Pero apenas comienza a jugar con él, agrega algo nuevo. Lo suelta y le permite correr un trecho. No bien el ratón se vuelve y corre, escapa de su régimen de fuerza. Pero está en el poder del gato hacerlo regresar. Si le deja irse definitivamente, lo ha despedido de su esfera de poder. Dentro del radio en que puede alcanzarlo con certeza permanece en su poder. El espacio que el gato controla, los vislumbres de esperanza que concede el ratón, vigilándolo meticulosamente, sin perder su interés por él y por su destrucción, todo ello reunido -espacio, esperanza, vigilancia e interés destructivo- podría designarse como el cuerpo propiamente dicho del poder o sencillamente como el poder mismo... Así es que pertenece al poder -en oposición a la fuerza- una cierta ampliación: más espacio y también algo más de tiempo." [9] A la luz de este análisis fenomenológico surge la sospecha de que el desarrollo del Espíritu, que nos presenta Hegel, no es el camino de la liberación de la humanidad, sino la descripción de la ampliación histórica de la esfera espacio temporal del poder.

La dialéctica del amo y el esclavo resulta un esquema demasiado pobre en la labor de comprender el fenómeno del poder en toda su complejidad, porque es incapaz de determinar la capacidad creativa del poder en tanto se objetiva en un sistema de dominación. El amo no sólo consume los objetos producidos, sino que obtiene recursos para ampliar su esfera de control, la que, incluso, supera su propia individualidad al

constituirse instituciones, prácticas, discursos, etc. Por ejemplo cuando decimos que el Estado posee el monopolio de la coerción física legítima, no puede limitar su función a la represión o concebirlo como un mero instrumento garante de un sistema de dominación situado fuera de él, sino que dicho monopolio le permite la apertura de un campo de la política sustentado en el control y la manipulación que mantienen la cohesión del sistema de dominación en su conjunto, en donde la lógica de su funcionamiento recorre todo el cuerpo social creando las condiciones necesarias para su reproducción.

c. El intento de Marx

Entre las creaciones de la relación asimétrica del poder, que garantizan su permanencia, se encuentra la representación del sujeto centrado en el proceso de trabajo, lo que, a su vez, propicia la aparición y consolidación de un conjunto de conductas y discursos peculiares. De ahí, que al tomar el trabajo como una esencia o característica ontológica inmutable del hombre, se ocultan los procedimientos de dominación existentes en la relación sintética del individuo con su proceso productivo. En el caso de la teoría de Marx, que parte de una crítica a la filosofía hegeliana mantiene lo siguiente: "provisionalmente, anticiparemos tan sólo esto: Hegel adopta el punto de vista de la Economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia, como el ser del hombre que se hace valer; sólo ve el lado positivo del trabajo, pero no su lado negativo". [10] Estas palabras escritas en 1844 establecen un proyecto de investigación, que busca la caracterización de ese aspecto negativo omitido por Hegel, el cual culmina en *El Capital* cuando en el capítulo V, "Proceso de trabajo y proceso de valorización" se destaca la existencia de una diferencia entre las determinaciones simples "transhistóricas" del trabajo (el propio trabajo visto como una actividad adecuada a un fin, su objeto y sus medios) y el aspecto negativo, definido, en la sociedad capitalista, por el proceso de valorización. Con ello no se da ninguna esencia, sino determinaciones simples abstraídas de las formas concretas que adquieren en sus múltiples manifestaciones históricas.

Sin embargo, en la propia obra de Marx y en una fuerte tradición marxista se toma al trabajo como una esencia humana y, al mismo tiempo, se adapta el razonamiento de la dialéctica del amo y el esclavo, únicamente transformando el tiempo de los verbos al poner la conclusión en un futuro histórico, para montarse una filosofía de la historia a la medida del "materialismo histórico". El axioma que la fundamenta es la sentencia de que "las condiciones de la producción no pueden ser ellas mismas producidas", esto permite concebir un origen y, posteriormente, una división de la historia en tres periodos, en donde el tercero se considera como la síntesis y superación de los dos anteriores. "Las relaciones de dependencia personal (al comienzo sobre una base del todo natural) son las primeras formas sociales, en las que la productividad humana se desarrolla solamente en un ámbito restringido y en lugares aislados. La independencia personal fundada en la dependencia respecto a las cosas es la segunda forma importante en la que llega a constituirse un sistema de metabolismo social general, un sistema de relaciones universales y de capacidades universales. La libre individualidad, fundada en el desarrollo universal de los individuos y en la subordinación de su productividad colectiva, social, como patrimonio social, constituye el tercer estadio." [11]

En esta perspectiva cada fase cumple con ciertos requisitos necesarios dentro del proceso global, así "la misión histórica del capitalismo" es desarrollar las fuerzas productivas hasta el grado de superar la necesidad natural. Se atribuye a la dominación capitalista el objetivo de reprimir la apetencia del proletariado para permitir el desenvolvimiento de las condiciones materiales de la universalidad. El paso a la tercera fase, situada en un futuro, requiere de la toma de conciencia por parte de los trabajadores de su universalidad potencial y, de esta manera, la conviertan en objeto privilegiado de sus voluntades y puedan, al fin de la base revolucionaria, poner a sus órdenes los

instrumentos de la producción, tomando, paralelamente, el devenir histórico en sus manos. Aquí entra en escena el famoso "Reino de la Libertad" que se menciona en el tercer tomo de El Capital.

Sólo he mencionado muy brevemente el esquema de esta filosofía de la historia y, evidentemente, existen centenares de versiones de ella más o menos sofisticadas. Desde los que asumen la presencia en la historia de una carrera entre las necesidades humanas (que aumentan dentro del proceso cultural) y las fuerzas productivas encargadas de satisfacerlas, que tiene como desenlace el triunfo de estas últimas, lo que abre una contradicción que anuncia la maduración de las condiciones "objetivas" de la revolución; hasta aquellas versiones que con más prudencia introducen la dimensión de la "praxis", como apertura de posibilidades, o buscan incorporar a la política como esfera perturbadora de la "supraestructura", pero que a la larga tiene que ceder ante el impulso de la "base". A pesar de esta diversidad de variantes se da la creencia común en la existencia de una "universalidad", ahora situada, eso sí, en la sociedad civil, que pugna por realizarse. También se comparte el supuesto de que el capitalista y el Estado, definido como un "instrumento" de dominación política, cumple exclusivamente un papel represivo, al interior de las relaciones de producción.

Si podemos quitarnos de enfrente la "zanahoria" del progreso y volver la mirada a las modestas determinaciones simples del proceso de trabajo, nos encontraremos que el trabajo como una actividad adecuada a un fin tiene su propia historicidad. El mismo Marx apunta que la división del trabajo permite la separación entre la actividad intelectual y la manual, las que mantienen su unidad al interior del proceso productivo como una relación de dominación. "Pero si, por su contenido, la dirección capitalista tiene dos filos, como los tiene el propio proceso de producción por él dirigido, los cuales son, de una parte, un proceso social de trabajo para la creación de un producto y de otra parte un proceso de valorización del capital por su forma de dirección capitalista es una dirección despótica". [12] En este texto aparece una tesis bastante problemática, pues, el carácter despótico de la función de dirección trasciende su forma capitalista, ya que todo procedimiento de administración, dirección o representación, genera tarde o temprano la relación asimétrica del poder.

Se puede coincidir con Marx en la imposibilidad de confundir la función de dirección en su carácter capitalista, surgida de la propiedad privada de los medios de producción, y la función de dirección impuesta por el carácter colectivo del proceso de trabajo. Cuando Marx utiliza la distinción de un proceso de trabajo y proceso de valorización busca también distinguir, lo que podemos denominar, un poder funcional que aparece como requisito indispensable en la coordinación de las operaciones de la producción colectiva y un poder arbitrario, por llamarlo de alguna manera, que se sustenta en la apropiación de los recursos gracias al control de los medios de producción. Su confianza se centra en que al socializar los medios de producción el poder de la función de dirección se vea limitado y por este camino controlar la asimetría del vínculo de dominación. Ello resulta cuestionable, él mismo en La Ideología Alemana afirma que la división del trabajo, como origen de la estratificación social, tiene una historia más larga que el capitalismo y por tanto que el proceso de valorización. El carácter despótico de la función de dirección trasciende por mucho su carácter capitalista, esta posición de dominio que otorga status-rol de la dirección se encuentra también, por ejemplo, en una economía planificada en la que centraliza el problema de la lucha política.

En el momento en que a Marx se le presenta la cuestión del carácter despótico de la función de dirección en una sociedad comunista hecha mano de su filosofía de la historia para oponer la cooperación del mundo antiguo y la cooperación del futuro socialismo, porque, según él, mientras la primera se apoya en la esclavitud y el dominio personal, la

segunda tiene la posibilidad de sustentarse en la libertad individual surgida por la mediación del capitalismo. Aquí parece desaparecer la política para presentarnos a la libertad como una posesión definitiva de los hombres y no como una relación práctica que se encuentra en continua amenaza. En este sentido Marx ve la "necesidad histórica" (ojo con el término) del capitalismo en la transformación del proceso de trabajo en un proceso social y en la ruptura del cordón umbilical que ata al individuo a la comunidad, como la abeja a la colmena.

Se ha desechado la noción de Espíritu Universal, pero se localiza ahora la universalidad en el desarrollo de las fuerzas productivas y de una clase (tomada como un sujeto homogéneo) capaz de dirigir las. Esto nos plantea el siguiente problema: si el capital constante es utilizado por la función de dirección como medio para extraer la plusvalía, la relación social de dominación se objetiva en los medios de producción y el socializar éstos implica asumir su complejidad y la distribución desigual de las tareas, lo que mantiene la asimetría en las relaciones sociales. No se trata de satanizar a la técnica y culparla de los males de la humanidad, sino de plantear un problema político esencial que había sido olvidado por todos aquellos que profesan una fe en una filosofía de la historia.

d. Algunas observaciones finales

El técnico no requiere ninguna ideología, puesto que dispone de medios de poder gracias a los cuales puede prescindir de ella. Su pensamiento no es ideológico, pues tampoco lo es la maquinaria con la cual trabaja. Pero esta maquinaria puede ponerse en cualquier momento al servicio de una ideología, y así lo hace porque entre ideología y la maquinaria existe una correspondencia. Ambas tienen idéntica prontitud, y tienen que encontrarse allí donde se trata de someter al hombre mismo a merced de una organización mecánica. Esta unión da buen resultado, porque ya todo lo ideológico en sí presupone una mecanización, una prontitud maquinal del pensamiento.

F.G. Jünger Perfección y fracaso de la técnica.

El plantearse el tema del poder no es, como pretenden los defensores de una marxología trasnochada, hacer a un lado el tema de la explotación, sino de exponer las condiciones que permiten su mantenimiento. La explotación entendida como la apropiación de un plus-trabajo puede adquirir diferentes formas dentro de la historia, incluso como sabemos en nuestros días, perdura dentro de una economía planificada, en donde se refuerzan las instancias de su reproducción. Tomarse en serio la experiencia de que todas las revoluciones no han hecho más que sustituir un poder por otro, conduce a poner en tela de juicio el axioma de que "las condiciones originarias de la producción no pueden ser ellas mismas producidas, no pueden ser resultado de la producción", pues ello es tomar una abstracción como una esencial real, perdida o "enajenada" en el transcurso de la historia, la que tiene que "rescatarse" para acceder a una sociedad comunitaria. Es menester ser radical y cuestionar la lógica productivista que ha guiado, hasta ahora, el desarrollo de la técnica al mantenerla como cómplice de la dominación, asimismo cuestionar la ideología que sostiene la identidad entre el progreso de la tecnología y el camino de la liberación, lo que le conduce a la creencia en la superación de la política, entendida como la expresión de los conflictos sociales, en un reino ilusorio de la "reconciliación", que tiene como consecuencia, en la práctica política, el hacer a un lado los valores fundamentales de la tolerancia y el pluralismo, los cuales constituyen la base de la democracia.

Las filosofías de la historia de Hegel y de Marx, sin olvidar todas las diferencias que existen entre ellas, tienen en común el oponer a la dominación la productividad y considerar que en ésta se encuentra (aunque sea en germen o como instancia

enajenada) el antídoto capaz de neutralizar a la primera. Esto se apoya en la falsa creencia de que la administración y la función de dirección, en sí mismas, son neutras políticamente (opinión que también es compartida por Lenin), por tanto, no las consideran como factores que generan en su propia dinámica una estratificación de las relaciones sociales y con ello pierden de vista un factor en el que reafirma la dominación. Frente a ellos Weber ha subrayado la importancia de este factor, con lo que ha puesto en duda, al mismo tiempo, la confianza en la teodicea y escatología histórica. "Una máquina inerte es espíritu congelado. Y sólo serlo le da el poder de forzar a los individuos a servirla y de determinar el curso cotidiano de sus vidas de trabajo de modo tan dominante como es efectivamente el caso de la fábrica. Es espíritu congelado asimismo aquella máquina viva que representa la organización burocrática con su especialización del trabajo profesional aprendido, su delimitación de las competencias, su reglamentos y sus relaciones de obediencia jerárquicamente graduados. En unión con la máquina muerta, la viva trabaja en forjar el molde de aquella servidumbre del futuro a la que tal vez los hombres se vean algún día obligados a someterse impotentes..." [13]

Estos señalamientos no pretenden conducir a un pesimismo o a un conformismo, su objetivo fundamental es el de reivindicar a la política como fuente de alternativas, para las que no se requiere creer en un orden ni natural ni histórico, ya que la desilusión frente a esos ideales es hoy la fuente más importante de inercia política. El tomar una filosofía de la historia como punto de partida para sustentar una teoría y una práctica política resulta desastroso, pues conduce de la fe ciega y la intolerancia a el escepticismo y la inmovilidad. La filosofía de la historia, al igual que la física, toma un parámetro para medir el movimiento, situado fuera de éste, con lo cual se pierde la cualidad del proceso; esto puede traducirse en grandes resultados dentro de las ciencias naturales, pero en el campo de la política la reducción de la correlación de fuerzas a un sólo aspecto imposibilita la apertura de las posibilidades. No es posible confundir la explicación de la historia, con la localización de un sentido o con la fundamentación de un valor que límite nuestra práctica. El mejor inicio de una práctica o de una teoría política es la afirmación de que la historia no nos lleve a ninguna parte.

Todas las ideologías que buscan legitimar un sistema de dominación, recurren a una universalidad (que confunden con la racionalidad) con el objetivo de naturalizar su régimen político. El hablar de una autoridad legítima conlleva, entonces, una interpretación del poder en donde se considera que este último es un simple medio, que sólo puede llegar a ser creativo y eliminar sus aspectos negativos, en la medida en que se ajusta a esa universalidad, ya sea considerada ésta como un orden divino, natural o histórico, pero que siempre justifica la aplicación de la violencia y oculta la arbitrariedad de los intereses privados encubiertos por lo universal, que tratan de imponerse a otras particularidades. El carácter crítico de una teoría política no se encuentra en la sustitución de un universal por otro sino en la defensa de las particularidades. Definir al proletariado, al Estado o a cualquier otra colectividad con el carácter de universalidad es reducirla a una sola característica y permitir la cadena de las representaciones (vanguardia, partido, comité central, individuo) que reproduce la jerarquía y monopoliza la capacidad de ejercer el poder.

CITAS:

[1] La interpretación que aquí se hace de Hegel parte fundamentalmente de la Fenomenología del Espíritu y de los textos juveniles. De ahí que pueda subrayarse la dialéctica del amo y el esclavo, lo que considerando el sistema de madurez y la Filosofía del Derecho sería al menos unilateral. Sin embargo, esta interpretación parece legítima si se toma en cuenta que fue la que el propio Marx sostendría en su juventud (por lo menos

en los Manuscritos del 44) y la que finalmente serviría de trasfondo para la filosofía de la historia del marxismo.

[2] Hegel. Fenomenología del Espíritu, F.C.E. México, 1973. p. 108.

[3] Hegel, op. cit., p. 119. Reproducirnos en estas notas la versión de la "dialéctica del señorío y la servidumbre" que el propio Hegel realiza en la Propedéutica filosófica, Universidad Simón Bolívar, Caracas, 1980. Traducción Eduardo Vásquez, pp.74, 75 y 76.

Señorío y Servidumbre. El concepto de autoconciencia como el de un sujeto que a la vez es objetivo da la relación de que para la autociencia hay otra autonociencia.

Una autoconciencia que es para otra autociencia no es como mero objeto para ella, sino como su otro sí mismo. El yo no es ninguna universalidad abstracta en la que no hay ninguna diferencia o determinación. Siendo el yo objeto para el yo, él es para él según este aspecto como el mismo yo que él es. El intuye en el otro a sí mismo.

1. Esta autoinstitución de uno de los yo en el otro es: 1) El momento abstracto de la mismidad. 2) Para cada uno tiene también la determinación de manifestarse para el otro como un objeto externo y en tanto existencia inmediata, sensible y concreta. 3) Cada uno es absolutamente para sí y singular respecto al otro y exige ser como un tal para el otro y valer para él así, intuir su propia libertad como libertad de un siendo para sí en el otro o ser reconocido por él.

2. Para hacerse valer y ser reconocida como libre la autociencia tiene que presentarse para otro como libre de la existencia natural. Este momento es tan necesario como el de la libertad de la autoconciencia en sí (in sich). La absoluta igualdad del yo consigo mismo no es esencialmente una igualdad inmediata, sino una igualdad que se constituye superando la inmediatez sensible y de ese modo también se constituye para la otra autoconciencia como libre e independiente de lo sensible.

Así, la autoconciencia se muestra conforme a su concepto, y ya que ella da realidad al yo, tiene que ser reconocida.

3. Pero la autonomía no es tanto libertad fuera de la existencia sensible inmediata y respecto de ella, como más bien dentro de ella. Este momento es tan necesario como el otro, pero no tiene el mismo valor. Al aparecer la desigualdad de que para una de las dos autoconciencias la libertad vale como lo esencial respecto a la existencia sensible, mientras que para la otra esta existencia sensible vale como lo esencial respecto a la libertad, aparece entonces, con el deber ser reconocido recíproco, la relación de señorío y servidumbre entre ellas en la realidad determinada, o la de servicio y obediencia en tanto está presente esta diversidad de autonomía por la relación inmediata de la naturaleza.

4. Puesto que cada una de las dos autoconciencias que se oponen entre sí tienen que esforzarse por probarse y afirmarse como un ser-para-sí absoluto frente al otro y para el otro, aquella que prefiere la vida a la libertad entra en la relación de servidumbre, mostrando así que no es capaz por sí misma de hacer abstracción de su existencia sensible para su independencia.

5. Sin embargo, esta libertad puramente negativa, que consiste en la abstracción de la existencia natural, no corresponde al concepto de la libertad, pues ésta es la igualdad a sí misma en la alteridad, por una parte, a la intuición de su sí mismo en otro sí mismo, y por otra parte, a la libertad no respecto a la existencia, sino en la existencia; una libertad que tiene la existencia misma. El sirviente carece de sí mismo y para su sí mismo tiene otro sí

mismo, de modo que en el amo él se aliena y es superado como yo singular e intuye su sí mismo esencial como un otro sí mismo. En cambio, el amo intuye en el sirviente el otro yo como un yo superado y a su voluntad singular como conservada. (Historia de Robinson y Viernes).

6. Pero más precisamente considerado, la voluntad propia y singular del sirviente se disuelve en el miedo al amo, en el sentimiento interno de su negatividad. Su trabajo, al servicio de un otro es un alienación de su voluntad, por una parte, pero al mismo tiempo, por otra parte, con la negación de la propia apetencia, es la formación de las cosas externas mediante el trabajo, ya que mediante el trabajo el sí mismo convierte a sus determinaciones en forma de las cosas y se intuye en su obra como un sí mismo objetivo. La alienación de la arbitrariedad inesencial constituye el momento de la verdadera obediencia. (Pisístrato enseñó a obedecer a los atenienses. De este modo introdujo a las leyes de Solón a la realidad efectiva y después que hubieron aprendido esto los atenienses, se les hizo superflua la dominación).

7. Esta alienación de la singularidad como sí mismo es el momento por el cual la autoconciencia hace el tránsito para ser voluntad universal, el tránsito a la verdadera libertad.

[4] Kojève, A. La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel. La Pléyade. Buenos Aires, 1975.

[5] Para ver la idea de Hegel sobre el mundo griego ver Escritos de Juventud F.C.E. Madrid, 1978. Esta visión idílica del sistema político griego vuelve a aparecer en la Fenomenología pp. 261-273 en "El Espíritu verdadero, la Eticidad".

[6] Hegel. La fenomenología... p. 285 (ver en la misma página la descripción del Estado como "el señor del mundo").

[7] Hegel, op. cit., p. 293.

[8] Hegel. Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Revista de Occidente. Madrid, 1974.

[9] El mito de la identidad entendido como la posibilidad de acceder a una sociedad transparente, libre de conflictos, en base a una supuesta identidad de la "naturaleza del ser humano".

[10] Canetti, E. Masa y poder Muchnik Ed. Barcelona, 1981 p. 277. Marx. "Manuscritos... 1844" en Marx y Engels Escritos económicos varios, Grijalbo. México, 1975, p. 144.

[11] Marx. Grundrisse S. XXI Ed. México, 1977, Tomo 1, p. 85.

[12] Marx. El Capital, F.C.E. Bogotá, 1976, Tomo 1, p. 267, Cap. XI "Cooperación".

[13] Weber. "Parlamento y gobierno..." en Escritos políticos, Folios ed. México, 1982, Tomo I, p. 87.