

UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR
FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA



**HEGEL COMO PRECURSOR DEL MATERIALISMO HISTÓRICO:
MÉTODO Y VERDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU**

TRABAJO DE INVESTIGACIÓN PRESENTADO POR:

MARLON JAVIER LÓPEZ LÓPEZ

PARA OPTAR AL GRADO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

DOCENTE ASESOR:

EDGAR JOHANS VENTURA LANDAVERDE

CIUDAD UNIVERSITARIA, ABRIL DE 2016

AUTORIDADES DE LA UNIVERSIDAD DE EL SALVADOR

RECTOR	Lic. Luis Argueta Antillón
VICE RECTOR ACADÉMICO	(pendiente)
VICE RECTOR ADMINISTRATIVO	Ing. Carlos Villalta
SECRETARIA GENERAL	Dra. Ana Leticia de Amaya

FACULTAD DE CIENCIAS Y HUMANIDADES

DECANO	Mtro. José Vicente Cuchillas
VICEDECANO	Mtro. Edgar Nicolás Ayala
SECRETARIO GENERAL	Mtro. Rafael Ochoa Gómez
JEFE DEL DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA	Mtro. José Guillermo Campos

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN GENERAL.....	5
Situación del Problema	8
Justificación del estudio	24
Conceptos centrales y metodología de la investigación.....	26
CAPÍTULO 1: HEGEL COMO PRECURSOR DEL MATERIALISMO HISTÓRICO. 33	
Hegel y el historicismo	33
El desarrollo histórico de Alemania y el pensamiento de Hegel.....	40
Hegel y el fin del idealismo alemán.....	49
CAPÍTULO 2: MÉTODO Y VERDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU. 62	
Autoconciencia.....	65
El reino del espíritu	75
El Saber absoluto.....	88
CAPÍTULO 3: MARX Y LA HERENCIA FILOSÓFICA DE HEGEL.....	97
El concepto de enajenación en la Fenomenología del Espíritu	97
El trabajo enajenado en Marx	107
Marx como discípulo de Hegel	129
CONCLUSIONES.....	139
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	142

[...] toda la concepción de Marx no es una doctrina sino un método. No ofrece dogmas hechos, sino puntos de partida para la ulterior investigación y el método para dicha investigación.

—Engels, Carta a Werner Sombart, 11 de marzo de 1895

En el método de elaboración del tema, hay algo que me ha prestado un gran servicio; by mere accident [por pura casualidad], había vuelto a hojear la Lógica de Hegel... Si alguna vez vuelvo a tener tiempo para este tipo de trabajo, me proporcionaré el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos impresos, a los hombres con sentido común, el fondo racional del método que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo mistificado.

—Karl Marx, Carta a Engels, 14 de enero de 1858

INTRODUCCIÓN GENERAL

El presente trabajo de investigación desarrolla el problema temático que lleva por título "Hegel como precursor del materialismo histórico: método y verdad en la *Fenomenología del Espíritu*".

Para contextualizar la problemática se hace un recorrido histórico general sobre la trayectoria filosófica de occidente, tomando en cuenta el contexto en su multidimensionalidad histórico-filosófica, a raíz del análisis crítico de los sucesos más significativos, sucesos que tienen lugar tanto en el aspecto puramente intelectual como histórico.

En tales antecedentes se trata siempre de señalar el enorme significado que para nosotros ha venido a llenar el despliegue del idealismo alemán en el marco de los importantes problemas que el período estudiado le impone al pensamiento. Podremos apreciar así como el pensamiento de Hegel surge de los intentos de fundamentar teóricamente un proyecto emancipador, gestado en tensión con las fuerzas más conservadoras, conflicto rastreable en el ámbito filosófico.

A partir de la modernidad, surge en el pensamiento occidental un nuevo paradigma, el cual busca hacer asequible al entendimiento el mundo por medio de la validación del conocimiento a través de la razón. Asistimos a la conformación de una nueva realidad social que se impone: la expansión de nuevas relaciones económicas de producción que vuelven necesario trastocar el orden de cosas existentes para ponerlas a tono con la nueva situación. Dicha tarea se expresa con fidelidad en los pensadores más destacados del período, y los intentos por dominar la naturaleza mediante la razón y la técnica no son sino expresiones de la necesidad de subvertir el sistema social, lo cual termina proclamándose a fin de cuentas cuando la toma del poder político por parte de la burguesía se vuelve ya inevitable.

La convulsión social producida ahí donde estos anhelos se expresan con mayor pureza: la Revolución francesa; genera un estado de ánimo optimista en los pensadores más progresistas de una nación que sólo podía contemplar pasiva lo que otras naciones más desarrolladas realizaban en la práctica.

De este estado de ánimo surge el pensamiento de Hegel. Y podremos apreciar por qué en este pensador se muestra más claro y más radicalmente que en ningún otro el espíritu de la modernidad, comprendiendo al pensamiento y la actividad humana en general como una actividad transformadora. Marx ha caracterizado esto mejor que nadie al enjuiciar el desarrollo filosófico precedente. Tras señalar las limitaciones del materialismo de Feuerbach señala: “De ahí que el lado activo fuese desarrollado de un modo abstracto, en contraposición al materialismo, por el idealismo, el cual, naturalmente, no conoce la actividad real, sensorial, en cuanto tal.”¹

La tesis general que subyace en el fondo de nuestro trabajo es que, dejando de lado a Marx, el método de Hegel ha representado el esfuerzo más importante realizado por un pensador de apropiarse las leyes que guían la historia —en la medida que es posible hablar de éstas— y sobre todo, el modo de funcionamiento de la sociedad capitalista. De donde se desprende que Hegel haya sido el pensador más importante en el período de preparación ideológica para la toma del poder por parte de la burguesía alemana, tal y como lo confirma la ulterior trayectoria seguida por sus discípulos, así como la condena general que sufre por parte de los sectores conservadores de la época. No hará falta señalar que es este núcleo revolucionario el que pasará a ser parte esencial en la visión metodológica que propone Marx. Hegel como ideólogo de un periodo revolucionario será una

¹ Marx, C., y Engels, F. *La ideología alemana*. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1970, p. 665.

fuente importantísima para la constitución del socialismo marxista. Que éste ha venido a enlazar con los progresos espirituales del pasado ha sido algo que los mismos fundadores de la concepción materialista de la historia han señalado en repetidas ocasiones, como lo demuestra la aguda observación de Engels al respecto: *Como toda nueva teoría, el socialismo moderno tuvo que enlazar con el material mental que halló ya presente, por más que sus raíces estuvieran en los Hechos económicos*².

Dado esto, temporalmente esta investigación pretende abarcar el período que media desde la Revolución Francesa, aproximadamente el año 1789, hasta el año 1848. En estos años el racionalismo burgués de la modernidad alcanza su resultado más alto y tiene lugar el salto cualitativo que da lugar a la conformación de la concepción materialista de la historia.

Nuestro trabajo se divide así en tres secciones, la primera, un análisis de la situación social y filosófica del periodo de desarrollo del pensamiento de Hegel, otra que consiste en un análisis metodológico de la *Fenomenología del Espíritu*, la tercera referida a la apropiación realizada por Marx de este método y en la cual podremos apreciar la enorme importancia dada por él al estudio de la obra del filósofo, así como el papel que ejerció el estudio de esta obra en la génesis del pensamiento marxista como herramienta efectiva para el análisis social de nuestra época.

Por tanto, nos proponemos demostrar los siguientes supuestos: por un lado que el método presentado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* ha sido una anticipación filosófica del método presentado en la obra de Marx para el análisis del capitalismo; por otro lado que el método de Hegel ha tenido un rol central en el análisis materialista desarrollado en la obra

² Engels, F. *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 3.

de Marx comprobando asimismo que, de este modo, los criterios metodológicos de Hegel han representado una importante herencia a la propuesta metodológica contenida en la obra de Marx.

Situación del problema

El problema de nuestra investigación es el de situar correctamente el lugar de Hegel en la elaboración de una teoría social crítica y emancipadora. Se trata de delimitar la posición que dentro del marco general ocupa esta figura filosófica en la historia. Queremos hacer un balance sobre el más profundo significado de Hegel y al hablar así, nos referimos ante todo a las consecuencias positivas o negativas que sus ideas han tenido en el curso ulterior del progreso humano. Creemos que lo relevante en un pensador es el papel que juega como actor de una realidad concreta a sabiendas de que en términos generales sólo pueden existir dos posiciones; un filósofo puede favorecer con su pensamiento el progreso social o entorpecerlo y de este modo podemos juzgar su significado real, a la luz de las consecuencias que se desprenden objetivamente de su propio pensamiento.

Por eso y debido a que no es ningún secreto el rol que jugó el pensador alemán en la conformación del pensamiento de Marx y particularmente en la concepción materialista de la historia, hemos decidido incursionar en un debate que tiene lugar en el seno del marxismo, pero que es mucho más significativo si tenemos en cuenta las diversas valoraciones que sobre Hegel se han hecho a lo largo de las numerosas interpretaciones realizadas por los más diversos eruditos e investigadores de la filosofía.

Así, nuestro estudio tiene como antecedente las mismas consideraciones de los clásicos del marxismo-leninismo, quienes nos han heredado profundas indicaciones acerca del lugar que en la trayectoria intelectual de

la humanidad ha ocupado la figura de Hegel como precursor de esta concepción, lugar que siempre han reconocido. Desde su temprana juventud Marx se preocupó por estudiar profundamente aquel influyente personaje, como lo atestigua uno de sus primeros testimonios³, para seguir encontrando en éste, elementos importantes a tener en consideración durante toda su trayectoria intelectual. A lo largo de todo este profundo examen, Marx va señalando las conquistas y limitaciones de su antecesor. Los resultados más completos se presentan en sus *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844* específicamente en el apartado donde presenta un balance crítico de la dialéctica y de la filosofía hegeliana en general⁴. Este trabajo tiene una importancia crucial, pues en él Marx deja entrever el lugar que juega dentro de sus reflexiones económicas, la lógica de la *Fenomenología del espíritu*.

Por su parte, Federico Engels quien ha estudiado con menos aplicación en su juventud a Hegel, no deja de reconocer lo mucho que le deben, irrumpiendo al paso de las críticas que hacia él dirigen otros pensadores hostiles al progreso:

¿es posible —se preguntaba ante aquellos ataques— que estas difamaciones se escriban sobre la losa sepulcral de Hegel sin que nosotros, que le debemos bastante más de lo que él le debía a Schelling, nos atrevamos a lanzar en honor del muerto un desafío, por muy temible que sea el adversario?⁵.

³ Marx, C. “*Carta al padre*”, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982, p. 11.

⁴ Marx, C. “*Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*”, *Ibid.*, pp. 645-668.

⁵ Engels, F. “*Schelling sobre Hegel*”, *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981, p. 45.

Y muchos años después las orientaciones en torno al desarrollo de la filosofía alemana hasta culminar en el sistema de Hegel son aún más claras:

Esta nueva filosofía alemana tiene su culminación en el sistema hegeliano, en el que por primera vez —y este es su gran mérito— se exponía conceptualmente todo el mundo natural, histórico y espiritual, como un proceso [...] al tiempo que se hacía el intento de descubrir en ese momento y esa evolución la conexión interna del todo.⁶

Desafortunadamente los discípulos de Marx no aprovecharon suficientemente las indicaciones diseminadas en su obra para darse a la tarea de esclarecer la relevancia que tenían para la filosofía marxista el pasado filosófico del cual se nutrió Marx. Fue Lenin quien señaló nuevamente importantes nexos de conexión entre Marx y Hegel y se dio a la tarea de estudiar la relación entre ambos, sus observaciones más importantes aparecen en sus apuntes de estudio⁷. A partir de este momento, los teóricos del marxismo tendrán en consideración el esclarecimiento de la relación existente entre Hegel y la filosofía marxista. Antonio Gramsci se ocupa de esta relación a lo largo de su obra tal y como lo manifiestan numerosos pasajes de sus *Cuadernos De la cárcel*⁸. Y si el tema permanece vigente es debido a que esta relación no deja de ser problemático. Althusser se muestra más reacio a concebir al sistema de Hegel en el interior de Marx. Polemizando contra algunos teóricos anteriores, especialmente contra Gramsci, manifiesta los defectos de mantener la lógica hegeliana al interior del marxismo:

⁶ Engels, F. *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Editorial Grijalbo, México, 1968, p. 9.

⁷ Lenin, V. I. “*Cuadernos filosóficos*”, *Obras completas, V. XLII*, Editorial Cártao, Buenos Aires, 1972.

⁸ Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel* (6 volúmenes), Ediciones Era/Bemérita, México, 1999.

El proyecto de pensar al marxismo como historicismo (absoluto) pone en acción automáticamente los efectos en cadena de una lógica necesaria que tiende a rebajar y a aplanar la totalidad marxista en una variación de la totalidad hegeliana, y que, incluso con la precaución de distinciones más o menos retóricas termina por esfumar, reducir u omitir las diferencias reales que separan los niveles”⁹.

Althusser no niega el hecho que Marx se apoyara en el pensamiento filosófico de Hegel, pero no acepta el que se confunda lo importante en Marx: sus descubrimientos científicos, con la filosofía que le sirvió de base:

[...] Marx se apoyó en una filosofía —la de Hegel— que nosotros podemos considerar, que no fue la que mejor correspondía a su objetivo... y para seguir pensando. Pero de todos modos no se pueden extrapolar sus descubrimientos científicos a la filosofía. Nosotros podemos pensar que incluso no profesó la filosofía que está presente en su investigación¹⁰.

Con esto solamente queremos señalar que lejos de haber una posición homogénea, existe más bien un complejo problemático de los cuales se han ocupado los más diversos pensadores que desde la filosofía abordan a Marx. Y al dilucidar el problema se toman diversos caminos. Uno de los trabajos más importantes es el de Ernst Bloch, quien se apoya enteramente en la filosofía de Hegel para fundamentar una *ontología del aún no ser* que apoye la realidad de una utopía. En su visión hegelianizada del marxismo muestra —inconscientemente— los riesgos de llevar al extremo el vínculo entre ambos pensadores, presentando una visión ecléctica e idealista que rebasa los límites de un auténtico marxismo. En todo caso Bloch

⁹ Althusser, L y Balívar, E. *Para leer el capital*, Editorial siglo XXI, México, 2004, p. 144.

¹⁰ Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, Siglo XXI editores, México, 2005, p. 26.

no pretendió escapar a su condición de discípulo de Marx y sus reflexiones son dignas de ser tomadas en cuenta por cualquier filósofo interesado en aquel. Sus ideas encuentran especial representatividad en su monografía sobre Hegel¹¹. Y adquieren sistematización en su monumental *Principio esperanza*¹². Pero quizá, el trabajo investigativo más relevante al respecto sea el del húngaro Georg Lukács quien mediante el análisis materialista sitúa el lugar que en su opinión debe ocupar el filósofo no sólo en cuanto a la problemática del marxismo sino de la filosofía de nuestro tiempo, su estudio sobre el Joven Hegel¹³ contiene agudas observaciones gracias a un riguroso análisis histórico, social y filosófico que habremos de tomar muy en cuenta. Lo cual no significa ni mucho menos que este trabajo se encuentre exento de defectos y falta de críticos; el mismo Bloch señala el que éste exagera la directa precursariedad de Hegel hacia Marx y la reducción que sufren así los elementos menos directos¹⁴. Georg Lukács presenta por otro lado importantes investigaciones en torno a la apropiación realizada por Marx en su juventud de la filosofía de Hegel en sus estudios sobre la evolución teórica del joven Marx¹⁵. Herbert Marcuse, por otro lado se ha ocupado del tema a raíz de la evolución del racionalismo iluminista que absorbe Hegel estableciendo el papel que juega en la conformación de una “teoría social” al interior del marxismo¹⁶. Con esto consideramos que he-

¹¹ Bloch, E. *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

¹² Bloch, E. *El principio esperanza* (3 volúmenes), Editorial Trotta, Madrid, 2007.

¹³ Lukács, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Editorial Grijalbo, México, 1963.

¹⁴ Bloch, E. *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*, p. 51.

¹⁵ Lukács, G. *Lenin-Marx, “Sobre la evolución filosófica del joven Marx”*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2005.

¹⁶ Marcuse, H. *Razón y revolución*, Ediciones Altaya, Madrid, 1994

mos presentado un panorama general de las posiciones más representativas que los teóricos adoptan acerca de la cuestión de la cual nos ocupamos. Existe una numerosa bibliografía referente a esta problemática, sin embargo, en la mayoría de casos se trata de profundizar en viejas posturas o escapan a una interpretación estricta de ella, encausándose más bien hacia nuevas propuestas filosóficas y rebasando los límites del simple estudio.

Por otro lado también es importante señalar lo que sería la versión no marxista del pensamiento de Hegel y el lugar que este autor ocupa desde ella en la historia de la filosofía. No podemos entrar en detalle al respecto, pero merece la pena señalar al menos una tendencia particularmente importante por el antagonismo que presenta respecto a la interpretación materialista del filósofo. Nos referimos a aquella visión que lo separa de la tradición ilustrada, acercándolo al romanticismo alemán para volverlo un precursor de la filosofía de la vida y desde ahí apoyarse en él para apadriñar las más diversas corrientes a la moda (existencialismo, hermenéutica, posmodernismo, etc.). Esta interpretación tuvo su origen en la versión romántica que de Hegel ofreció Dilthey en sus estudios sobre la obra de juventud del filósofo. Dilthey cree descubrir en Hegel una línea en común con los románticos a los cuales en realidad aquel combatió¹⁷, a partir de aquí la interpretación puede situarse en un sentido favorable a su filosofía de la vida. Aducimos nada más a título de ejemplo las siguientes palabras:

Según Hoelderlin, la actividad del pensamiento en su marcha unificadora y separadora no hace sino preparar la captación de la vida infinita, que tiene lugar en el entusiasmo del artista. Según

¹⁷ Safranski, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores, Barcelona, 2012, p. 213.

Schleiermacher, el conocimiento del universo se basa en la religión, y ésta es también la doctrina de Hegel.¹⁸

Esta visión teológica, irracionalista y vitalista pasa a formar la base de las distintas visiones que el ámbito académico del mundo burgués se forma de Hegel, para volverse de una influencia enorme. El mismo Marcuse llegó a ser presa de ella en su juventud, donde presenta una visión de Hegel perfectamente acorde con la interpretación Diltheyana: “Dilthey ha realizado, por primera y última vez, el intento de desarrollar coherentemente los comienzos de la problemática filosófica de este periodo a partir del «concepto básico de la vida»”¹⁹. Y así, resulta perfectamente comprensible el que Hyppolite con la mayor simpleza convierta a Hegel en un existencialista:

Esta angustia que posee a la consciencia humana y la empuja siempre hacia adelante hasta que deja de ser una consciencia humana, un entendimiento humano como ocurriría en Kant, pero que afecta al saber absoluto que al mismo tiempo que saber del objeto es autosaber y al mismo tiempo que autosaber es saber del objeto, no representa solamente, como ya hemos señalado, una angustia en el orden del conocimiento, sino una angustia existencial como tiende a probar toda *la Fenomenología*.²⁰

Veremos cómo estas interpretaciones sólo pueden surgir de la distorsión y el falseamiento del auténtico sentido de la obra de Hegel. Y hemos

¹⁸ Dilthey, W. “Hegel y el idealismo”, *Obras de Wilhelm Dilthey T. V*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956, p. 138.

¹⁹ Marcuse, H. *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970, p. 203.

²⁰ Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*, Ediciones Península, Barcelona, 1974, p. 20.

de señalar la importancia de tener estos intentos muy en cuenta puesto que aparecen sin cesar, aún hoy en día. Cada vez es más común el que se borren todas las fronteras para convertir incluso a Marx en un romántico, un “hermeneuta”, etc., así lo demuestra al menos un trabajo de reciente publicación que lleva a cabo, por millonésima vez, la empresa nada más y nada menos de equiparar a Marx con Heidegger. Lo que los autores de este trabajo ven de común es precisamente la acientifidad, el relativismo, y el irracionalismo, algo que ningún marxista en su sano juicio podría aceptar. Lo que no obsta para que se lancen las proclamas más descabelladas:

Al contrario de numerosos intérpretes de Marx que se presentan como «socialistas científicos», este libro es obra de dos «comunistas hermenéuticos», es decir, de quienes creen que la política no puede estar basada en fundamentos científicos y racionales, sino únicamente en la interpretación, la historia, y el acontecimiento.²¹

Sostenemos que tales deformaciones sólo pueden llevarse a cabo bajo la ignorancia absoluta de lo que sería una *concepción materialista de la historia* para lo cual, debemos comenzar por contraponer a esos “hermeneutas” dicha interpretación materialista de los hechos, por tanto, más profunda y genuina.

Estas consideraciones nos remiten a plantear el desarrollo evolutivo que la historia de la filosofía occidental presenta en el período que antecede al pensamiento de Hegel y concretamente a la visión que en la *Fenomenología del espíritu* presenta nuestro autor y de ahí hasta la revolución teórica que hubo de representar la obra de Marx y Engels. Claro está que para nosotros la concepción que expone dicha obra ha significado la culminación de un proceso de maduración en el plano del pensamiento. Como

²¹ Vattimo, G., y Zabala, S. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Editorial Herder, Madrid, 2012, p. 13.

hemos mencionado, ese proceso tiene su génesis en la modernidad como paradigma general de las ciencias y todos los dominios espirituales de occidente.

El punto de partida de la dialéctica hegeliana es la superación de los límites aparentes del entendimiento, límites en realidad propios del pensamiento mecanicista del siglo XVII. La dialéctica constituye una metodología que tiene como resultado la superación de las contradicciones a las cuales se enfrenta el pensamiento y que mediante un impulso ascendente penetra en una imagen cada vez más profunda y fiel de la realidad. Esta nueva reformulación de la lógica tradicional en una lógica dialéctica tiene como trasfondo social una situación que la exige. En un periodo histórico en el que la época avanza a paso agigantado, la razón parece incapaz de explicar los distintos fenómenos que aparecen por doquier, y si a esto le añadimos nuevos descubrimientos en las ciencias naturales, una enorme transformación de la industria y una fuerte convulsión social, tenemos como resultado una enorme revolución general que afecta toda la concepción del mundo entonces imperante. Esta situación se presentó en el periodo que media entre la revolución francesa y las revoluciones de 1848 en Europa. La filosofía tiene en este momento la tarea de reelaborar una metodología que posibilite la captación de estos problemas históricos, de aquí surge el moderno historicismo y la dialéctica. Tales productos del pensamiento solo podían surgir sobre una base social con estas características, el materialismo histórico como resultado final de este proceso se entrega a la resolución de estos problemas; Herbert Marcuse ve al respecto el sentido científico del marxismo en que señala la necesidad histórica de la revolución anticapitalista²². En esta línea habría que señalar un escenario histórico más completo si se quiere dejar establecida una visión menos escueta

²² Marcuse, H. "Contribuciones a una Fenomenología del Materialismo Histórico", *Marcuse y los orígenes de la Teoría crítica*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2010, p. 81.

de los antecedentes problemáticos que aquí nos interesan, aunque sea de manera bastante superficial.

Ya los fundadores del materialismo histórico se preocuparon por establecer una línea general que señale el curso del pensamiento hasta culminar en el suyo propio, dejando sentadas importantes observaciones para concebir una especie de prehistoria del materialismo histórico.

En *La Sagrada familia* Marx traza una breve historia del materialismo la cual acompaña de un brillante análisis que no deja lugar a dudas respecto a la posición que este ocupa como aspecto ideológico guía de la burguesía en ascenso. No sólo la filosofía irrumpe en la modernidad en abierta polémica frente a toda la teología; del mismo modo el materialismo se desarrolla en oposición a la metafísica del siglo XVII y que este movimiento progresivo se produjera en los países más desarrollados de la época nada tiene de casual. Marx ha señalado cuál era la motivación que animaba al surgimiento de una concepción favorable a los intereses de la vida práctica que conllevaba el enterramiento de la metafísica anterior:

La ruina de la metafísica del siglo XVII sólo se puede explicar a partir de la teoría materialista del siglo XVIII, en tanto que este movimiento teórico mismo se explica a partir de la configuración práctica de la vida francesa. Esta vida estaba orientada hacia el presente inmediato, hacia el disfrute mundano y los intereses seculares, hacia el mundo *terreno*. Era forzoso que a su práctica antiteológica, antimetafísica, a su práctica materialista, correspondieran teorías antiteológicas, antimetafísicas, materialistas. En la práctica, la metafísica había perdido todo su crédito.²³

²³ Marx, K, y Engels, F. “*La sagrada familia*” OME V. 6, Editorial Crítica, Barcelona, 19787, p. 146.

La necesidad de sistematizar esta concepción del mundo recibió una fundamentación teórica en el empirismo inglés donde todo contenido del pensamiento es explicado por medio de la realidad objetiva, como derivado del mundo material.

Finalmente todo esto tiene que desembocar, en una fórmula social que explica los males no a través de los vicios individuales producto de una naturaleza imperfecta y del pecado original, sino como resultado de la imperfecta estructura social, la cual puede reelaborarse para situarse en consonancia con la verdadera naturaleza humana.

Ya Bayle teorizaba en favor de la posibilidad de una “sociedad de los ateos” en la cual sus miembros sin necesidad de religión poseyeran una moral superior y se vieran libres de practicar el bien. Pero quizá la expresión más importante es la apología que Mandeville realiza sobre los vicios, presentándolos como motor del progreso humano. Todo lo cual no representa sino el reflejo de la sociedad burguesa en ascenso con su moral individualista.

Está claro que los filósofos de esta época pudieron ver el papel que el egoísmo burgués desempeñaba en el despliegue de las fuerzas productivas, llegando a generalizar esta práctica humana viendo tan solo su aspecto positivo. Esto los movió a polemizar en contra de la censura que la ética cristiano-feudal practicaba en contra de los goces y la búsqueda de auto-satisfacción. Para Mandeville los vicios si se dejan correr libremente dan como resultado un equilibrio social que posibilita un desarrollo humano cada vez mayor; está claro que en el fondo se trata de una proclama en favor del desencadenamiento de las relaciones sociales capitalistas de producción. Por eso este punto de vista es tan común en este período, sobre todo para los ingleses quienes tenían un contacto mucho más estrecho con el comercio y la industria y a quienes les resultaba accesible de primera mano la contemplación directa del modo de funcionamiento de la sociedad

pudiendo por tanto, extraer todas las consecuencias filosóficas de dicho funcionamiento económico. Hobbes por ejemplo, considera naturales las pasiones humanas propias del capitalismo:

Ahora bien, ninguno de nosotros acusa por ello a la naturaleza humana. Los deseos, y otras pasiones del hombre, no son en sí mismos pecado. No lo son tampoco las acciones que proceden de estas pasiones, hasta que conocen una ley que las prohíbe. Lo que no pueden saber hasta que haya leyes. Ni puede hacerse ley alguna hasta que hayan acordado la persona que lo hará.²⁴

Y el mismo Hobbes concibe así la función de Estado como instrumento regulador de las relaciones humanas y de las pasiones pues son aquellas la base sobre la cual se eleva y frente a la cual, lejos de lo que pudiera parecer no existe ningún antagonismo:

En efecto, el uso de las leyes (que no son sino normas autorizadas) no se hacen para obligar al pueblo, limitando sus acciones voluntarias, sino para dirigirle y llevarlo a ciertos movimientos que no les hagan chocar con los demás, por razón de sus propios deseos impetuosos, su precipitación y su indiscreción [...] Una ley puede concebirse como buena cuando sea de beneficio para el soberano aunque no sea necesaria para el pueblo. Pero esto último no puede ocurrir, porque el bien del soberano y el del pueblo nunca discrepan.²⁵

Con lo que se adelanta a la noción hegeliana del Estado como depositario de la razón moral. Y esto en favor de lo que acabamos de decir. Estas nociones sólo podían formularse impulsadas por la observancia del modo de funcionamiento de la sociedad capitalista y de la evolución de las rela-

²⁴ Hobbes, T. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 103.

²⁵ *Ibid.*, p. 285.

ciones sociales correspondientes. En el idealismo alemán, bajo el influjo menos directo de la economía capitalista, estos principios se presentan como conductas universales del individuo. Kant ve, lo mismo que Mandeville y Hobbes en los vicios el impulso del progreso humano. Y esto tiene tanta importancia que se presenta como elemento central para una teoría de la historia:

Los hombres, individualmente considerados, e incluso los pueblos enteros, no reparan que al seguir cada uno sus propias intenciones, según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mutuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la naturaleza y que trabajan por su fomento, aunque ellos mismos la desconozcan.²⁶

Al interior de la filosofía burguesa esta concepción tiene su expresión más alta en la “astucia del espíritu” de Hegel, cuya idea central no es otra sino que el resultado del obrar subjetivo trasciende el interés de lo puramente individual, dando como resultado una objetividad social con relativa independencia y con consecuencias totalmente ajenas a las que se propone el mismo individuo. En el marco siempre de una filosofía de la historia y si nos remontamos al pasado, no es hasta Vico quien por primera vez encontramos una intuición similar. Vico ve en la aparente arbitrariedad de la conducta humana una razón que se sitúa por encima de ella y que le confiere un sentido racional a la historia a pesar de esta aparente irracionalidad:

Este mundo, sin duda, ha salido de una mente muy distinta, a veces contraria, y siempre superior a los fines particulares que los mismos hombres se habían propuesto; estos fines restringidos que,

²⁶ Kant, I. *Filosofía de la historia*, Terramar Ediciones, La Plata, 2004, p. 18.

convertidos en medios para servir a fines más amplios han obrado siempre para conservar la generación humana en la tierra.²⁷

Y es este realismo con el cual estos grandes pensadores han trazado la imagen de la sociedad burguesa lo que les permite esta aproximación a la interpretación materialista presentada más adelante por Marx y Engels. Hemos dicho que es en Hegel donde esta aproximación se presenta a un nivel mayor. Este punto de vista se presenta en la *Fenomenología del espíritu* donde es elevado al rango de metodología. Esto le permite al filósofo observar las luchas internas que se libran en el interior de un estado bajo su aspecto económico, dando un paso más en su proximidad con el materialismo marxista: “De este modo, en Hegel hallamos la anticipación de la interpretación materialista de la historia, aunque para él la lucha de clases en Grecia es sólo una manifestación del ‘principio de desintegración.’”²⁸

Pero poca importancia tendría todo esto sin el acompañamiento del sentido histórico que recorre toda su obra. También este historicismo tiene un origen revolucionario. El problema de la historia se convierte en un problema central para la filosofía en el último periodo de la ilustración y es en Alemania donde tiene lugar la transformación de la filosofía en una filosofía histórica como resultado de las condiciones características de aquel país. El motor de esta transformación no es otro sino el de la Revolución francesa. Fue este el hecho que transformó a la historia en una experiencia real. Las naciones europeas se vieron repentinamente sacudidas por una sucesión veloz de conflictos y transformaciones. Esto hace posible percibir los cambios sociales en su verdadero significado espacio-temporal. Resulta así fácilmente visible el que exista una historia, que además con-

²⁷ Vico, G. *Ciencia Nueva*, Editorial Tecnos, Madrid, 1995, p. 527.

²⁸ Plejánov, G. *El Significado de Hegel*, en línea:
<<https://www.marxists.org/espanol/plejanov/1891/001.htm>>

siste en un ininterrumpido proceso de cambios que intervienen en la vida de cada individuo.

A esto debemos añadir el que las guerras napoleónicas evocan por doquier sentimientos nacionales de resistencia a los ejércitos invasores y este apelo al sentimiento de independencia nacional aparece por fuerza apegado al recuerdo del pasado de la historia de la nación. Se impone así una tendencia hacia la historicidad que alcanza su punto culminante en el periodo inmediato que sucede a la caída de Napoleón. Es este el llamado periodo de la restauración, periodo en el cual sus ideólogos elaboran una visión nostálgica del pasado que expresa un anhelo por retornar, en los casos más extremos, hacia la edad media y a la vez se esfuerza por convertir a la Revolución francesa en un accidente ahistórico que debe ser suprimido. Y toda esta nueva formulación teórica está íntimamente relacionada con la nueva configuración de los actores políticos y los sucesos de la época, como bien señala el profesor español Luis Villacañas:

La ruptura de la razón ilustrada y la emergencia del idealismo y el romanticismo corren parejas con la ruptura del pacto filosofía-poder y la necesidad de reconstruirlo tras un momento preciso de enfrentamiento real que hay que identificar y precisar en el tiempo y en los actores.²⁹

Por su parte, los sectores que defienden el progreso se ven obligados así a elaborar una concepción que demuestre la necesidad de la revolución lo cual termina alterando profundamente la imagen del mundo reinante. Se concibe ahora el progreso humano ya no como una lucha abstracta frente a la irracionalidad del pasado, sino como una constante tensión interna de fuerzas sociales actuantes al interior de la historia misma. Soste-

²⁹ Villacañas, J. L. *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Editoria Cincel, Madrid, 1988, p.10.

nemos que Hegel, como heredero de la tradición iluminista se inscribe totalmente en este proyecto y que sólo los fundadores del materialismo histórico han podido llevar hasta el final esta tarea que los precursores ya habían adelantado. Tanto Marx como Engels han reconocido este pasado³⁰. Hay quienes, no obstante, han querido ver en Hegel una misma línea con el romanticismo de su época, uno de sus argumentos sería el mostrado interés del filósofo hacia la religión. Pero lo que ve Hegel de particular en la religión es precisamente su sentido emancipador centrado en la conciencia, en la razón. Esto puede verse claramente en la interpretación hegeliana del pasaje bíblico respecto al árbol del conocimiento y el rol que la serpiente (lucifer) juega en él. Su juicio es condenatorio tan solo frente a la actitud de desobediencia, mas no frente a las consecuencias de este acto el cual celebra como un importante paso hacia la libertad humana:

La salida de la naturalidad, la necesidad de la entrada de la conciencia acerca de bien y el mal es lo elevado que Dios mismo expresa. Lo erróneo consiste en presentar a la muerte como si no hubiera consuelo por ella. La determinación fundamental de la exposición consiste en que el hombre no debe ser hombre natural [...] el mal consiste en detenerse en esa naturalidad, mientras que el hombre debe salir de ella con libertad, con su voluntad.³¹

De donde se ve con toda claridad que, interpretados correctamente, también estos pasajes revisten la significación de antecedentes de la obra

³⁰ Véase por ejemplo la carta de Marx a J. Weydemeyer con fecha 5 de marzo de 1852. Marx, K. *Carta a Joseph Weydemeyer*, 5 de marzo de 1852, disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m5-3-52.htm>>

³¹ Hegel, G. W. *Lecciones sobre Filosofía de la religión*, T. II, Alianza editorial, Madrid, 1987, p. 302-303.

de Marx al reconocer el papel del mal, es decir, de la negatividad en la historia³².

Justificación del estudio

La investigación social ha tenido siempre como problema de interés central la posibilidad de un saber que posibilite la construcción de un orden social justo acorde a los anhelos de emancipación con los que por milenios ha soñado el ser humano. Es un hecho que vivimos en una sociedad atravesada por numerosos problemas, los cuales nos obligan a poner la mirada en esos antecedentes. La concepción socio-histórica del marxismo ha significado la más elaborada propuesta teórica a los anhelos emancipatorios que atraviesa la historia de la humanidad. Un estudio científico requiere de un instrumento teórico adecuado a su objeto de estudio que sea capaz de develar su propia estructura interna. Tal ha sido el mayor aporte de la obra de Marx; proporcionar un instrumento metodológico que muestre tanto la naturaleza interna de la sociedad capitalista como las potencialidades de transformación, albergadas en su mismo seno.

Nuestro estudio pretende demostrar por qué esta tarea ha sido realizada en parte con la herencia teórico-metodológica proporcionada por Hegel, cuya misión histórica más importante ha sido contribuir mediante el desarrollo de su método a encontrar una salida a importantes problemas que la época estudiada le impone al pensamiento y esta metodología se presenta en su forma más pura, más exacta y aplicada en la *Fenomenología del espíritu*, la cual es a su vez el resultado de años de reflexión lleva-

³² Balívar muestra como este aspecto forma parte esencial del pensamiento de Marx al sostener que en él lo mismo que en Hegel “la historia avanza por el lado malo”. Cfr. Balívar, E. *La filosofía de Marx*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2000, p. 110.

dos a cabo por el filósofo, en la búsqueda de solución a tales problemas. De aquí que la *Fenomenología del espíritu* haya sido el acontecimiento filosófico más importante desde el renacimiento.

Es aquí donde se justifica nuestro estudio, porque por una parte, es innegable la justificación filosófica cuando se trata de estudiar la lógica interna, la metodología de una obra que tanta importancia ha tenido para el desarrollo filosófico ulterior. Por otra parte, nuestro estudio comprende un periodo fundamental para los debates que tienen lugar en nuestros días, pues es en este periodo donde acontece el importante punto de inflexión que condiciona el tránsito y “superación” de la modernidad en filosofía hacia la contemporaneidad. Y veremos cómo esta época configura el discurso actual reinante en gran parte de las escuelas filosóficas. Debemos añadir que este discurso tiene lugar, en medio de una polémica, a veces franca, a veces encubierta, en contra de los pensadores aquí estudiados. El develar cómo ha sido posible todo esto y a qué responde, justifica doblemente nuestro trabajo.

Finalmente y como decíamos arriba, este estudio, o al menos los problemas que en él se tratan, rebasan lo meramente filosófico, abriendo la posibilidad de plantear soluciones a apremiantes problemas sociales muy propios de nuestro tiempo. Consideramos que la comprensión del mundo en el que vivimos y el dominio de una herramienta para su captación mental es una tarea de primer orden que posibilita el despliegue de la dimensión crítica y transformadora propia de por sí en la filosofía y sobre esta tarea se asienta la presente investigación.

Conceptos centrales y metodología de la investigación

a) Idealismo alemán.

Llamamos idealismo alemán a la corriente filosófica que surge y se consolida como dominante en el periodo histórico que tiene lugar en el lapso que media entre la Revolución francesa y la disolución del hegelianismo.

La problemática en la que se centra está relacionada con una reforma general del pensamiento que permita superar el pensamiento geométrico mecanicista dominante en la ilustración. Del mismo modo este periodo recoge la herencia de la ilustración francesa. El idealismo alemán es el reflejo filosófico de la burguesía alemana como clase todavía poco desarrollada pero fuertemente influenciada por los ideales de la revolución. En este periodo la filosofía constituye la expresión de los deseos de la burguesía alemana por dominarlo todo. El discurso filosófico irá en este sentido radicalizándose hasta desembocar en la identidad sujeto-objeto y la plena libertad del espíritu.

El mismo Hegel traza este periodo en dichos términos. Encuentra de este modo en la filosofía de Kant “la libertad del sujeto y el postulado que fija el contenido de la idea como unidad del concepto y la realidad”³³.

El resultado más importante de este periodo filosófico es la transformación revolucionaria de la lógica, lo cual es en sí mismo un importante proceso que tiene como centro de la reflexión el problema de la dialéctica y que termina dando como resultado una propuesta metodológica universal en Hegel.

³³ Hegel, F. W. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1842, T III, p. 418.

Este proceso se lleva a cabo rápidamente en medio de intensos debates y crisis filosóficas. Aparece en primer lugar como intento de superar las limitaciones del antecesor inmediato. Será Hegel solamente quien cobre consciencia de la revolución teórica que estaba desencadenando, al cabo que sus antecesores Fichte y Schelling se proponen simplemente corregir los defectos del sistema de Kant, en modo alguno sobrepasar su filosofía.

En el caso de Fichte, se trata de superar las vacilaciones agnósticas de Kant y orientar su filosofía hacia un subjetivismo resuelto y consecuente. Fichte parte del “Yo como principio absoluto, de tal modo que de él, que es al mismo tiempo certeza inmediata de sí mismo, es necesario derivar todo el contenido del universo, representándolo como un producto”³⁴.

De este modo comienza un proceso que derivará en la consumación de la identidad del idealismo absoluto y que aquí se presenta mediante la deducción del mundo puesto por el Yo en el problema de las categorías y de la mutua concatenación de las mismas en el sistema filosófico. “El Yo es, en efecto, para Fichte la fuente de las categorías y las ideas, pero todas las representaciones y todos los pensamientos son un algo múltiple, sintetizado por el pensar”³⁵. El Yo pone el mundo, “lo crea”, pero este crear es un crear epistemológico en Fichte. La triada dialéctica se presenta en ese momento solamente en el plano del entendimiento.

Es Schelling el primero en situar estas mismas categorías en la realidad objetiva. Al hacerlo, no piensa nunca en rebasar los límites de Fichte, lo hace únicamente empujado por las consecuencias filosóficas de su antecesor y sobre todo porque intenta aplicar la filosofía de aquel a un ámbito que requiere, por fuerza, una superación del subjetivismo de Fichte.

³⁴ *Ibíd.*, p. 462-463.

³⁵ *Ibíd.*, p. 466.

El punto de partida de Schelling es el conocimiento de la naturaleza, y al establecer en ella la realidad de la contradicción que en sus antecesores aparecía solamente en el plano del pensamiento, plantea de manera consciente el problema de la elaboración de un nuevo instrumento de conocimiento que posibilite el acceso a esta realidad. Este es el mérito de la filosofía de Schelling.

El mérito de Schelling no consiste en haber suministrado el pensamiento a la concepción de la naturaleza, sino en haber hecho cambiar las categorías del pensamiento de la naturaleza, introduciendo en la naturaleza formas propias de la razón y dándoles cabida en ella, por ejemplo la forma de la deducción y del magnetismo, en lugar de las categorías corrientes del entendimiento. Y no se limita a poner estas formas de manifiesto en la naturaleza, sino que se esfuerza, además, en desarrollar la naturaleza a base de este principio.³⁶

Pero Schelling no es capaz de dar una certera respuesta al problema, concibe los límites del pensamiento moderno como límites del pensamiento en general, presentando una solución superrracional y mistificada al problema. Es Hegel el filósofo que por fin llevará a cabo consecuentemente la tarea de superar el pensamiento mecanicista y de situar a la filosofía a tono con los nuevos descubrimientos de la naturaleza y de la sociedad.

b) Materialismo histórico

Por “materialismo histórico” entenderemos el conjunto de ideas, procedimientos y principios sistematizados por primera vez por Marx y Engels. Su premisa fundamental consiste en el análisis de los hechos sociales partiendo de la interacción que los seres humanos llevan a cabo en el pro-

³⁶ *Ibíd.*, p. 505

ceso de apropiación del mundo natural y por tanto de autoproducción: “se parte del mismo individuo real viviente y se considera la conciencia solamente como su conciencia”³⁷ y así comienza en el terreno de la investigación “la ciencia real y positiva”³⁸. Es por eso que también para el caso de las producciones teóricas este modo de proceder es el indicado, pues concibe que “también las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres son sublimaciones necesarias de su proceso de vida material, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales.”³⁹ Se concibe así el proceso de vida del ser humano como un proceso de intercambio creador con la naturaleza y así se explica la constitución del ser humano a lo largo de la historia en su integridad.

Por otro lado, la realidad humana es concebida como una realidad objetivamente existente, con independencia de los individuos al mismo tiempo que creación suya. Tenemos que la sociedad no consiste en un simple agregado de “átomos”, pues en el proceso de autoproducción los individuos entran en relación entre ellos, a propósito de lo cual Marx señala por ejemplo que “la producción por parte de un individuo aislado, fuera de la sociedad no es menos absurda que la idea del lenguaje sin individuos que hablen juntos y vivan entre sí”⁴⁰ La sociedad es concebida así como totalidad, pero como una totalidad contradictoria, y esto significa que al mismo tiempo que totalidad sobrepuesta por encima de los individuos y en tanto creación suya, es concebida como una unidad y lucha de opuestos, conformada por polos que se atraen y se repelen, siendo la lucha de clases su

³⁷ Marx, C., y Engels, F. *La ideología alemana*. Barcelona, p. 27.

³⁸ *Ibíd.*

³⁹ *Ibíd.*, p. 26

⁴⁰ Marx, K. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, V. 1, México, 2007, p. 4.

expresión más importante:

La concepción dialéctica de la totalidad no sólo significa que las partes se hallan en una interacción y conexión internas con el todo, sino también que el todo no puede ser petrificado en una abstracción situada por encima de las partes, ya que el todo se crea a sí mismo en la interacción de éstas.⁴¹

c) Metodología filosófica.

Por metodología filosófica entendemos una serie articulada de métodos que sirven a la explicitación del objeto de la reflexión. La función de la metodología consiste en discutir los fundamentos epistemológicos de la investigación filosófica.

La metodología está conformada por un conjunto de supuestos teóricos que orientan la realidad en un sentido coherente, es decir lógico, esclareciendo importantes problemas de la realidad, la función de los valores, la idea de causalidad, el papel de la teoría y su relación con la realidad, así como el recorte de ésta.

Así pues, podría decirse que la metodología filosófica se ocupa de los principios generales que han de guiar la investigación, esto nos hace pensar si tal investigación estaría relacionada con una rama específica de la filosofía. Según este punto de vista la metodología estaría relacionada con los problemas del método por lo que aquella vendría a ser una rama de la lógica al ocuparse ésta de las formas del pensamiento en general y la metodología de las formas particulares del mismo. Pero al parecer tal concep-

⁴¹ Kosík, K. *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, 1967, México, 1967, p. 63.

ción no es universalmente aceptada⁴². Sin embargo, hay que tener en cuenta que la investigación filosófica pasa antes que nada por una reflexión metodológica.

Para el caso de nuestra investigación, las propuestas metodológicas de la que nos auxiliamos para abordar la temática son: el método histórico, para examinar los antecedentes que hicieron posible el nacimiento de una obra como la *Fenomenología del Espíritu* a la luz del desarrollo de las relaciones de producción capitalistas en Alemania, y la agudización de los conflictos de clases en vísperas de la revolución democrático burguesa; asimismo se utilizarán el método dialéctico con el objeto de identificar las fuerzas generadoras de tales transformaciones que se cristalizaron en la diversa producción filosófica del periodo y especialmente en la obra de Hegel.

Nuevamente las agudas observaciones de los clásicos del materialismo histórico serán claves en el análisis que adoptamos para la presente investigación. A propósito de la filosofía moderna Engels sitúa el centro de atención en los hechos económicos y los conflictos de clase derivados de él:

Hobbes fue el primer materialista moderno (en el sentido del siglo XVIII), pero absolutista, en una época en que la monarquía absoluta florecía en toda Europa y en Inglaterra empezaba a dar la batalla al pueblo. Locke era, lo mismo en religión que en política, un hijo de la transacción de clases de 1688. Los deístas ingleses, y sus más consecuentes continuadores, los materialistas franceses, eran los auténticos filósofos de la burguesía, y los franceses lo eran incluso de la revolución burguesa. En la filosofía alemana, desde Kant hasta Hegel, se impone el filisteo alemán, unas veces positiva y otras veces negativamente. Pero, como campo circunscrito de la división del trabajo, la

⁴² Rojas, A. B. *El estudio del derecho*. Editorial Porrúa, México, 2000, p. 22.

filosofía de cada época tiene como premisa un determinado material de ideas que le legan sus predecesores y del que arranca.⁴³

Nuestra propuesta metodológica por tanto tiene como referencia el modelo investigativo empleado por Marx y Engels, ello nos permitirá un resultado profundo del tema abordado y una comprensión en toda su significatividad.

Con objeto de concluir sobre las suposiciones vertidas en las hipótesis también se utilizarán los métodos inductivo, deductivo y de síntesis; específicamente al analizar la influencia del método presentado por Hegel en la *Fenomenología del espíritu* con el fin de analizar la herencia de Hegel en la propuesta metodológica contenida en la obra de Marx.

En cuanto a las técnicas implementadas, nuestro trabajo consiste en una investigación documental en la que se partirá de las fuentes primarias para complementarlas con otros trabajos relacionados con el tema en cuestión. Por lo que seguiremos las técnicas y los procedimientos propios de una investigación de ese tipo: elaboración de fichas, resumen analítico, el cual consiste en la elaboración de una síntesis conceptual partiendo del supuesto que considera “un texto como una unidad para de ahí descubrir la estructura del mismo, precisando los elementos claves de su trama.⁴⁴ Y el análisis crítico que se puede definir como la presentación resumida y la apreciación de un texto a partir de los elementos hallados en él.⁴⁵

⁴³ Engels, F. *Carta a Konrad Schmidt*, 27 de octubre de 1890, en línea: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e27-x-90.htm>>

⁴⁴ Hochman, M. M. *Investigación Documental Técnicas y procedimientos*, Editorial Panapo, Caracas, 2005, p. 59.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 62

CAPITULO 1

HEGEL COMO PRECURSOR DEL MATERIALISMO HISTÓRICO

Hegel y el historicismo

Al estudiar la filosofía de la historia de Hegel, debemos señalar en primer lugar que aunque el interés por la historia no ha sido en ese momento un hecho nuevo para la filosofía, ha tenido lugar por esa época el nacimiento de una conciencia histórica que muestra un gran interés por los problemas de la historia y que, a diferencia de la visión que prevalecía en el pasado sostenida por la ilustración, se preocupa por reproducirlos del modo más fiel en lugar de descalificar por irracional el pasado.

En esta nueva orientación, ocupa un importante lugar la disputa entre tendencias más o menos progresistas que ven en la historia una necesidad frente a aquellas que quieren justificar lo dado como producto de una inmutable naturaleza humana. Son sobre todo los grandes hechos de la época, junto con el fermento ideológico que les preceden, la fuente sobre la cual ha nacido la conciencia histórica que culmina con Hegel. Ya hemos mencionado la enorme influencia que presenta la Revolución al respecto, este hecho es generalmente reconocido, el filósofo alemán Hans-Georg Gadamer señala al respecto:

Parece ser un rasgo fundamental de la conciencia filosófica del siglo XIX, el que no se la pueda concebir separada de la conciencia histórica. Claramente, tras este hecho subyace la ruptura con la tradición del mundo de los estados de Europa, ruptura que tuvo su origen en la Revolución francesa⁴⁶.

⁴⁶ Gadamer, H. G. *La dialéctica de Hegel*. Cátedra, Madrid, 2000, p. 131.

Lukács por su parte ha explicado, a propósito del surgimiento de la novela histórica como género literario, porque este historicismo ha podido nacer, tan sólo en suelo alemán, donde la contradicción entre la ideología de la ilustración, frente a la realidad de atraso semifeudal es mucho más palpable⁴⁷. Por ello, la primera impresión de este historicismo ha tenido lugar en la filosofía de Herder.

Herder expone por primera vez, sistemáticamente la historia como un desarrollo orgánico en el que viejas formas son capaces de dar paso a nuevas formaciones sociales. La historia se comprende como un hilo que se extiende, tan lejos como sea posible y que tiene un origen único⁴⁸. Si bien no se puede identificar al modo de Herder más que un plan de la providencia, análoga es la idea de la historia presente en Hegel, los elementos comunes perviven en ella. También en Hegel la historia es un proceso unitario y universal de la humanidad y en este aspecto se encuentra siguiendo los pasos de Herder⁴⁹.

Hegel dictó sus lecciones sobre la filosofía de la historia por vez primera en los años 1822-1823. En dichas lecciones expone su teoría de la historia ya madura, la cual identifica como una historia universal de toda la humanidad, en la cual progresivamente ésta se encamina hasta su realización en la conquista del reino de la libertad: la razón moral del ser humano⁵⁰.

⁴⁷ Lukács, G. *La novela histórica*. México, Ediciones Era, 1966, p. 19.

⁴⁸ Herder, J. G. *Filosofía de la historia: para la educación del género humano*, Editorial Nova, Buenos Aires, 2007, p. 25.

⁴⁹ Collingwood, R. G. *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965, p. 117.

⁵⁰ *Ibíd.*

Por lo tanto Hegel ha puesto en el centro de su pensamiento la progresión dialéctica de la historia. Hay que hacer notar sin embargo que no logra ser plenamente fiel en este sentido, debido principalmente a aspectos metodológicos, pues en su consideración la sociedad civil constituye un sujeto unitario. Y esto le impide contemplar siempre y en todo momento, las contradicciones internas propias de cada estadio social como el motor real de los procesos históricos. Al proceder así, sostiene inevitablemente un punto de vista teleológico, también herencia de Herder, dejando el progreso de la historia en manos del espíritu del mundo, el cual pasa, enigmáticamente, de un pueblo a otro. Georg Lukács señala así este aspecto débil de la filosofía de la historia de Hegel:

Hegel observa y expone en detalle, con gran agudeza, las transformaciones de la estructura social de los pueblos que estudia, y utiliza sus consecuencias para explicar la resolución de las contraposiciones histórico-mundiales entre los pueblos; pero nunca descubre en esas transformaciones internas y en su dialéctica inmanente el motor del movimiento dialéctico de la historia mundial⁵¹.

Por tanto, nuestro filósofo no es capaz de ser consecuente con su punto de vista dialéctico y es aquí donde encontramos la contradicción subyacente en su filosofía de la historia y en su filosofía en general. Por un lado, su horizonte histórico tiene a la base el devenir, lo que salta a la vista cuando se abre paso en sus lecciones, a través de un escenario de formaciones, que pronto van dando lugar cada una a otra, y a cuyo necesario tránsito no pueden resistirse. Pero al mismo tiempo, nuestro pensador se siente comprometido a ponerle punto y final a ese devenir en su propia época, y a proclamar el juicio universal, siempre presente en realidad, desde el inicio de los tiempos:

⁵¹ Lukács, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. México, Editorial Grijalbo, 1963, p. 361-362.

La historia humana es, para Hegel, el devenir para sí, mediante el cual rompe el espíritu los vínculos de la existencia puramente natural. Pero la historia termina, para nuestro filósofo, en el año 1830, sobre poco más o menos, tan poca curiosidad siente por el porvenir, que ni siquiera lo hace nacer⁵².

Esta incompatibilidad interna es resultado del carácter contemplativo con el cual se aproxima a la historia, esta es lo acaecido, a lo cual sólo podemos llegar por medio del recuerdo, las perspectivas de futuro no encuentran lugar en ese sitio.

Dejando de lado ese aspecto débil, la visión que tiene de la historia como la de un manantial de turbias aguas que fluye, resulta ser muy fecunda. Ya hemos adelantado en un par de líneas, elementos importantísimos en su consideración de la historia. Ante todo, digamos ahora, que ella se ha establecido como el escenario en el cual tiene lugar el despliegue y la realización de la razón, “que la razón domine el mundo, y que por lo mismo, también en la historia universal ha ocurrido todo según la razón.”⁵³ Y esto, de tal modo que el resultado sea la libertad como fin último del mundo⁵⁴, pero concebida de forma que el presente no puede ya ser el resultado de la casualidad pura, sino un desarrollo orgánico que brota del suelo pasado y de su necesidad interna. Con ello, el proceso de la historia es concebido como una constante autoproducción de la sociedad humana a un nivel cada vez mayor.

Esta óptica desarrolla una dialéctica del papel del individuo, en la cual, sin dejar de reconocer los méritos del “genio” de la figura histórica,

⁵² Bloch, E. Sujeto-objeto: *El pensamiento de Hegel*, México, Fondo de Cultura Económica, 1982, p. 212.

⁵³ Hegel, F, W. *Filosofía de la historia*, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970, p. 56.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 47.

no se deposita en ella una veneración excesiva, como poco fundada, que pretenda inferir de la actividad individual la explicación de los grandes sucesos. Hegel, muy audazmente establece una conexión rica entre las categorías de libertad y necesidad. Bajo esta conexión es fijada una interacción individuo-movimiento social. Los grandes hombres son así contemplados en su justa medida y su importancia reconocida como una contribución a la época, en la medida en que llevan a culminación los anhelos y proyectos así como las obras de todo un pueblo, “los hombres históricos, los individuos de la historia universal, son aquellos en cuyos fines mora el elemento general.”⁵⁵

Las figuras que se presentan como héroes, son aquellas que encierran en sus propios fines, la voluntad universal. De este modo, Hegel rompe con la rigidez y el antagonismo presuntamente existente entre los intereses del individuo y los de la colectividad. No se concibe más una actividad histórica motivada únicamente por la actividad individual, por el hecho de que tal o cual figura haya incidido genial e inexplicablemente en una u otra dirección y se haya hecho al mismo tiempo con las simpatías y el apoyo de todo un pueblo, sino más bien, al contrario; porque las circunstancias sociales demandan de unas determinadas cualidades heroicas, es que han podido surgir e imponerse estas cualidades. Ciertamente que aquí pueden verse y se ven claramente, las limitaciones que señalábamos arriba, como el hecho de que todas las acciones devenidas de la historia estén por así decirlo, determinadas fatalmente por el “juicio universal” lo cual, dicho sea de paso, puede servir incluso para justificar más de una atrocidad:

Una figura de la historia universal no tiene el comedimiento de querer esto y aquello o de actuar con muchas contemplaciones, sino que vive sin miramiento alguno, entregado a un fin determinado.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 56.

Ocurre por lo mismo que un individuo trata con ligereza otros importantes y hasta sagrados intereses, y esta conducta cae bajo censura ética. Pero una gran figura debe aplastar unas cuantas flores inocentes y alguna cosa en su camino.⁵⁶

Lo importante es que Hegel concibe, hasta donde sus limitaciones idealistas se lo permiten, una correcta interrelación entre la actuación de los individuos y el medio social en el que se desenvuelven, obligándolos a considerar de manera integral los hechos históricos.

Hegel ha considerado el papel que entran a jugar en la historia las pasiones humanas, determinándolas como el impulso con el cual se llevan a cabo los sucesos de la historia⁵⁷. Se trata del interés humano, en primer momento centrado en sí mismo, el cual constituye el móvil de los grandes sucesos, de tal modo que Hegel llega a afirmar que “nada grande se ha hecho sin pasión”⁵⁸.

Una historia cuyo móvil propulsor son las pasiones humanas debería parecer a nuestros ojos, poco menos que un caos irracional sin sentido. Por ello al mismo tiempo se apela a la racionalidad de la historia, la cual guía su rumbo orientada hacia un fin. Se trata del conocido concepto de la “astucia de la razón”. Esta idea alberga en su núcleo, algo más que elementos místicos. Hegel concibe el hecho de que los grandes individuos parezcan en la historia actuar como si no obedecieran más que a sus propios intereses, pero al hacerlo, piensa, en realidad no hacen sino poner en práctica otros designios, mucho más generales, llevando a cabo las tareas de su tiempo. La razón histórica por ello, no se ve obstaculizada con el de-

⁵⁶ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 51.

senfreno y las pasiones de las figuras históricas, por el contrario, se vale de estas para abrirse paso triunfante entre ellas.

Esta idea significa que, a pesar que los hombres hacen su propia historia, teniendo a la base sus propios intereses egoístas, el resultado de todo ello viene a ser algo diverso a lo cual se han planteado cada uno. Y es en este resultado, al fin de cuentas, donde se expresa la voluntad universal de la razón. Esta concepción tiene sus fuentes en las más avanzadas ideas de la modernidad:

El origen histórico de las concepciones hegelianas es ante todo la concepción social de Hobbes y Mandeville, según la cual las pasiones malas producen [...] el equilibrio de la sociedad capitalista, asegurando el progreso histórico. Esta concepción ha sido luego desarrollada por la filosofía de la utilidad de los principales representantes de la ilustración francesa (aunque sin duda como ha mostrado Marx, en un sentido idealista e ilusionista); la economía de Smith da, por último, un fundamento a todas estas teorías y muestra a la sobria luz de los hechos reales el alcance de esas concepciones⁵⁹.

La teoría de la *astucia de la razón* es resultado de los esfuerzos más valiosos, desde el punto de la ciencia, por elaborar una teoría que vuelva inteligible la historia. Tales esfuerzos se coronan en el pensamiento de Hegel, y esta herencia ha pasado a formar parte de la concepción histórica de Marx, quien se encargó de depurarla de sus elementos idealistas para situarla sobre una base materialista, identificando la astucia de la razón con la fuerza económica del proceso de producción. Como ejemplo evocamos el siguiente pasaje que presenta una crítica que ilumina el origen social de la inversión hegeliana del fenómeno:

⁵⁹ Lukács, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 352.

Precisamente porque los individuos *sólo buscan* su interés particular, que para ellos no coincide con su interés común y porque lo general es siempre la forma ilusoria de la comunidad, se hace valer esto ante su representación como algo ajeno a ellos e ‘independiente’ de ellos [...] el poder social, la fuerza de producción multiplicada, que nace por obra de la cooperación de los diferentes individuos [...] se les aparece [...] no como un poder propio, asociado sino como un poder ajeno, al margen de ellos [...] y que, por tanto, no pueden ya dominar, sino que [...] incluso dirige esta voluntad y estos actos⁶⁰.

Más adelante podremos explicar con mayor detalle, en la medida que ello esté acorde con la naturaleza de nuestra investigación, de qué manera la concepción hegeliana de la historia se presenta también en relación con la naturaleza de la economía capitalista.

El desarrollo histórico de Alemania y el pensamiento de Hegel

Es imposible comprender la extraordinaria y original producción filosófica alemana al margen de la situación histórica y sobre todo dejando de lado su historia económica. Es por ello que en este apartado nos proponemos señalar brevemente dicha relación.

El proyecto filosófico de la modernidad, vinculado a la constitución de una nueva formación social en gestación y a la expansión de la actividad económica comercial, conlleva la exigencia de elaborar un contenido teórico apropiado al dominio racional del hombre sobre la naturaleza, tarea que demanda asimismo el descubrimiento de leyes que expresen fielmente el propio sostenimiento del orden natural en su necesidad.

⁶⁰ Marx, C., y Engels, F. *La ideología alemana*. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1970, pp. 35-36.

Este marco es propicio para una concepción del hombre como ser autónomo y racional, lo cual entraba en contradicción con el estado de cosas vigentes. Para los pensadores de la época se trataba de transformar el mundo en un lugar racional. Esta concepción, común a toda la modernidad, reviste cierta peculiaridad en suelo alemán, como resultado de su particular estado de desarrollo.

Mientras las grandes potencias europeas sellaban su destino, caminando con mayor o menor precisión, pero con total seguridad hacia la conformación de la unidad nacional, como etapa previa de la revolución burguesa, Alemania se rezagaba cada vez más en el tiempo, marchando a la zaga del desarrollo histórico sin poder detener el progreso económico y el despliegue de sus propias fuerzas productivas. La Burguesía se veía así empujada a luchar por el poder, tal y como lo había hecho en el resto del continente, así como a intentar superar el grado de aislamiento respecto de las corrientes avanzadas de la Europa progresista. De este modo, los alemanes comienzan a preparar el terreno ideológico que abone a la causa de la revolución. Pero lo hacen, siempre de un modo confuso y vacilante, como resultado de la situación de atraso económico social. Al tiempo que en Francia o en Inglaterra la realización de la razón se interpretaba como liberalización de la industria, el comercio y el disfrute de la propiedad individual, en Alemania aquellas tentativas sólo podían llevarse a cabo mentalmente, es decir, no podían ser ideas que brotaba claramente del contacto estrecho con el desarrollo de la gran industria y de la encarnizada pugna entre relaciones económicas, sino principalmente como resultado de influencias ideológicas externas. Se trataba pues, sobre todo, de esclarecer teóricamente ese reino de la razón. El juicio de Marx al respecto es ilustrativo:

Lo que entre los pueblos avanzados es ruptura *práctica* con la moderna situación del Estado, es en Alemania —donde esta situación

ni siquiera existe— por de pronto, ruptura *crítica* con el reflejo filosófico de esta situación [...] Los alemanes han pensado en la política lo que los otros pueblos han hecho.⁶¹

De ahí que el concepto de razón haya tomado tal relevancia en el seno del idealismo alemán y especialmente en Hegel. Pero es también debido a esto que las más avanzadas ideas de la ilustración que en naciones como Francia, Holanda o Inglaterra dejaron ver con toda claridad desde el primer momento su contenido revolucionario, aparecen trasfiguradas en Alemania, como confusas y vagas fórmulas; como meros preceptos o leyes de la razón. Esta relación entre la situación alemana y las especulaciones puramente teóricas es señalada por Marx a propósito de la *Crítica de la razón práctica* de Kant:

El estado de Alemania al final del siglo pasado se refleja de un modo completo en la *Crítica de la razón práctica* de Kant. Mientras que la burguesía francesa, gracias a la revolución más gigantesca que conoce la historia, se elevó al poder y conquistó el continente europeo y mientras la burguesía inglesa emancipada revolucionó la industria y sometió políticamente a la India y comercialmente al resto del mundo, los impotentes burgueses alemanes sólo consiguieron remontarse a la “buena voluntad” [...] esta buena voluntad de Kant corresponde por entero a la impotencia, a la pequeñez y a la miseria de los burgueses alemanes, cuyos mezquinos intereses no han sido nunca capaces de desarrollarse hasta convertirse en los intereses comunes, nacionales, de una clase [...]”⁶²

⁶¹ Marx, C., y Engels, F. “*Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*”, OME V. 5, Editorial Crítica, Barcelona, 1978, p. 215, 217.

⁶² Marx, C., y Engels, F. *La ideología alemana*, p. 225.

Esta “miseria” de la burguesía alemana, como dice Marx, se expresa en las formulaciones filosóficas de la época. Y hay q decir que si en aquellos momentos Alemania se convierte en gestora de la ideología del progreso (de la revolución), desarrollando “la parte activa” según la conocida formulación de Marx, también se debe a que las tareas pendientes de la revolución burguesa se trasladan ahora a aquella nación, y al hecho de que cada vez es más difícil seguir obviando dicha demanda histórica.

Hemos mencionado más arriba que la Revolución francesa ocupa el centro de las discusiones, no sólo políticas sino también filosóficas. Se trata de un hecho social sin precedente, cuyas consecuencias resultaron de tal magnitud que conmocionaron la conciencia de toda Europa, ejerciendo una influencia decisiva en los resultados teóricos de la época. Y que sirvió entre otras cosas para acelerar el grado de conciencia respecto de la necesidad de llevar a cabo el reajuste económico político que ubicara la sociedad alemana a la altura de los tiempos. Este cobro de conciencia se llevó a cabo, y no podía ser de otra manera, de un modo contradictorio. Los representantes más destacados del periodo, entre quienes se encontraba Hegel, saludaron desde el primer momento la revolución, en la cual veían el alborear de una nueva época. Basta con fijarnos en el tono de la *Fenomenología del espíritu* para darnos cuenta del enorme entusiasmo con el que debió haber sido acogido aquel suceso. Pero también en los sectores más conservadores, aquellos sucesos servían para despertar la mayor hostilidad frente al progreso. Hegel, sabido es, ha recibido con el mayor entusiasmo la incursión por parte de Napoleón y sus tropas en territorio alemán, suceso que venía a significar el avance de la historia y las liquidaciones de los vestigios feudales de aquella nación. Podemos imaginar desde ya, cuál era el reverso de la situación. El que para los elementos reaccionarios estos hechos despertaran los peores temores, despertando sentimientos nacionales que llegaba a traducirse muy a menudo en un fanatismo de tinte chovinista, con todas sus consecuencias: aferro a la tradi-

ción, evocación al sentido de “originalidad” del alma alemana frente al moderno mundo burgués europeo. En virtud de aquella condición particular, se llega a concebir todo lo relacionado con la revolución como ajeno y exteriormente impuesto, enemigo del pueblo y de las propias raíces germanas, trasmutando los anhelos de emancipación, en el deseo romántico por retornar al pasado, por resistir y sobreponerse al orden impuesto por la revolución. Un buen ejemplo de esto, podemos encontrarlo en la figura de Ludwig von Haller:

La idea conductora de von Haller es bien simple: una vez aplastada la Hidra de la revolución (y su secuela napoleónica) lo que procede es aniquilar las doctrinas políticas que cimentaron y propulsaron los acontecimientos revolucionarios, empezando obviamente por las teorías sobre el contrato social. Los adversarios son claramente denunciados: Thomas Hobbes, Rousseau: el ancestro de los jacobinos [...] y sobre todo Kant y su metafísica de las costumbres (1797) obra que con su aparente moderación y sus técnicas de «hipócrita enmascaramiento» le parece a von Haller más nociva que todas las propuestas revolucionarias juntas.⁶³

De este modo, las luchas de clase desencadenadas en torno a la revolución, pasan a ocupar por todas partes el centro del interés filosófico, de tal modo que de estas discusiones brotan el moderno historicismo y la dialéctica de Hegel. Al mismo tiempo, atestiguamos como la ideología de la reacción se percata de que es imposible seguir defendiendo del mismo modo el estado de cosas existentes y recurre a nuevas armas, las cuales son dirigidas ahora en contra del progreso histórico y de la razón para desplegar una enconada defensa del antiguo régimen prerrevolucionario y una

⁶³ Duque, F. *La Restauración la escuela hegeliana y sus adversarios*, Ediciones Akal, Madrid, 1999, p. 17.

hostilidad cada vez mayor frente a los ideales de la revolución y la dialéctica. Sabine describe de este modo el fenómeno:

La Revolución Francesa trazó una línea divisoria a través de la historia intelectual y política de Europa. Su violencia y terrorismo y el ataque imperial a las pequeñas nacionalidades en que concluyó provocó una reacción en su contra aun en el espíritu de quienes, en un principio habían sido ardientes creyentes en los derechos del hombre. Entre sus opositores, como Burke, introdujeron la creencia de que sus excesos eran el fruto propio de su filosofía revolucionaria. El resultado fue atribuir un nuevo valor a las tradiciones nacionales y los respetos tradicionales que los revolucionarios encarnecían⁶⁴.

A esto habría que sumarle el hecho de que la Revolución francesa apunta desde sus comienzos más allá del horizonte burgués, lo cual queda plenamente evidenciado con la insurrección de Babeuf en el plano político y con los planteamientos de los grandes representantes del socialismo utópico en el plano teórico, y esto a su vez, unido a la experiencia de la revolución industrial inglesa, vuelve cada vez más evidentes las contradicciones que atraviesan la sociedad capitalista, poniéndolas en el centro del debate. Pero también se refuerza, por otro lado, el temor de todas las clases explotadoras, frente a las promesas de la ilustración y las consecuencias cada vez más radicales derivadas de ella. Engels hubo de señalar en determinada ocasión como estas promesas de los ilustrados pudieron parecer tristes caricaturas, “desgarradas imágenes que suscitaron una amarga decepción” al realizarse la razón bajo su envoltura capitalista, lo cual empujaba con apremio a rebasar los límites del mundo burgués, tarea ésta

⁶⁴ Sabine, H. G. *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994, p. 472.

planteada programáticamente por los representantes clásicos del socialismo utópico⁶⁵.

Todo esto sumado a la timidez de la burguesía alemana, tuvo como resultado el afianzamiento prematuro de aquel compromiso sellado por las clases reaccionarias frente al proletariado, que tal y como señalan los clásicos del marxismo tiene lugar en las naciones avanzadas tras la conquista del poder por parte de la burguesía como medida estratégica de contención frente al proletariado revolucionario⁶⁶, pero que en suelo alemán en virtud de la situación especial de atraso y la debilidad de la burguesía nacional se deja ver desde ahora. Y este compromiso de clase se traspasa asimismo al terreno filosófico, donde los caminos se bifurcan en un proceso contradictorio que se dirige hacia la preparación ideológica para la revolución por un lado y por los carriles de la reacción por el otro⁶⁷. La figura más representativa de este proceso contradictorio es Schelling. Entusiasta de la revolución durante su juventud al igual que Hölderlin y Hegel, terminará sucumbiendo en brazos de la reacción, hecho nada difícil de entender, en medio de una aguda lucha de clases y una férrea tensión entre el progreso y la reacción. No es casual además que esta reformulación filosófica suya cobre relevancia al tiempo que avanza, con paso agigantado, la dialéctica hegeliana y se dirija en contra de ella. No cabe ninguna duda que las nuevas ideas de Schelling y su relevancia en este periodo responden enteramente al cambio en la situación social objetiva del momento.

⁶⁵ Engels, F. *Anti-Dühring*, p. 254.

⁶⁶ F. Engels. *Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986, p. 632.

⁶⁷ Específicamente esto se observa en la actitud del romanticismo y su compromiso con los poderes de la reacción que termina por afianzar una alianza con *la resistencia aristocrático-feudal*. Cfr. Löwy, M. y Sayre, R. *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008, p. 63-64.

Este replanteamiento filosófico de la situación es observable en el mismo Hegel. En los primeros años de su producción intelectual ha postulado con el mayor optimismo su conocido punto de vista histórico, contemplando su presente como el inicio de un gran periodo, “el tiempo de gestación y transición hacia una nueva época”. Pero la derrota de Napoleón y el periodo de la restauración abierto tras ella, ejercen influencias negativas en la conciencia general de Alemania, lo cual queda marcado en su posterior actitud filosófica respecto a la historia. La filosofía posterior de Hegel muestra una actitud más resignada frente al presente, contemplado ya no como el comienzo de una época sino como el final⁶⁸. La filosofía ya no clama el albor de un nuevo periodo sino que se presenta a partir de ahora como “el búho de Minerva que inicia su vuelo tan sólo al caer el crepúsculo”⁶⁹.

Pero nada de esto obsta para que el gran pensador lleve a cabo las tareas programáticas establecidas en la *Fenomenología del espíritu* y siga fielmente la senda de la dialéctica. Las posteriores posiciones de Hegel podrán ser menos optimistas, pero con todo, no son sino intentos de determinar racionalmente las potencialidades del presente, de encontrar las perspectivas de futuro —el ámbito de transformación de la *praxis* humana— para hacerlo avanzar. De donde resulta que “el viejo Hegel” vendría a ser un precursor directo de la concepción materialista de la historia. Bloch señala esto, a propósito de la *Filosofía del derecho*, considerada como la obra más hostil al progreso, debido al culto que en ella se realiza al Estado:

⁶⁸ Duque, F. “Hegel: pensador de una era convulsa, entre la revolución y la restauración”, Daimon, Revista de filosofía, suplemento 2, 2008, p. 67.

⁶⁹ Hegel, F. W. *Filosofía del derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968, p. 67.

Por tanto, la concepción de lo racional como lo real, teniendo en cuenta las diversas etapas de la realidad, no hace de la filosofía jurídica hegeliana, tampoco en este aspecto, una apología del *Status Quo* reinante en cada caso. Por mucho que se oponga a un deber ser puramente subjetivo-ideal y a sus postulados, a un utopizar abstracto «En que la reflexión se engríe y desprecia la realidad y el presente a la luz de un más allá que sólo tiene su existencia en el entendimiento subjetivo»

Marx que no tiene precisamente la fama de reaccionario, se apropia incluso un poco de este último giro de Hegel, en cuanto susceptible de volverse en contra de todo lo que sean locas intentonas, jacobinismo, anarquistas y utopías abstractas. Lo racional es lo real: es decir, se trata de descubrir en la realidad misma el plan de ruta dialéctico-objetivo para enlazar en él las exigencias del corazón⁷⁰.

Es esta la versión de la filosofía hegeliana que reinará a partir de ahora, y no es extraño por ello que llegue a ser suficientemente peligrosa a la reacción hasta convertirse en la fuente directa del ala radical burguesa que se nutre con la desintegración del sistema hegeliano, proceso que señala la preparación ideológica directa para la revolución democrático-burguesa en Alemania. Es en este contexto que “en 1841, Federico IV de Prusia llamó a Schelling a la cátedra de Berlín para que, según su consigna, «*destruyera la simiente de dragones que Hegel había sembrado en ella*». Los diarios de aquel tiempo dijeron..., que Schelling venía a aniquilar la filosofía hegeliana⁷¹.

Schelling cumplía de este modo una función social, favorable a las fuerzas de la reacción, en la medida en que su filosofía cumplía ideológi-

⁷⁰ Bloch, E. *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*, pp. 236-237.

⁷¹ Astrada, C., *Hegel y la Dialéctica*, Kairós, Buenos Aires, 1956, p. 103.

camente las aspiraciones de la Restauración centradas en una pretendida vuelta al antiguo régimen, aspiración objetivamente imposible dado el grado de desarrollo material alcanzado por aquella sociedad. Este anhelo en contradicción con las nuevas condiciones históricas señala el rumbo seguido por las corrientes filosóficas reaccionarias que se esfuerzan por encontrar un nexo entre la ideología de la Restauración y los avances de la ciencia y de la filosofía. Semejante tentativa se logra ver con total claridad en la filosofía de Schelling, en sus intentos de completar la dialéctica con una mística salida superrracional y religiosa y con una visión aristocrática del conocimiento. Aspectos ambos rechazados y combatidos por Hegel. Marx que supo ver, gracias a su conocida agudeza, el estrecho vínculo que lo unía a la política prusiana emitió al respecto el siguiente juicio condenatorio:

Schelling no sólo ha sabido hermanar la filosofía y la teología, sino también la filosofía con la diplomacia. Atacar a Schelling es, por tanto, atacar toda nuestra política y principalmente, atacar a la política prusiana. La filosofía de Schelling es la política prusiana *sub specie philosophiae*⁷².

Hegel y el fin del idealismo alemán

Este ligero recorrido es incompleto si no se contrasta con la trayectoria seguida por el idealismo alemán en el proceso que conduce desde Kant hasta la *fenomenología del espíritu* de Hegel. Tal resumen histórico se hace necesario teniendo en cuenta que nuestro filósofo se ha formado importantes tesis en medio de los enconados debates que en ese momento te-

⁷² Marx, C. *Carta de Marx a Ludwig Feuerbach, 3 de octubre de 1843, Escritos de juventud*, Fondo de cultura económica, México, 1982, p. 683.

nían lugar en el seno de la filosofía alemana, llegando a tomar como en seguida veremos, parte activa en tales disputas teóricas.

Las concepciones de Hegel han madurado durante su más temprana estancia en Jena, y han tenido lugar en medio de las discusiones en torno al pensamiento de Kant, protagonizadas por Fichte y Schelling.

El primer Fichte considera que no hace más que llevar a término la filosofía kantiana⁷³. Como es sabido, su intento consiste en reconciliar a Kant con su propia teoría de la identidad. Para ello había eliminado de su pensamiento los elementos que entraban en contradicción con el idealismo subjetivo de Kant y que en palabras de Lenin habían constituido una importante concesión por parte de éste hacia el materialismo⁷⁴, extremando el subjetivismo ya presente en él. La concepción del Yo fichteano debía ser

⁷³ Düsing, K. *La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa*, Azafea, N° 4, 2002, p. 106.

⁷⁴ Lenin distingue así agudamente el aspecto dual de la filosofía kantiana: “El rasgo fundamental de la filosofía de Kant es que concilia el materialismo con el idealismo, sella un compromiso entre éste y aquél, compagina en un sistema único direcciones filosóficas heterogéneas, opuestas. Cuando Kant admite que a nuestras representaciones corresponde algo existente fuera de nosotros, una cierta cosa en sí, entonces Kant es materialista. Cuando declara a esta cosa en sí incognoscible, transcendente, ultraterrenal, Kant habla como idealista. Reconociendo como único origen de nuestros conocimientos la experiencia, las sensaciones, Kant orienta su filosofía por la línea del sensualismo, y, a través del sensualismo, bajo ciertas condiciones por la línea del materialismo. Reconociendo la aprioricidad del espacio, del tiempo, de la causalidad, etc., Kant orienta su filosofía hacia el idealismo [...] Los materialistas han reprochado a Kant su idealismo, han refutado los rasgos idealistas de su sistema, han demostrado la cognoscibilidad, la terrenalidad de la cosa en sí, la falta de una diferencia de principio entre dicha cosa en sí y el fenómeno, la necesidad de deducir la causalidad, etc., no de las leyes apriorísticas del pensamiento, sino de la realidad objetiva. Los agnósticos y los idealistas le han reprochado a Kant la admisión de la cosa en sí, como una concesión al materialismo, al "realismo" o al 'realismo ingenuo'.” (Lenin, V, I. *“Materialismo y empiriocriticismo”*, *Obras completas*, Editorial Progreso, Moscú, 1983, vol. 18, p, 214-215.)

en un primer momento, una interpretación correcta y consecuente de la filosofía kantiana. Para lograr este propósito, su autor tenía que deshacerse de la idea de “la cosa en sí” kantiana. Aquello que sobrepasaba el marco del fenomenalismo y tendía hacia la objetividad del mundo externo, independiente del sujeto. Tal proyecto respondía al propósito original de limpiar los aspectos que conducían a Kant hacia un agnosticismo y que hacían imposible un dominio absoluto por parte del sujeto, al establecer una realidad que escapaba a su dominio. En la práctica, Fichte no consigue sino acentuar el subjetivismo del pensador, reinstaurándolo bajo la forma de un solipsismo de tipo berkeleyano. Fichte piensa que su pensamiento no deja otro camino más que reconocer la total aprehensión intelectual por parte del sujeto. Pues para él, tanto las leyes y reglas de la lógica pura como las categorías de contenido determinado proceden de los actos del Yo, sin que exista realidad alguna fuera de éste⁷⁵. No se percata que con esto, pese a que solamente tiene la intención de superar el escepticismo kantiano, en realidad no consigue sino reforzarlo y completarlo. Será el mismo Kant el que se dé cuenta antes que nadie de lo alejado que se encuentran ambos pensadores.

Kant se ha pronunciado siempre en contra de las deformaciones subjetivistas realizadas sobre su pensamiento. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* añade incluso lo que él llama una “refutación del idealismo”, dirigida en contra de este tipo de interpretaciones, escribe por ejemplo:

⁷⁵ Señalemos que es precisamente en este punto donde salta a la vista el desarrollo de la parte activa que tal y como Marx ha señalado en sus Tesis sobre Feuerbach ha sido efectuado por el idealismo alemán; es el sujeto que toma control absoluto del mundo, que lo domina, se levanta y actúa sobre él el que se esconde tras esta filosofía. En este sentido Fichte ha jugado un papel enteramente progresista, y se ha situado en un punto superior respecto a los vacilantes planteamientos de la razón práctica kantiana, cierto que tan sólo un papel transitorio, como intentaremos dejar en claro en las páginas que siguen.

Por muy inocente que se crea al idealismo respecto de los objetivos esenciales de la metafísica (de hecho no lo es), sigue siendo un escándalo de la filosofía y del entendimiento humano en general el tener que aceptar sólo por fe la existencia de las cosas exteriores a nosotros (a pesar de que de ellas extraemos todos el material para conocer, incluso para nuestro sentido interno) y el no saber contraponer una prueba satisfactoria a quien se le ocurra dudar de tal existencia⁷⁶.

Kant se separa públicamente de Fichte desde el primer momento. Y esta toma de posición en su contra no deja a Fichte más remedio que trabajar en su propio proyecto filosófico⁷⁷. Tanto él como Schelling colaborarán a partir de ahora en el distanciamiento y elaboración de un sistema filosófico propio. Esta colaboración, sin embargo, mostrará asimismo su fragilidad. Schelling en este marco, publica su “Sistema del idealismo trascendental” (1800), en donde se propone exponer sistemáticamente sus propias ideas complementarias en las cuales se apoya. Pero este intento tan solo sirve para dejar entrever las diferencias existentes entre ellos dos, y las nuevas perspectivas filosóficas abiertas. Fichte interpreta la idea kantiana de la “conciencia general” como la creación del mundo puesto por el Yo, el cual no era en modo alguno identificable con ninguna conciencia empírica particular, sino más bien “un ego trascendental”⁷⁸. Al proceder de este modo, había abierto el camino por donde se conduciría el posterior idealismo objetivo de Schelling:

⁷⁶ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Taurus ediciones, Madrid, 2005, p. 23.

⁷⁷ Sobre este proceso polémico de evolución en el idealismo alemán, véase: Kaufmann, W. *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1968, pp. 156-172.

⁷⁸ Kolakowski, L. *Las principales corrientes del marxismo*, V. I, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p. 61.

Con esta amplia y contradictoria concepción del Yo que ocupa en el pensamiento de Fichte el lugar de la “consciencia en general” de la filosofía kantiana pero a la que no debe contraponerse, como ocurre en Kant, ningún mundo ajeno, independiente e incognoscible, ningún mundo de la cosa en sí Fichte prepara el paso al idealismo objetivo, aunque su propia filosofía no sea más que la suprema radicalización imaginable del idealismo subjetivo. Basta con aclarar y concretar la ambigua concepción del Yo en una dirección más radicalmente idealista y mistificadora, basta con convertir el “crear” que en Fichte es aún epistemológico (posición del mundo) en un crear verdadero, para que aparezca el idealismo objetivo. Ello ocurre en el *System des transzendentalen Idealismus* de Schelling y, más tarde, en la filosofía de Hegel⁷⁹.

Fichte juega de este modo un importante papel preparatorio para el posterior despliegue del idealismo objetivo que inicia con Schelling a partir de los nuevos descubrimientos de las ciencias naturales. Este nuevo enfoque, que parte del interés por elaborar un nuevo instrumento metodológico acorde a las nuevas exigencias científicas del momento, termina por determinar importantes aspectos de su filosofía. En primer lugar y como es sabido, Schelling ha desarrollado una filosofía que tiende cada vez más a superar los estrechos límites del subjetivismo kantiano hasta derivar en el idealismo objetivo. En segundo lugar, y en íntima relación con lo anterior, la deducción dialéctica de las categorías se vuelve ahora una necesidad. Nadie ha señalado mejor y primero que todos el importantísimo papel jugado por la revolución de las ciencias naturales en la génesis y conformación del pensamiento dialéctico como Federico Engels⁸⁰, y en este sentido

⁷⁹ Lukács, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, p. 249.

⁸⁰ Sobre todo en su obra *Dialéctica de la naturaleza*, Engels investiga el papel desempeñado por las ciencias naturales en el desarrollo de la conciencia dialéctica. En varios pasajes de la obra señala la relevancia supuesta por el desarrollo de

debemos añadir que lo que Hegel ha elogiado como “un gran instinto del concepto” por parte de Kant⁸¹, da un nuevo salto de calidad en el pensamiento de Schelling, pasando a ocupar un lugar importante como elemento objetivo de la estructura del mundo, lo cual además demanda de la elaboración de un instrumento conceptual apropiado que posibilite la consumación del conocimiento de esta estructura dialéctica.

Como lo que nos interesa es conocer el papel realizado por Hegel en las disputas filosóficas que han tenido lugar, por un lado entre Fichte y Schelling en contra de Kant y, por otro, entre los mismos Fichte y Schelling, bastará con lo esbozado hasta aquí, para formarse una idea de la vinculación al propio desarrollo orgánico del idealismo alemán por esta época y del hecho de que no ha sido sino el intento por resolver las grandes tareas históricas impuestas por la época al pensamiento. Este proceso se puede evaluar incluso atendiendo al propio desarrollo interno de los sistemas filosóficos en su conexión, Hippolite por ejemplo, ha señalado de que forma el programa de la historia del espíritu de Hegel había sido ya planteado en el pensamiento de Schelling, sin que este fuera capaz de realizarlo. Schelling ve en la historia la articulación dialéctica entre la libertad humana y la legalidad histórica, su concepción de la intuición intelectual

las ciencias naturales en la superación de la mecánica unilateral del siglo XVIII. Aduciremos como ejemplo el siguiente pasaje: “Dos tendencias filosóficas: la metafísica, con categorías fijas, y la dialéctica (especialmente, Aristóteles y Hegel), con categorías fluidas [...] Los naturalistas, hasta finales del siglo pasado, más aún, hasta 1830, se las arreglaban más o menos con la vieja metafísica [...] Pero ahora las cosas han cambiado [...] La dialéctica despojada de todo misticismo se convierte en una necesidad absoluta para todas las ciencias naturales, una vez que estas abandonan el terreno en que podían arreglárselas con las categorías fijas a la manera como la lógica satisfacía sus necesidades caseras con la matemática elemental.” (Engels, F. *Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Grijalbo, México, 1969, p. 171-173)

⁸¹ Hegel, F. W. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1842, T III, p. 429.

sin embargo le permite prescindir de toda mediación haciendo que se contente con proclamar la necesidad de examinar la historia mediante un término situado por encima de ella y que conduzca hasta el saber absoluto⁸². Vemos así como el historicismo hegeliano pudo partir de su precursor Schelling, lo cual no obsta para ver en qué medida estos problemas eran alentados por la situación histórica del momento. Herbert Marcuse resume así la constante preocupación filosófica de aquel entonces por consolidar una comunidad racional que trascienda los límites de lo puramente intelectual, tarea que Hegel llevaría más lejos y de manera consecuente como ningún otro:

Hay una transición necesaria del análisis kantiano de la conciencia trascendental a la exigencia de una comunidad, de un *Weltbürgerreich*; de la construcción del *ego* puro de Fichte a la construcción de una sociedad totalmente unificada y regulada (*der geschlossene Handelsstaat*); y de la idea hegeliana de la razón a la designación del Estado como la unión del interés común y el individual, y, por ende, como la realización de la razón⁸³.

Habrà que decir ahora que la postura de Hegel ha sido la de impulsar los intentos de Schelling por acercarse a la dialéctica, así como de animarlo a la ruptura y superación más resuelta con el idealismo subjetivo de sus antecesores:

Hasta 1801 Schelling se vio a sí mismo como el seguidor de Fichte, y le pareció que ambos representaban la misma dirección; pero el opúsculo de Hegel sobre *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (1801) le llevó a considerar su propia filosofía

⁸² Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*, p. 29-30.

⁸³ Marcuse, H. *Razón y revolución*, Ediciones Altaya, Madrid, 1994, p. 24.

como un avance sobre la de Fichte comparable a la de éste con respecto a la kantiana⁸⁴.

Solamente llegada la hora en la cual aquel se muestra ya incapaz de seguir marchando por el recto camino de la dialéctica, Hegel ha debido separarse de las posturas de su antiguo amigo. Digamos, adelantando un poco, que ese proceso no ha podido consumarse más que con la publicación de la *fenomenología del espíritu*.

Vemos con toda claridad que las discusiones en torno a la dialéctica han ocupado en todo momento el centro del interés filosófico de este periodo. Schelling viene a ser, en este sentido, un importante precursor de las posteriores posiciones de Hegel. Sus esfuerzos se encaminan desde un inicio al reconocimiento de la independencia del mundo objetivo. Quiere encontrar un modo superior de conocimiento que asegure el acceso adecuado a la realidad objetiva por parte del entendimiento, es consciente de la necesidad de elaborar una herramienta especial apropiada a la captación del mundo fenoménico en su carácter móvil y contradictorio. Establece para ello un tipo de inteligencia, bajo el nombre de *intuición intelectual*, capaz de sobreponerse a la contraposición entre lo universal y lo particular. Con esto, el pensador se encamina a superar, por un lado, las limitaciones del pensamiento geométrico deductivo de la ilustración y por otro lado, del idealismo subjetivo de Fichte. El conocimiento exacto de la naturaleza, el cual presupone el remontarse por encima de las visiones mecanicistas, le empuja con apremio a la elaboración de nuevos conceptos que expresen la esencia dialéctica de los fenómenos del universo.

Este aspecto es el que vuelve superior a la filosofía de Schelling respecto a las de sus antecesores inmediatos. En aquellos, la contradicción dialéctica surge siempre únicamente de la permanente e irresoluble ten-

⁸⁴ Kaufmann, W. *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1968, pp. 160.

sión entre las categorías del entendimiento y el mundo objetivo. Schelling se dirige, mediante su *intuición intelectual*, en dirección del sujeto-objeto idéntico del idealismo objetivo. Y ello, de tal modo que dicha identidad, es resultado tanto del específico carácter del mundo como de su perfecta cognoscibilidad. Queda señalada de esta manera la ruta para la posterior elaboración del método dialéctico de Hegel. Esto es así puesto que los logros de Schelling en términos dialécticos se pueden resumir en las palabras siguientes como:

Un remontarse dialéctico sobre las contradicciones manifiestas de la realidad objetiva inmediatamente dada, un camino hacia el conocimiento de la esencia de la cosa en sí y, por tanto, un remontarse gnoseológico sobre aquella fijación y plasmación de esta manifiesta contradictoriedad en las categorías del entendimiento puro, del pensamiento metafísico de la ilustración y del de Kant y Fichte⁸⁵.

Hegel se ha presentado desde el primer momento como defensor y partidario de estas novedosas ideas y ha tomado posición en favor de Schelling en contra de Fichte. Lukács señala que fue el mismo Hegel el que impulsó a Schelling a romper del modo más resuelto con la filosofía de Fichte, haciéndole entrar en conciencia de sus propios descubrimientos⁸⁶, y que solamente al separarse los caminos entre ambos filósofos pudo su filosofía posterior desembocar en el abismo de la religión y del misticismo. De ser así, podemos formarnos una clara idea del enorme entusiasmo con el que Hegel habría abrazado desde el primer momento aquellas ideas. En *la diferencia*, tiene ya una claridad aún mayor del lugar que ocupa la contra-

⁸⁵ Lukács, G. *El Asalto a la Razón, La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Ediciones Grijalbo, México, 1976, p. 116.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 109.

dicción en el conocimiento racional del universo, como lo revela el siguiente pasaje:

Las oposiciones [...] El único interés de la razón es asumir dichas oposiciones así fijadas; significa que ella se ponga en general frente a la contraposición y la limitación, pues la necesaria escisión es sólo un factor de la vida que se conforma contraponiéndose eternamente, y sólo mediante el restablecimiento que parte de la división suprema es posible la totalidad en la vivacidad suprema⁸⁷.

Así pues, Hegel se ha adherido desde el primer momento a estas ideas, no obstante, ya aquí es perceptible su propia orientación, la línea original destella ya en el horizonte, forjándose en sus propias peculiaridades, posteriormente desarrolladas por el gran pensador⁸⁸. Pero lo que domina hasta el momento, es una adhesión más bien acrítica, con lo cual no queremos decir ni mucho menos, que no exista diferencia alguna entre ambas figuras, pues ya en los llamados escritos de Frankfurt⁸⁹, el filósofo ha llegado a esbozar tesis propias, así como una visión dialéctica superior a la del mismo Schelling⁹⁰. A pesar de lo cual no ha tenido lugar en este

⁸⁷ Hegel, G. W. F. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, pp. 13-14.

⁸⁸ “Está claro que en Hegel, en sus fragmentos de juventud y particularmente en el «*System-fragment*», pueden encontrarse expresiones parecidas a las de Schelling —«pensar la vida pura: he ahí la tarea»—, pero nos parece, a pesar de todo, que incluso esos trabajos de juventud denotan otra orientación”: Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*, p. 31.

⁸⁹ Richard Kroner señala los años del filósofo en Frankfurt como los “más provechosos de su crecimiento espiritual”. Cfr. Kroner, R. *El desarrollo filosófico de Hegel*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, segunda edición, p. 27.

⁹⁰ Importante lugar ocupa el *fragmento de sistema*. Hegel ha expuesto por primera vez en este lugar importantes tesis dialécticas, las cuales desarrolla posteriormente en la misma *Fenomenología del espíritu*. En el *fragmento de sistema* Hegel presenta su idea de la movilidad de los conceptos, sus transiciones recíprocas a

periodo, ninguna valoración crítica hacia él por parte de Hegel. Pero la filosofía de Schelling, habría de sufrir posteriormente un viraje hacia la mística teológica. Se había mostrado desde un inicio incapaz de comprender los reales alcances de sus propias ideas. La intuición intelectual, tan fecunda al inicio para la dialéctica, es comprendida por su autor como una brusca entrada sin mediaciones del saber en el entendimiento; una contemplación inmediata. Se trata de una idea, en el mejor de los casos, ambigua, abundante en peligros reaccionarios⁹¹. Cuando los caminos de ambos se separaron en 1803, las ideas de Schelling evolucionan con enorme velocidad. La intuición intelectual se plantea ahora como un abrupto salto hacia lo incomprensible, hacia lo religioso. Este proceso de evolución es consumado con la publicación de su libro *Filosofía y Religión* (1804). El conocimiento filosófico por excelencia sería considerado, partir de ahora como patrimonio del genio, reservado a unos pocos elegidos. Hegel continúa por su lado desarrollando sus propias ideas ya antes esbozadas. Su proyecto persigue la misión de volver asequible al entendimiento humano en general, el saber absoluto. Considera errado el divorcio existente entre este y la actividad reflexiva; el punto de vista que se reserva el conocimiento del saber

despecho de su rigidez metafísica. Así por ejemplo, a propósito de la contraposición entre individualidad y multiplicidad establece: “El concepto de la individualidad comprende en sí, tanto la oposición contra una multiplicidad infinita, como la unión con la misma. Un hombre es una vida individual en cuanto es algo distinto de todos los elementos y con toda la infinidad de vidas individuales fuera de él, y es sólo en la medida que la totalidad de la vida está dividida, siendo él una parte, en que no hay nada que esté separado de él.” Hegel, F. W. *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978, Pp. 178-179.

⁹¹ En esto reside la incapacidad de Schelling para resolver adecuadamente el problema. Vemos igualmente el punto que lo une al romanticismo. A ello se debe el afán que pone en la actitud estética y religiosa. Para los románticos las limitaciones de la ilustración testimonian la incapacidad misma del lenguaje por expresar lo absoluto. No en vano Novalis ha escrito: “la ciencia es sólo una mitad. La fe, la otra”. Cfr. Martín N. A. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán*. Thémata-Plaza y Valdés, Madrid, 2010, p. 79.

absoluto a la intuición de una élite intelectual. Se proyecta, por el contrario, la elaboración de un método que posibilite este conocimiento a cualquiera que se encuentre en su posesión. Lleva a cabo este programa por primera vez en la *Fenomenología del espíritu*, en donde polemiza, aunque no expresamente, con las ideas filosóficas del Schelling teológico. Critica el punto de vista que considera a la ciencia como un “patrimonio esotérico de unos cuantos” explicando esta ilusión como efecto de la época de transición en que vive en donde tanto el mundo nuevo como la ciencia se encuentran en gestación siendo inteligibles tan solo para unos pocos:

No es difícil darse cuenta, por lo demás, que vivimos en tiempos de gestación y de transición hacia una nueva época [...] Sin embargo, este nuevo mundo no presenta una realidad perfecta [...] *y es esencialmente importante no perder de vista esto* [...] Sin este desarrollo completo, la ciencia carece de inteligibilidad universal y *presenta la apariencia de ser solamente patrimonio esotérico de unos cuantos; patrimonio esotérico, porque por el momento existe solamente en su concepto o en su interior; y de unos cuantos, porque su manifestación no desplegada hace de su ser allí algo singular*⁹².

Gran parte del prólogo a la *fenomenología del espíritu* es una polémica contra Schelling. Hegel se pronuncia burlescamente en contra de “la monotonía de lo absoluto”⁹³ la “atribución de todo valor a la idea universal bajo la forma de irrealidad” en la que “se disuelve lo diferenciado y determinado” donde “lo no desarrollado se hace valer como método especulativo” o “se arroja al abismo de vacío” el “hacer pasar lo absoluto por la noche

⁹² Hegel, F, W. *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, Pp. 12-13. Las cursivas son nuestras.

⁹³ *Ibid.*, p. 14.

en la que, todos los gatos son pardos” esa “ingenuidad del vacío en el conocimiento”, etc.⁹⁴

Con la publicación de la *Fenomenología del espíritu* las diferencias entre ambos filósofos han llegado a su madurez. Se produce la ruptura, por primera vez entre ambos, ruptura por otra parte definitiva, pues habrán de recorrer a partir de ahora caminos muy distintos, más bien contrapuestos. Schelling se percata rápidamente de la distancia que Hegel ha tomado a partir de ahora. De que ambos caminos se sitúan ya en un punto irreconciliable. Y del mismo modo que los debates sostenidos con anterioridad entre Schelling y Fichte giraban en torno al problema del método filosófico, la polémica ahora establecida es de la misma naturaleza. Toda la *Fenomenología del espíritu* tiene el propósito de demostrar el auténtico modo de acceso a la verdad, y lo alejado que se encuentra de ello, el punto de vista sostenido por Schelling.

⁹⁴ *Ibid.*, Pp. 14.15.

CAPITULO 2

MÉTODO Y VERDAD EN LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

Todo estudio de la *Fenomenología del espíritu* que quiera captar plenamente la riqueza de la obra, debe tener en cuenta dos aspectos metodológicos esenciales presentes en toda su estructura. Hablamos de la deducción dialéctica de las categorías, y del historicismo. En la *Fenomenología*, estos dos aspectos se expresan mediante la articulación de los múltiples momentos históricos y las distintas etapas de espíritu (certeza sensible, percepción, entendimiento, razón, espíritu, etc.) de tal modo que el camino señalado por estas etapas “aparenta ser un camino psicológico”, pero es “al mismo tiempo un camino histórico y hasta natural, todo eso entrelazado”⁹⁵.

Esta unidad lógico-metodológica encuentra un lugar común en toda la obra. En ella es perceptible la múltiple articulación de las distintas partes en un todo dialéctico. La obra, como se ha señalado en múltiples ocasiones, posee dos sentidos: por un lado trazar el modo de asenso desde la conciencia común al saber absoluto, es decir hasta la “ciencia” y por otro lado exponer el recorrido histórico de la humanidad hasta este saber. El resultado es el reconocimiento de la historia como un autorrealizarse de la humanidad. Como se sabe, Marx ha sido el primero en reconocer este hecho:

Lo extraordinario de la «Fenomenología» de Hegel y de su resultado —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generativo— consiste por tanto en haber concebido la producción del hombre por sí mismo como un proceso, la objetivación como pérdida del objeto como extrañación y como superación de la extrañación; una vez

⁹⁵ Bloch, E. *Sujeto-Objeto*, p. 60.

percibida la esencia del trabajo, el hombre objetivo, el hombre real y por tanto verdadero aparece como resultado de su propio trabajo⁹⁶.

Este resultado sigue una lógica rigurosa de exposición. Es un resultado derivado del proceso mismo del saber que se realiza. Al principio se muestra como un destino fatal que ocurre al margen de la voluntad individual excluida del proceso. El análisis de los diversos momentos mostrará posteriormente cómo y de qué manera este constituye realmente una progresión social que involucra la práctica colectiva que atraviesa toda la historia humana. La conciencia se transforma en razón, la cual es capaz de apropiarse la totalidad de las experiencias humanas, remontándose hasta el saber absoluto.

El desarrollo orgánico que experimenta el espíritu en toda la obra, es decir, la comprensión del saber cómo totalidad dialéctica expresada en sus diversas partes, muestra aquella novedad lógico-metodológica a la cual hacemos referencia. En el prólogo de la obra Hegel ha expuesto esto del modo siguiente:

La meta es la penetración del espíritu en lo que es el saber. La impaciencia se afana en lo que es imposible: llegar al fin sin los medios. De una parte no hay más remedio que resignarse a la *largura* de este camino en el que cada camino es necesario [...] Puesto que la sustancia del individuo e incluso el espíritu del mundo han tenido la paciencia necesaria para ir recorriendo estas formas en larga extensión de tiempo y asumir la inmensa labor de la historia del mundo [...] y puesto que no le era posible adquirir con menos esfuerzo la conciencia de sí mismo, el individuo, por exigencia de la propia cosa, no puede captar su sustancia por un camino más corto [...]⁹⁷.

⁹⁶ Marx, C. “*Manuscritos de París*”, OME V. 5, p. 417.

⁹⁷ Hegel, F, W. *Fenomenología del espíritu*, p. 22.

Es sabido que este es uno de los principales propósitos de la obra. El recorrido de ascenso desde la conciencia común hasta la ciencia es, al mismo tiempo, el recorrido de la humanidad a través de su historia. La obra posee por tanto un fin pedagógico. Hippolite señala la posible influencia del Emilio, el gran tratado pedagógico de Rousseau, lo cual es otra muestra de los ideales emancipadores que Hegel compartía con los ilustrados:

Hegel habría leído el Emilio de Rousseau en Tubinga y en dicha obra encontraba una primera historia de la conciencia natural elevándose por sí misma por encima a la libertad, a través de las experiencias que le son propias y que son particularmente formadoras⁹⁸.

En este capítulo tenemos la intención de registrar la forma en la cual Hegel señala este camino (método) el cual conduce hasta la verdadera ciencia, el “saber absoluto” (verdad). Para ello es necesaria una exposición siquiera breve de la obra.

Es supuesto esencial de este trabajo la idea de que Marx como filósofo ha sido el primero en comprender el profundo significado de la *Fenomenología del espíritu* y de la filosofía de Hegel en general. Damos por supuesto asimismo que una comprensión auténticamente real de esta obra es imposible sin echar mano de las agudas observaciones de Marx. El análisis por tanto, deberá seguir tales consideraciones y la división que hacemos de la obra se adapta a la realizada por Marx⁹⁹. Dicho esto, dividimos la *Fenomenología del espíritu* en tres secciones: a) Conciencia de sí (Autoconciencia): conciencia, conciencia de sí, razón; b) Espíritu: espíritu *verdadero*, espíritu enajenado, espíritu consciente de sí; c) Saber absoluto: La Religión, El Saber absoluto.

⁹⁸ Hippolite, J. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*, p. 14.

⁹⁹ Marx, C., y Engels, F. *OME V. 5, «Manuscritos de París»*, P. 414-415.

Autoconciencia

Esta parte de la obra contiene una exposición de la conciencia individual en su desarrollo, desde la simple intuición sensible. En esta etapa del ascenso dialéctico, el mundo objetivo suele aparecer a la conciencia como un mundo dado sin más, que se desarrolla al margen e independientemente de aquella. En esta interacción con un mundo desconocido, la conciencia individual paulatinamente va logrando penetrar en la esencia de la realidad objetiva.

Desde el primer momento el impulso ascendente tiene lugar gracias a las contradicciones que el pensamiento encuentra en sí mismo. La primera etapa es la de *la certeza sensible*, donde el saber se presenta como *saber de lo inmediato o de lo que es*¹⁰⁰. Este saber tiene la virtud de ser el más exacto, pues por ser inmediato es el más puro, pero termina revelándose como el más vacío. Incapaz de captar la totalidad de la cosa se revela como el simple *aquí y ahora* y por tanto como mera abstracción a la cual escapa el objeto, *su verdad es por tanto lo universal*¹⁰¹.

En la siguiente etapa, la de la percepción, el objeto aparece como una cosa dotada de propiedades. Estas múltiples propiedades resumidas en el objeto muestran un nivel más profundo de verdad, pues sus diversas particularidades transmiten una imagen más auténtica del mismo. Pero por esto mismo la cosa no se sostiene, pues es aniquilada por la contradicción. Siendo, como es, una cosa, está compuesta por diversas propiedades; es unidad y multiplicidad. El entendimiento percipiente *no se da cuenta que en él rigen simples esencialidades* que mantienen en cohesión a la universalidad. No logra tomar conciencia de todas las determinaciones, tomando una como lo verdadero para pasarse en seguida a la opuesta. Cae en la

¹⁰⁰ Hegel, F. W. *Fenomenología del espíritu*, p. 63.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 71.

sofistiquería que se deja llevar por el torbellino de aquellas contradicciones, sucumbe así y la percepción se revela como ilusión¹⁰².

La nueva fase es la del entendimiento, una conciencia incompleta. Para ella, el objeto aparece como “reflejo de sí misma”. Se desdobra en forma y contenido; con las diferencias de lo interno y lo externo, la fuerza y la manifestación, la esencia y el fenómeno. Continúa la contradicción, pues lo interior o la esencia es el más allá suprasensible del objeto y al mismo tiempo algo sensible o fenómeno. O bien el fenómeno se limita a lo sensible mientras el mundo suprasensible se vuelve un reino de leyes, por lo que el fugaz mundo fenoménico tiene su esencia en una realidad estática. Finalmente la conciencia supera la contradicción, descubriendo el telón para encontrar no otra cosa que a sí misma. Hegel lo expresa: “se ve que detrás del llamado telón, que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto¹⁰³.”

Vemos, de este modo, como la conciencia, que en primer momento aparece contrapuesta a la realidad, va permeándola paulatinamente de contenido, a lo largo del recorrido. Este recorrido cubre las formas de aparición de determinadas “formas de la conciencia” en la cual, las determinaciones de la realidad están presentes, siendo sin embargo desconocidas. Por eso, una forma de la conciencia se muestra como falsa y es sustituida por otra. Mediante este desarrollo, la conciencia puramente individual percibe progresivamente en un grado aproximado mayor, el carácter genérico de su actividad y la realidad como resultado de su actividad propia.

De esta manera es expuesto, por un lado, el movimiento autónomo del mundo, al mismo tiempo que la exposición no deja de ser tan sólo un

¹⁰² *Ibid.*, p. 81.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 104.

aspecto del movimiento del todo, objetivamente existente con sus propias conexiones. Este todo móvil resulta incomprendible a la subjetividad que choca con él y que no ha alcanzado un grado de comprensión suficientemente profundo de la realidad. Pero es esta tensión dialéctica de la subjetividad frente a la realidad objetiva la que la levanta sobre un grado cada vez mayor de captación de la misma y de sus leyes dialécticas.

Este modo de exposición tiene la importancia metodológica de que señala la relación entre la especie y el individuo, mediante el descubrimiento que tiene lugar en el movimiento inmanente de la conciencia individual, alrededor de la cual gira todo el movimiento. Hegel ha sentado la base de este método en el prólogo de la obra: “El conocimiento científico en cambio exige entregarse a la vida del objeto, o lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él¹⁰⁴.” Se consigue de este modo superar el divorcio del individuo frente a la especie. Este es uno de los fines que Hegel persigue en la obra: “Según mi modo de ver que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia sino también y en la misma medida, como sujeto¹⁰⁵.”

Por lo que quedan superadas, tanto las limitaciones subjetivas de Kant y Fichte como la concepción mecanicista de la especie del viejo materialismo. En la *Fenomenología del Espíritu* la conciencia individual se presenta como el autoengaño que aprende a distinguir la realidad, como derivada de sí misma. El entendimiento se sabe a sí mismo, en el saber de la naturaleza. Su saber de lo otro es un saber de sí mismo, se descubre en la naturaleza: “En la exposición encontramos mucha satisfacción, porque aquí la conciencia para decirlo así, se halla en coloquio inmediato consigo

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 36.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 15.

misma, gozándose solamente a sí misma; parece ocuparse de otra cosa, pero de hecho, sólo se ocupa de sí misma.”¹⁰⁶

La conciencia que ahora se mueve en una realidad ajena, tratará de trasgredir los límites de la naturaleza, la razón es una razón práctica pues intenta rebasar el mero saber de lo otro. La conciencia cobra así autonomía y esta autonomía se presenta en su actividad. Lentamente también cobra conciencia de la realidad como de una enajenación de sí misma. En esto consiste, el resultado más importante de esta primera parte.

En este recorrido, el primer gran punto de inflexión lo constituye el pasaje del dominio y la servidumbre. El punto de partida es la satisfacción de las necesidades humanas, el deseo. La autoconciencia es deseo, y solamente logra alcanzar su verdad en otra autoconciencia viviente como ella. La lucha entre el señor y el siervo terminará en el autodomínio del estoico libre e independiente de las circunstancias y el destino, así como en la exposición de la absoluta libertad del escéptico que se niega a reconocer cualquier otra realidad. Finalmente esta verdad es representada en la conciencia desventurada. La pura subjetividad que sufre y que no tiene ya en sí misma su propia sustancia. Este pasaje corresponde a la disolución del mundo antiguo; la conciencia desventurada es la exposición correspondiente al cristianismo y a la Edad Media.

Es notorio que este pasaje contenga la importante idea de que la superación de la inmediatez natural se produce históricamente sólo gracias al trabajo. La noción de que el hombre se hace hombre gracias a que introduce el trabajo entre su deseo y su satisfacción. Lo curioso es que el desarrollo social no se produce por obra del señor sino del siervo que trabaja. Esta concepción es común a Hegel de aquí en adelante; se repite nuevamente en la Enciclopedia:

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 102-103.

La lucha por el reconocimiento y el sometimiento a un señor es el *fenómeno* con el que ha brotado la vida en común de los humanos como comienzo de los estados. La violencia que hay en el fondo de estos fenómenos no es por ello fundamento del *derecho*, aunque sea momento *necesario y justificado* del tránsito desde el *estado* de la autoconciencia [que se encuentra] abismada en el deseo y singularidad al estado de la autoconciencia universal. Es el *comienzo fenoménico* o exterior de los estados, no su principio sustancial¹⁰⁷.

En la exposición hegeliana de este pasaje, se hace notar la importante relación entre el señor y el siervo y de estos hacia las cosas. El señor es la pura fuerza negativa de dominio sobre el ser, una fuerza que lo domina todo solamente gracias a la mediación que establece mediante el siervo, quien no ejerce un papel puramente negativo sino también activo. El siervo no sólo destruye su objeto, también lo transforma. Precisamente por este dominio unilateral es que tiene lugar la inversión que hace del señor un momento fugaz sin consecuencias para el desarrollo del espíritu mientras el momento fundamental pasa por el esclavo, el único capaz de dominar el ser objetivo, obteniendo la independencia. No es necesario agregar que esta libertad se produce únicamente en el filósofo de manera abstracta en el puro pensamiento, es la libertad del estoicismo y del escepticismo. La libertad que pertenece únicamente al pensamiento. Veamos cómo explica Hegel esta inversión:

La verdad de la conciencia independiente es, por tanto, la *conciencia servil* [...] En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto. Ello la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí mis-

¹⁰⁷ Hegel, F. W. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 479.

ma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo. Pero este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia, es la esencia simple de la autoconciencia, la absoluta negatividad, *el puro ser para sí* que es así en esta conciencia. Este momento del puro ser para sí es también *para ella*, pues en el señor dicho momento es su *objeto*. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal *en general*, sino que el servir la lleva a efecto *realmente*; al hacerlo supera en todos los momentos *singulares* su su-peditación a la existencia natural y la elimina por medio del trabajo¹⁰⁸.

Se expone a continuación muy brevemente la forma que adquiere la conciencia en el periodo correspondiente a la edad media. Es de gran significado el que Hegel le dé tan poca importancia a este periodo, saltando en seguida hasta la modernidad. En el renacimiento, nos encontramos nuevamente con otro importante pasaje que culmina con la consolidación de la sociedad capitalista y la asimilación de la realidad por parte del sujeto. A partir de este momento, la colisión entre el individuo y la realidad, el “en sí”, se presenta de manera cada vez más intensa. Varios pasajes expresan ese conflicto: el placer frente a la necesidad; la ley del corazón; la virtud que anhela mejorar el mundo pretendiendo “ser ley en sí y para sí” para finalmente verse forzada a comprender que al “curso del mundo” no le interesan sus postulados. En consecuencia, cada uno de esos pasajes constituye una prueba de la ruina a la que llevan los diversos esfuerzos

¹⁰⁸ Hegel, F, W. *Fenomenología del Espíritu*. P. 119. Pese que la autoconciencia finalmente obtiene la libertad en el puro pensamiento, en el estoicismo, etc., lo importante es que Hegel hace pasar el momento decisivo en la génesis de la autoconciencia humana por el trabajo; podremos ver en detalle más adelante como en este aspecto se vuelve un antecesor inmediato del materialismo de Marx y de Engels.

individuales frente al desconocimiento de una realidad extraña y opuesta a ellos.

En todo este recorrido es palpable, con claridad cada vez mayor al espectador que lee, la conexión entre el sujeto y la sociedad. Hyppolite expresa del siguiente modo uno de los primeros resultados de este proceso:

Los individuos singulares, nos dice Hegel, existen en el seno del espíritu del pueblo como magnitudes evanescentes, emergen para sí, pero inmediatamente quedan inmersos en este espíritu que les constituye y que al mismo tiempo es obra suya. Con respecto a los individuos singulares el espíritu universal es el medio de su subsistencia y el producto de su actividad¹⁰⁹.

En los diversos choques con que la individualidad se enfrenta a la realidad, va penetrando el “en sí”, de modo que este recorrido histórico culmina con la consumación de la “individualidad real” que aparece plasmada en “el reino animal del espíritu”; nombre con el cual se identifica a la sociedad capitalista, en la cual la individualidad alcanza el reino supremo que le es dado como individualidad.

Constituye un enorme avance metodológico el que Hegel distinga la real conexión del individuo y la sociedad mediante la satisfacción de sus necesidades por medio del trabajo y que la problemática planteada sea resuelta en la actividad económico-social; el que la superación de la subjetividad ocurra bajo el seno de la sociedad capitalista solamente por medio del trabajo:

El *trabajo* del individuo para satisfacer sus necesidades es tanto una satisfacción de las necesidades de los otros como de las suyas propia, y sólo alcanza la satisfacción de sus propias necesidades por

¹⁰⁹ Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*, p. 251.

el trabajo de los otros. Así como el individuo lleva ya a cabo en su trabajo *singular, inconscientemente*, un trabajo *universal*, lleva a cabo, a su vez, el trabajo universal como un objeto *consciente*; el todo se convierte en obra suya como *totalidad*, obra a la cual se sacrifica y precisamente así se recobra a sí mismo desde esta totalidad¹¹⁰.

Vemos en este pasaje, la forma en la cual el individuo puede ser reconocido como real solamente en el medio social. Aquella verdad enunciada por Marx, a saber: el que el individuo sea “no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad”¹¹¹, es pues ya comprobada por Hegel. Al respecto, Prieto explica: “se trata de la antigua concepción del hombre como ser social, antepuesta al individualismo de la edad moderna. Para Hegel como para los grandes filósofos griegos, el hombre sólo se realiza en comunidad.”¹¹²

Y esto servirá para contemplar porque ha podido el filósofo superar el subjetivismo abstracto de la moral kantiana únicamente mediante un más certero conocimiento del modo de producción capitalista y de una conciencia de la dialéctica que atraviesa la *praxis* individual al interior de esa sociedad. El individuo pone en juego su obrar individual, y sin darse cuenta, transforma su actividad en una actividad social. En la plena conciencia de la dialéctica de este proceso reside, por lo tanto, la superioridad de Hegel, frente a los filósofos precedentes.

El concepto que tiene de la individualidad, tiene asimismo su asiento sobre una sólida base social. Esto lo dota de un profundo realismo, que le

¹¹⁰ Hegel, F. W. *Fenomenología del espíritu*, p. 210.

¹¹¹ Marx, K. *Elementos fundamentales para la Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI Editores, México, p. 4.

¹¹² Prieto, F. *El Pensamiento Político de Hegel*, UPCM, Madrid, 1983.

permite concebir apropiadamente, el significado social e individual del sujeto en su más alto grado:

Por tanto el *obrar* y el *afanarse de la individualidad es fin en sí mismo; el empleo de las fuerzas, el juego de sus exteriorizaciones es lo que les infunde vida a ellas, que de otro modo serían el en sí muerto; el en sí no es un universal no desarrollado, carente de existencia y abstracto, sino que él mismo es de un modo inmediato la presencia y la realidad del proceso de individualidad*¹¹³.

El resultado de esta dialéctica es la ascensión filosófica de la conciencia; una comprensión de la objetividad social, como su objetivación. Como el campo de actividad del individuo y a su vez, fundamento y contenido de la individualidad misma. La idea del hombre como ser social es no sólo plasmada en este lugar sino desarrollada y comprobada en el rigor de la exposición y en esta idea Hegel sigue a Aristóteles¹¹⁴.

La actividad, explica Hegel, se entrega a la cosa, la cual encarna el trabajo del sujeto. Esto hace que los resultados objetivados de la actividad subjetiva (la cosa) sean punto de encuentro entre los esfuerzos individuales. Esta compenetración de la actividad humana deriva en la constitución de un todo social dinámico. Al develar el desarrollo desplegado de la conciencia individual en los distintos choques con el *en sí* social, Hegel descubre paulatinamente las complicadas conexiones sociales, pero también su génesis en la *praxis* colectiva: “El todo es la compenetración en movimiento de la individualidad y de lo universal [...] Aparece así un juego de las individualidades, unas con respecto a otras [...]”¹¹⁵.

¹¹³ Hegel, F, W. *Fenomenología del Espíritu*, p. 231.

¹¹⁴ Taylor C. *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura económica, México, 1983, p. 164.

¹¹⁵ Hegel, F, W. *Fenomenología del Espíritu*, p. 244.

Como se ve, Hegel ha comprendido la dialéctica existente entre el trabajo y el sistema de relaciones mercantiles que conduce necesariamente a la superación de la unilateralidad del sujeto al margen del proceso social. En la relación frente a la cosa, se puede ver como la enajenación, el “hacerse cosa” lleva implícito el lado social. Por una parte como producto de la propia actividad del individuo, por otra parte, como medio para la satisfacción de necesidades. Lo que conduce a distintos momentos de la interacción interindividual y luego, a la generalidad social; el juego mutuo de las individualidades es superado en el sí mismo universal, como esencia universal:

La conciencia experimenta ambos lados como momentos igualmente esenciales y, en ello, la experiencia de lo que es *la naturaleza de la cosa misma*, a saber, que no es solamente cosa contrapuesta al obrar en general y al obrar singular, ni obrar que se contrapone a la subsistencia y que sería el *género* libre de estos momentos como sus *especies*, sino una *esencia* cuyo *ser* es el obrar del individuo *singular* y de todos los individuos y cuyo obrar es de un modo inmediato *para otros* o una *cosa*, que es cosa solamente como *obrar de todos* y de *cada uno*; la esencia que es la esencia de todas las esencias, *la esencia espiritual*¹¹⁶.

Tenemos así presente un doble momento. Por un lado, la dialéctica del trabajo aparece inmersa en las relaciones mercantiles. Por otro, la objetivación que sufre el trabajo aparece bajo la forma fetichizada de la mercancía capitalista. Con lo cual, las relaciones de producción aparecen como fundamento de la generalidad social y de la objetividad enajenada del ser humano.

¹¹⁶*Ibíd.*, p. 245.

El reino del Espíritu

La conciencia entra ahora en el ámbito de lo histórico, haciéndose posible concebir la realidad humana en su desarrollo acaecido. Hegel repite el proceso, pero en esta ocasión desde una perspectiva más profunda; la de la historia. Las “figuras de la conciencia” aparecen ahora, como totalidades concretas que rebasan el punto de vista de la simple subjetividad.

El espíritu, es la vida ética de un *pueblo* en tanto que es la verdad inmediata; el individuo que es un mundo. El espíritu tiene que progresar hasta la conciencia de lo que es de un modo inmediato, tiene que superar la bella vida ética y alcanzar, a través de una serie de figuras el saber de sí mismo, pero estas figuras se diferencian de las anteriores por el hecho de que son los espíritus reales, auténticas realidades, y en vez de ser solamente figuras de la conciencia son figuras de un mundo¹¹⁷.

Heidegger, sin entender plenamente la problemática, explica esta sección como la etapa que supera el saber más relativo, el saber sin espíritu. Aparece por tanto el saber que constituye la esencia del absoluto y que es espíritu. Con esto comienza la historia absoluta del espíritu absoluto¹¹⁸.

Dicho de una forma más acorde al sentido de esta parte de la obra, sostendremos que este *volverse espíritu* de la conciencia se debe entender como su conversión en la sustancia. Lo que hasta ahora solamente había aparecido como pensamiento del sí mismo, aparece como una realidad verdadera que habrá de desembocar en una armoniosa utopía.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 261.

¹¹⁸ Heidegger, M. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1992, pp. 55-56.

El recorrido adquiere una perspectiva social, bajo la cual va incrementándose el grado de enajenación de las relaciones humanas objetivadas, hasta alcanzar el supremo grado en la moderna sociedad capitalista. Se trata de una retrospectiva histórica, que se remonta a la disolución de la sociedad antigua.

El punto histórico de partida se sitúa en el mundo grecorromano, que se caracteriza por ser una sociedad armónica, libre de contradicciones y de conflictos sociales. “El reino ético es así en su subsistir, un mundo immaculado, cuya pureza no mancha ninguna escisión.”¹¹⁹ Esta armonía es rota con el desarrollo de la personalidad, la cual hace necesaria la superación de ese estadio: “El todo es un equilibrio quieto de todas las partes, y cada parte un espíritu en su propio medio que no busca su satisfacción más allá de sí, sino que la posee en sí mismo, porque él mismo es en este equilibrio con el todo.”¹²⁰

Al mismo tiempo Hegel reconoce en este equilibrio el aspecto dinámico que le imprimen los choques y los antagonismos de las distintas clases, asignando al Estado el papel de mantener los estamentos en armonía. Pero deja entrever los conflictos sociales internos que se desprenden de él como responsables de la disolución y del avance social:

Es cierto que este equilibrio sólo puede ser un equilibrio vivo por el hecho de que nace en él la desigualdad, que la justicia se encarga de reducir de nuevo a igualdad. Pero la justicia no es una esencia extraña, que se halle en el más allá ni la realidad indigna de ella en mutuos ardides, tradiciones, ingraticudes, etc., que a la manera de lo contingente carente de pensamiento ejecutara la sentencia como una conexión al margen de todo concepto y una acción o una omisión in-

¹¹⁹ Hegel, F. W. *Fenomenología del Espíritu*, p. 272

¹²⁰ *Ibid.*, p. 271.

consciente; no, sino que, como justicia del derecho *humano*, que reduce a lo universal el ser para sí que se sale de su equilibrio, la independencia de los estamentos y los individuos, es el gobierno del pueblo, que es la individualidad presente ante sí, de la esencia universal y la voluntad propia y autoconsciente de todos¹²¹.

Esta universalidad se hunde, por tanto, con el desarrollo de la personalidad. Sobre este punto, Hegel vuelve a las formas de la conciencia correspondiente a la disolución del mundo antiguo. Existen en este lugar, como bien ha señalado Hippolite, rasgos de las ideas tempranas del filósofo, las cuales hacen referencia al concepto de positividad unido a la sustitución de las religiones paganas por el cristianismo¹²². Pero lo importante es que Hegel ahora fija su atención en el proceso histórico, en donde estas formas de la conciencia son explicadas a partir del desarrollo del nuevo sistema de relaciones humanas aparecido, pero aún no plenamente constituido, y con el cual por eso mismo, el individuo no se logra identificar. Este nuevo poder social aparece en consecuencia, como un poder no reconocido.

Esta etapa señala como se ve una primitiva forma de enajenación, propia del periodo de decadencia de la vida pública bajo el imperio romano. La sucesión del mundo ético aparece aquí explicada por la separación del *sí mismo* y de su esencia. Es esta una transformación social y espiritual que marca el paso de la antigüedad al mundo moderno, y del ciudadano a la persona privada. Poco a poco la actividad de los hombres va generando una objetividad social que cristaliza sus fuerzas vitales, esta-

¹²¹ *Ibid.*, p. 271-272.

¹²² Hippolite, J. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*, p. 333-335.

bleciendo conexiones cada vez más complejas. En esta fase, Hegel explica el proceso de este modo:

Pero este mundo es esencia espiritual, es en sí la compenetración del ser y la individualidad; este su ser allí es la *obra* de la autoconciencia, pero asimismo una realidad presente de un modo inmediato, una realidad extraña a ella, que tiene ser propio y peculiar y en la que la autoconciencia no se reconoce [...] Ahora bien, este obrar y este devenir con que la sustancia deviene real es el extrañamiento de la personalidad, pues el sí mismo valedero de un modo *inmediato*, es decir, *sin extrañamiento*, en y para sí, es sin sustancia y juguete de aquellos elementos tumultuosos; su sustancia es su enajenación misma, y la enajenación es su sustancia, o son las potencias espirituales que se ordenan en un mundo y que de este modo se mantienen¹²³.

Es esta la razón que explica el que Hegel preste tan poca atención al periodo que comprende la edad media, pues su exposición esencialmente busca la comprensión de la génesis y el desarrollo de la sociedad capitalista. Por esta razón igualmente, el examen pasa inmediatamente a describir las contradicciones de la nueva sociedad en gestación. El espíritu inmediato, o natural se ha disuelto en el mundo de la persona privada. Este es el germen de la subjetividad que culmina en la Revolución Francesa. El *sí mismo*, evoluciona ahora en sentido inverso, y mediante su enajenación en la cultura y la civilización, se adentra en toda la realidad, la cual pasa a ser la voluntad entendida como voluntad universal. Tiene lugar, de este modo, una reconstrucción de la sustancia espiritual antes disuelta en la personalidad. Sin embargo, no se trata de una mera restitución de la armoniosa sustancia ética, sino de un mundo desgarrado, que se extraña a sí mismo. El espíritu se constituye como un *mundo doble, separado y con-*

¹²³ Hegel, F. W. *Fenomenología del Espíritu*, p. 287.

trapuesto, como una realidad separada de sí¹²⁴. La contradicción se presenta de aquí en adelante como la lucha entre el Estado y la riqueza. Se narra el progresivo y fatal proceso de conversión del poder estatal en la riqueza combatida por él, explicando de este modo el proceso de aburguesamiento de la monarquía que culmina en la Francia de Luis XIV como momento de la decadencia en el que la riqueza ocupa el lugar del Estado. Finalmente proceso llega a su etapa decisiva en el choque entre la ilustración y la religión. Hegel señala, a lo largo de todo este recorrido, la manera en la cual surge aquella del seno del absolutismo monárquico, exponiendo el aspecto económico y político del proceso (que gira en torno a la Revolución Francesa, a *la libertad absoluta*).

En esta lucha, el filósofo contempla la disputa como la lucha entre dos formas del mundo, en la que la religión aparece como expresión de la forma de un mundo caduco. Es clara la manera en la cual es plasmado el contenido revolucionario de la ilustración, así como la simpatía que Hegel muestra hacia ella. La Ilustración hace nacer el más vivo despliegue de riqueza espiritual que anuncia la Revolución. La situación previa a la conmoción social es la de la trasmutación en su contrario de la vieja forma social decadente y de su ideología.

El proceso es reconstruido mediante la evolución de las autoconciencias en la etapa de conformación de los modernos Estados burgueses. La conciencia noble reconoce en el poder del Estado el fin y el contenido absoluto. No observa en este poder al monarca personal sino una realidad sustancial a la cual se sacrifica. Esta virtud del sacrificio del ser singular al ser universal es la que conduce lo universal al *ser allí*. La conciencia noble renuncia a sus fines particulares, a su naturalidad transformándose en una voluntad esencial, mientras la sustancia del Estado penetra de este

¹²⁴ *Ibid.*, p. 288.

modo la existencia. Pero esta renuncia no es una renuncia real si no conduce a la muerte del combate. La simple renuncia a sus deseos le basta para enajenar el *ser allí*, mas no su *ser en sí*¹²⁵. La muerte, no obstante, es solamente una negación de la naturaleza, es tan solo el acto del reconocimiento que termina en el acto mismo. Mas *el verdadero sacrificio del ser para sí, sólo es aquel que se entrega de un modo total como en la muerte, pero manteniéndose igualmente en esa enajenación*. Esta negación tiene lugar en el lenguaje¹²⁶.

En el lenguaje, la enajenación se produce de un modo espiritual; permite al individuo exteriorizarse, pasando a la universalidad y recíprocamente la universalidad en el lenguaje deviene individualidad. El lenguaje de este modo, dota de un ser espiritual al mundo de la cultura. Así el lenguaje del halago eleva la riqueza a esencialidad, mientras que el lenguaje del desgarramiento refleja la conciencia del espíritu de su propio desgarramiento.

En esta etapa ocupa una posición importantísima el pasaje de la conciencia desgarrada, la cual considera el proceso como producto de su propio desgarramiento y a su propia conciencia como la autoconciencia del proceso. El lenguaje del desgarramiento hace desembocar a la conciencia noble en el espíritu revolucionario del siglo XVIII, proceso trazado por la evolución de la conciencia noble.

La corrupción de la estructura social por medio del dinero, termina por anular la diferencia entre la conciencia noble y la conciencia vil. La intromisión de la riqueza hace enajenar a la nobleza su honor para exigir a cambio el verdadero poder del dinero. El Estado es desplazado por la riqueza y este desplazamiento tiene lugar al presentarse el punto más agudo

¹²⁵ *Ibid.*, p. 298.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 298.

de la enajenación del *sí mismo* y justamente por ello conduce a su inversión. Por esta razón, es explicado el movimiento de las esencias y los pensamientos de lo bueno y lo malo, para que *juzgada la conciencia de cada uno de estos momentos como la conciencia noble y vil, resulte que cada uno es más bien, en verdad, lo inverso que debiera ser*¹²⁷.

Esta *unidad de los extremos* es lo que constituye el espíritu verdadero¹²⁸ cuyo *ser allí* es el *hablar universal y el juzgar desgarrador* que señala la disolución del mundo así como la exigencia de esta disolución¹²⁹. El lenguaje del desgarramiento es la reflexión del espíritu en sí mismo que conduce a la toma de conciencia del mundo como mundo de la enajenación y a la superación de la enajenación en dos sentidos. Por un lado en el mundo de la fe, por otro en el de la cultura en el cual conquista su universalidad, reduciendo a sí mismo el contenido que hasta ahora le era extraño: la pura intelección. Se abre paso el conflicto entre la fe y la ilustración.

Esta exposición describe muy bien el lugar que Hegel asigna a la enajenación en la conformación de la cultura humana. Un mayor grado de enajenación, producto de un mayor desarrollo de la sociedad burguesa produce una disolución de la inmediata unidad humana, entrando ahora en el móvil entramado dialéctico propio de las relaciones económicas del capitalismo. Al principio la propia conciencia recibe la influencia de este fenómeno como una simple imposición externa, pero al llegar el momento, comprende la naturaleza objetiva de esta realidad y de su movimiento.

Es por esta razón que Hegel aprecia tanto la obra de Diderot "*El sobriño de Rameau*", citada precisamente en este pasaje. Esta obra, que co-

¹²⁷ *Ibid.*, p. 307.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 308.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 309.

mo es sabido, era tenida en tan gran estima por Marx y Engels, constituye la prueba de la cual se puede valer para comprobar que también la dialéctica es un producto histórico, en el que la conciencia filosófica es capaz de reconocer el más elevado producto social.

En este punto debemos prestar atención a la nueva etapa que el filósofo plasma en la obra: las figuras de la conciencia han sido hasta ahora objeto de una dialéctica objetiva, mientras que ahora, esa misma dialéctica se vuelve al sujeto, el cual cobra conciencia de su propia enajenación.

La parte de la obra consagrada a señalar “la verdad de la ilustración” constituye una exposición de la sociedad capitalista plenamente liberada. Corresponde al pasaje de la primera parte titulado “el reino animal del espíritu” al cual la obra vuelve desde una mayor perspectiva social; el mundo desplegado de la individualidad y de la movilidad social. Aparece el contenido de la enajenación como *el pensamiento que es cosa*¹³⁰ alcanzándose su máximo nivel bajo la esencia de la sociedad capitalista. Esta fase demuestra que los intentos de Hegel están íntimamente ligados con la idea de captar filosóficamente la esencia de la economía capitalista, pues la dialéctica seguida de aquí en adelante, se apoya en los principios sociales de la ilustración.

La dinámica social es dibujada como una interacción entre la subjetividad y la cosa. El conocimiento de la realidad que se presenta en la utilidad, muestra la posición de los individuos en medio de un entramado social móvil que se renueva dinámicamente y en el cual cada sujeto logra, mediante la búsqueda de su propia utilidad, impulsar el progreso social. Este es el resultado que arroja la reflexión hegeliana de la sociedad al llegar a esta fase de la descripción fenomenológica.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 340.

El análisis de la utilidad que aparece en esta altura de la obra es una descripción de las relaciones mercantiles bajo el capitalismo. Hegel habla de las relaciones entre los momentos del *ser en sí*, del *ser para otro* y del *ser para sí* como realidad del mundo de la utilidad¹³¹. En este movimiento se percibe la dialéctica de la mercancía. Y en ella, la manifestación de la unidad, que aquí aparece como unidad entre cosa y Yo en la utilidad y su sentido Objetivo-subjetivo, expresado en el paso del objeto subjetivado y su transformación en relaciones sociales. El conflicto entre la ilustración y la fe tiene su resolución en la utilidad después que la ilustración ha devenido, lo mismo que la fe, una abstracción vacía; la abstracción del materialismo. Para superar este pensamiento abstracto, hace falta *aquel mundo en el cual el pensamiento se eleva a sí mismo*¹³², y esto se alcanza en el mundo de la utilidad. En él, la autoconciencia penetra el objeto y alcanza la certeza universal de sí misma, logrando además mediante este comportamiento conjugar tanto la verdad como la presencia de la realidad¹³³. Sin embargo, si bien la pura intelección tiene en lo útil como objeto su propio concepto en sus momentos *puros*, está presente en la conciencia de esta *metafísica*, pero no es todavía su concepción, no ha llegado todavía a la unidad del *ser* y del concepto mismo¹³⁴.

El autoconocimiento de este nivel no constituye, sin embargo, la última etapa del saber. Hegel contempla en la moderna sociedad algo nuevo que supera todos los estados anteriores. En esta sociedad el hombre se comprende cómo ser social y lo que ya había anticipado como pensamiento, se muestra como realidad en el mundo de la utilidad. Esta unidad entre

¹³¹ *Ibid.*, p. 341.

¹³² *Ibid.*, p. 342.

¹³³ *Ibid.*, p. 342.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 341-342.

el conocimiento real y el ideal es lo que vuelve inevitable el avance en firme de esta sociedad. Por esto mismo tiene también que dirigirse con fuerza aún hacia adelante.

El desarrollo dialéctico ahora nos lleva a la Revolución francesa y el Terror. En estos pasajes se puede ver la irresistible y explosiva fuerza histórica desencadenada por la revolución. La libertad absoluta se arroja a la conquista del mundo sin que haya fuerza alguna *que sea capaz de resistirla*. Son barridas las formas y manifestaciones del viejo mundo. La fase que atraviesa la historia hasta este momento es tratada, por otro lado, como una fase necesaria desde el punto de vista histórico.

Con este grado de enajenación, el espíritu puede comenzar el proceso de asimilación en sí mismo; la transformación de la sustancia en sujeto o la reconciliación del mundo con su concepto. En la última parte de esta sección, el espíritu se constituye como autosaber que conduce hasta la reconciliación del espíritu con el espíritu absoluto. Reconciliación que pone en evidencia las expectativas optimistas puestas por el filósofo ante el proceso de aburguesamiento de la sociedad alemana. Hegel observa en el despliegue de las relaciones de producción capitalistas, el cese de los antagonismos sociales. Esta perspectiva ilusoria de una reforma social latente es otro elemento que tiene en común con los filósofos de la Ilustración.

Sólo desde este punto de vista es comprensiva la discusión moral con la que se cierra esta última parte. La libertad se presenta ahora como subjetividad y Hegel nos remite de Francia a Alemania. La Revolución francesa deriva en la concepción moral de Kant y Fichte. Tiene lugar la reconciliación del sujeto y su mundo al interior del primero pues aquí la sustancia no es más una realidad objetiva y ajena, sino el puro deber. El querer y lo querido es ahora el *sí mismo* que no anhela más un mundo ajeno, su fin no es otro más que él mismo.

En la concepción moral del mundo se conjuga la inmediatez del mundo ético y la mediación del espíritu de la cultura. El deber se presenta como una realidad propia que la autoconciencia sabe y realiza y que además constituye parte de su propia naturaleza. La esencia de la conciencia moral es la identidad y la certeza de esa identidad entre lo universal como el puro deber y el sí mismo. Pero la autoconciencia moral solamente puede ser conciencia en la medida en que el ser-otro se encuentra presente en ella bajo un proceso de mediación que tiene ante sí la naturaleza, el ser allí aún por superar. Se presentan de este modo dos términos: la libertad y la naturaleza. La filosofía crítica de Kant los había separado a ambos, presentándolos de manera independiente. La crítica de Hegel cuestiona la unilateralidad con la cual de ese modo se plantea la libertad humana. La contradicción entre la independencia de la naturaleza y la actividad moral por un lado, y la esencialidad del deber frente a la inesencialidad de la naturaleza, es la que mueve el desarrollo de los momentos de toda la concepción moral del mundo, hasta la supresión de la contradicción¹³⁵. El sí mismo aparece como espíritu creador de su destino mediante la acción. El deber, no es más lo universal contrapuesto al sí mismo; la ley es ahora en virtud del sí mismo y no el sí mismo en virtud de la ley¹³⁶.

Como sujeto humano creador de su historia que ha absorbido el universal en sí mismo, el espíritu es Sujeto libre. Se trata del sí mismo del *tercer mundo del espíritu*¹³⁷, que es tanto la individualidad como la universalidad que logra juntar el en sí y el sí mismo; tanto el puro deber como fin puro y la realidad como sensibilidad opuesta¹³⁸. Es la individualidad espi-

¹³⁵ *Ibid.*, p. 352.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 372.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 369.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 370.

ritual que actúa (muy probablemente en este pasaje Hegel se inspira en Napoleón).

El desarrollo dialéctico tiene como singular al sujeto de la acción cuyo acto es finito pero cuya conciencia actuante no admite límites. Lo universal es la conciencia que juzga y que es opuesta a la conciencia actuante pero que no advierte sus propios límites como límites del juzgar que no obra. Hegel hace pasar a la conciencia por los momentos del sí mismo como singular, como universal en el momento del alma bella que se niega a actuar pues teme manchar su pureza moral y finalmente por el momento de la reconciliación en el pasaje del mal y su perdón.

Es realizada la síntesis entre el espíritu inmediato, y el espíritu extraño de sí. Con esta fórmula Hegel plasma sus aspiraciones sobre una Alemania transformada por el espíritu de la ilustración francesa; su fe ardiente en que “Alemania todavía lo hará mejor que Francia, porque en ella subsiste una profunda interioridad espiritual”¹³⁹. Estas aspiraciones quedan plasmadas en las siguientes palabras:

Como el reino del mundo real pasa al reino de la fe y de la intelección, así también la libertad absoluta pasa de la realidad que se destruye a sí misma a otra región del espíritu autoconsciente, en la que vale en esta irrealidad como lo verdadero, en el pensamiento del cual se reconforta el espíritu, en tanto que *es* y permanece *pensamiento* y sabe como la esencia perfecta y completa este ser encerrado en la autoconciencia. Ha nacido la nueva figura del *espíritu moral*¹⁴⁰.

Este capítulo que es un intento por superar las limitaciones de las teorías morales anteriores, es ya pobre en contenido. Constituye nada más

¹³⁹ D'Hondt. *Hegel*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2002, p. 191.

¹⁴⁰ Hegel, F. W. *Fenomenología del Espíritu*, p. 350.

una exposición de las aspiraciones sociales presentadas bajo el influjo del heroísmo napoleónico y los principios sociales de la ilustración. Pero Hegel carece del conocimiento real del modo de funcionamiento de la sociedad capitalista. Esta es la razón por la que ésta aparece ante sus ojos como el advenimiento mesiánico de una reforma espiritual de difícil captación.

Pero hemos podido ver la genialidad con la cual el gran filósofo pone ya servidos los elementos para una crítica social verdadera, en la medida en que le era posible a un pensador como él. El siguiente balance realizado por Marx nos servirá para comprender porque el filósofo ha podido realizar la superación de las contradicciones sociales solamente de manera abstracta, primero en *La Religión* y luego en *El Saber Absoluto*:

Los pasajes dedicados a la «conciencia desgraciada», la «conciencia honrada», la «lucha de la conciencia noble y la vil», etc., etc. encierran, en forma aún enajenada, los elementos *críticos* de ámbitos enteros, como la religión, el poder del Estado, la vida burguesa, etc. El *sujeto* es siempre tan *conciencia* o *conciencia de sí* como lo es la esencia, el objeto en cuanto esencia mental; mejor dicho, el objeto aparece sólo como conciencia *abstracta*, el hombre sólo como conciencia de sí, y las diferentes figuras de la enajenación que van apareciendo, no son sino diversas figuras de la conciencia y la conciencia de sí. Lo mismo que la conciencia abstracta *en sí* -y como tal es tenido el objeto- no es sino un factor discernido analíticamente dentro de la conciencia de sí, del mismo modo el resultado del proceso es la identidad de la conciencia de sí con la conciencia, el Saber absoluto, proceso del pensamiento abstracto que ya no se dirige hacia fuera sino sólo hacia sí. El resultado es por tanto la dialéctica del pensamiento puro¹⁴¹.

¹⁴¹ Marx, K. *Manuscritos de París*, p. 417.

El Saber absoluto

Los últimos capítulos de la obra contienen un recorrido retrospectivo. El espíritu se ha realizado, por lo que tiene la tarea de hundirse en sí mismo asumiendo los resultados de su obrar histórico. Desde este punto de vista, con el mayor grado de conciencia alcanzado, se lleva a cabo este último recorrido, teniendo a la base un mayor nivel de comprensión de la dialéctica histórica.

Lo importante en esta sección, es tener presente que desde el punto de vista del contenido, aquí ya no aparece nada nuevo. El saber absoluto aquí obtenido, ilustra todas las conexiones y regularidades mediante las cuales se han encausado los conflictos históricos.

Hegel intenta, por tanto, ejecutar un ordenamiento de la exposición histórica ya desarrollada en las anteriores secciones de la obra. Esto significa que la dialéctica del desarrollo, bajo el cual aparece orientado el proceso histórico, ha sido extraída de la misma marcha del acontecimiento.

Recordemos las ya citadas palabras de Hegel en el prólogo a la obra según las cuales de lo que se trata para el conocimiento científico es de *entregarse a la vida del objeto, o lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él*. Vemos así, como para el Hegel de la *Fenomenología del Espíritu*, la historia de la humanidad es también la historia de la lucha por conquistar el grado más elevado de conciencia y de captación de la realidad.

Este grado supremo de conciencia es llamado por Hegel saber absoluto y hay que reconocer en este punto un mérito especial, pues el saber absoluto contiene ya en él los principios metodológicos para la consideración dialéctica de la objetividad del conocimiento. Con ello Hegel sienta las bases para el auténtico historicismo, superando la vieja contraposición entre objetividad e historicidad. La dialéctica de la historia supera ambas anti-

nomias. Cuando Hegel reconoce los productos humanos como resultados de la vida social en una determinada época, se mantiene en el punto de vista del antiguo historicismo, pero el filósofo reconoce al mismo tiempo los fenómenos del desarrollo humano como resultados objetivos pertenecientes a la esfera del “espíritu absoluto”, que trascienden a determinada formación social, incorporándose a la marcha histórica posterior y al mismo tiempo, abonando a un grado de conocimiento cada vez más profundo de la realidad.

La concepción fenomenológica que Hegel tiene del desarrollo de la conciencia, rompe además con el antiguo mecanicismo según el cual el progreso es consumado como un ascenso lineal. La relación dialéctica entre verdad objetiva y saber absoluto permite exponer el desarrollo en su marcha irregular. Esto hace comprensible el enorme papel asignado por Marx y Engels a la concepción hegeliana de los procesos sociales tal y como aparecen en la *Fenomenología*, el que su lógica esté constituida por una metodología que haga asequible la complejidad de los sucesos históricos y sobre todo, el más grande e importante fenómeno de la época: La Revolución Francesa. A propósito de esto Engels hubo de escribir en cierta ocasión:

Desde este punto de vista [el de la dialéctica] la historia de la humanidad deja de parecer una intrincada confusión de violencias sin sentido, todas igualmente recusables por el tribunal de la razón filosófica ya madura, y cuyo más digno destino es ser olvidadas lo antes posible para presentarse como el proceso evolutivo de la humanidad misma, convirtiéndose en la tarea del pensamiento el seguir la marcha gradual, progresiva, de ese proceso por todos sus retorcidos ca-

minos y mostrar su interna legalidad a través de todas las aparentes casualidades¹⁴².

Por otro lado, bajo esta concepción, son reconocidos los distintos ámbitos de producción espiritual en su interacción recíproca. Todas las conquistas intelectuales del ser humano son agrupadas bajo un enorme movimiento unitario de desarrollo dialéctico, en el cual, se ha ido gestando el supremo conocimiento de la dialéctica. Pues a diferencia de la distinción antigua entre conocimiento racional, concebido en contraposición con el resto de las formas de captación de la realidad, en el desarrollo fenomenológico de la conciencia, cada figura asimila los resultados de la anterior, elevándolos a un grado mayor. Por esta razón, Hegel divide los estadios del desarrollo de la conciencia en tres grandes etapas: Arte, Religión y Filosofía, reconociendo en cada uno de esos campos, la lucha de la humanidad por obtener el dominio intelectual del universo.

Hegel por tanto, es consciente del nivel que ha significado su época en el decurso histórico y social de la especie. La época de la Revolución Francesa es la época en la cual se consuma el proceso de más grande despliegue vital del ser humano y en la cual es capaz de recoger los frutos maduros de su propio obrar histórico, como correctamente señala Hyppolite:

El Saber absoluto tiene presupuestos históricos. Para elevarse hasta el Saber absoluto, la conciencia empírica debe captar esas presuposiciones históricas, enterarse de ellas, es decir, precisamente elevar su yo singular hasta el yo de la Humanidad de la época en la que sólo el saber absoluto puede aparecer¹⁴³.

¹⁴² Engels, F. *Anti-Dühring*. P. 9-10

¹⁴³ Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*, p. 43.

Este es el significado más importante de esta sección. El saber absoluto, señala la fase en la cual es superado el grado de enajenación del ser humano. El proceso de asimilación por parte del espíritu de todas sus conquistas históricas.

Solamente porque Hegel no es capaz de comprender profundamente la dinámica interna de la sociedad capitalista, es incapaz al mismo tiempo de asimilar que esta superación pueda llevarse a cabo en el interior mismo del proceso social, con la supresión de las relaciones de producción capitalistas y el cese de los antagonismos de clase. Dicho de otra manera, sólo porque Hegel mantiene una comprensión superficial de los procesos económicos es inhibido de plasmar una solución de las contradicciones de manera científica, no ilusoria, presentando una solución materialista a los antagonismos de la realidad histórico-social.

La solución hegeliana a la enajenación es concebida como una supresión de la objetividad cósmica. Por esta razón, su exposición debe pasar por un examen de los intentos que anteceden a la unidad dialéctica, concretada en el saber absoluto. Al hacerlo, llama profundamente la atención el enorme papel otorgado a la religión. Esto se explica por la incapacidad del filósofo para comprender el contenido social real de la marcha histórica. La incapacidad de explicar este movimiento, es solventada mediante una artificiosa creación idealistamente realizada. Es por ello que la religión pasa a ocupar momentáneamente el lugar destacado del que ya había sido despojado en la sección anterior.

Hegel comienza dividiendo la religión en tres grandes grupos: la religión natural, la religión del arte y la religión revelada. Lo que ve en la religión, es una forma de relacionarse con lo absoluto, pues tal es el lugar que ella ocupa en la obra. Así, en la religión natural, Dios es identificado con los objetos naturales. Es significativo que este pasaje termine con la figura del artesano y se remonte a través de ella a la religión del arte; por donde

Hegel hace pasar nuevamente por la dialéctica del trabajo el aspecto positivo de superación del estado natural:

El artesano ha abandonado el trabajo sintético, la mezcla de las formas extrañas del pensamiento y de lo natural; habiendo ganado la figura la forma de la actividad autoconsciente, el artesano se ha convertido en trabajador espiritual [...] antes es el trabajo instintivo, que, sumergido en la existencia, trabaja partiendo de ella y penetrando en ella, que no tiene tampoco la libre actividad espiritual para el sí mismo que trabaja¹⁴⁴.

En la religión del arte es el hombre mismo el que se reverencia, mediante la transfiguración producida por la fantasía estética. Jacques D'Honth observa que el aprecio hegeliano por la Grecia antigua se debe al amor de aquella cultura por la invención, la habilidad artesanal y en definitiva, la actividad eficaz¹⁴⁵. Todas las religiones, tanto en las que se señala el tránsito por la religión natural y la religión del arte, elevan la conciencia y la autoconciencia al nivel del espíritu absoluto, pero esto sólo se consuma en la religión revelada. En el cristianismo, Hegel ve la forma más completa de presentar la verdad que puede alcanzarse bajo la religión, la verdad revelada.

Pero el saber profundo no le compete a la religión sino a la filosofía. Pese a todo lo que se le pudiera reconocer a la religión, nada permite identificarla con el supremo saber, al modo como había ocurrido con Schelling. El espíritu es vida, tal reconocimiento es uno de los méritos más importantes de la religión. La creación, la muerte, el atravesar el propio desgarrar-

¹⁴⁴ Hegel, F. W. *Fenomenología del Espíritu*. P. 408-409.

¹⁴⁵ D'Honth, J. *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1966, p. 267. No es casual que D'Honth haga este señalamiento al examinar precisamente el problema del trabajo en la filosofía de la historia de Hegel.

miento sobreponiéndose a ella, tal es la comprensión que tiene del proceso vivificante del absoluto en su movimiento que presenta el cristianismo. El dios que se hace hombre, negándose, que se sacrifica a sí mismo retornando a la unidad, es la forma representativa en la cual se revela el espíritu absoluto al cristianismo, pero la vía de ascenso hasta él no es la revelación, ni la fe, sino la conceptual mediada por la razón. Ninguna religión, ni aún la más completa es capaz de superar el carácter de representatividad. Esta superación sólo se logra en el conocimiento filosófico.

El contenido del análisis tiene aquí, la función de exponer las verdades de la fe, a la luz de la especulación racional. Traducido al lenguaje racional, el pensamiento también es vida y como tal, tiene su muerte dentro de sí mismo, separa, analiza, distingue, asesina y luego unifica su mismo objeto y esta muerte es un paso necesario para lograr un grado de conocimiento más profundo. Es la fuerza de la dialéctica la que hace pasar por su propia muerte al pensamiento, sólo mediante esta destrucción se crea y alcanza el conocimiento, pues “este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la científicidad en general”¹⁴⁶.

Esta subordinación de la religión hacia la filosofía restituida al final de la obra es de un enorme significado, la hace innecesaria realmente. La filosofía conquista el saber, es la figura del filósofo, no del profeta la que conquista el dominio mental del mundo. Éste por tanto es secularizado. Se trata de una verdad humana, no divina. Sobre esto Kaufmann reflexiona: *La Fenomenología del espíritu* termina con la muerte de Dios, con el calvario; y esta vez al «Viernes Santo especulativo» —por recordar la imagen final de «Fe y saber», publicado cinco años antes— no le sigue resurrección alguna¹⁴⁷.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 25.

¹⁴⁷ Kaufmann, W. *Hegel*, pp. 216-217

Pero Hegel estaba demasiado limitado, tanto política, como filosóficamente para reconocerlo. Sus discípulos más avanzados, lograron extraer consecuentemente estas conclusiones; la Fenomenología, dirá Marx, “encierra en clave todos los elementos de la crítica, preparados y elaborados a menudo mucho más allá de lo que el mismo Hegel pensaba¹⁴⁸.”

El capítulo final sobre *El Saber absoluto*, constituye la total consumación de la unidad dialéctica sujeto-objeto, el fin de la duplicidad. El sí mismo se ha mostrado en las múltiples experiencias de la conciencia y de sus enajenaciones, idéntico al ser. Este saber al cual ha conducido la *Fenomenología* nos dirige al inicio de la filosofía especulativa, de la lógica, en tanto disciplina del ser como pensamiento.

De este modo, Hegel se opone tanto a una solución puramente subjetiva, de tipo solipsista, como a un ontologismo de tipo espinosista. Debemos advertir esto, pues no son pocos los intérpretes que se esfuerzan por mantener este punto de vista según el cual, la *Fenomenología* vendría a terminar en un mero subjetivismo¹⁴⁹, no obstante el mismo Hegel ha escrito:

Pero el espíritu no se ha mostrado ante nosotros ni como el simple repliegue de la autoconciencia a su pura interioridad ni como el mero hundimiento de la autoconciencia en la sustancia y el no ser de su diferencia, sino como este movimiento del sí mismo que se enajena

¹⁴⁸ Marx, K. *Manuscritos de París*, p. 417.

¹⁴⁹ Tal es la idea que sostiene por ejemplo Klaus Düsing al borrar las fronteras entre el idealismo alemán identificando a Hegel con el idealismo subjetivo de Fichte y la concepción del genio de Schelling. Tales deformaciones surgen cuando se aborda la *Fenomenología* desde el punto de vista de un mero psicologismo (Düsing, K. *Fenomenología y Lógica especulativa. Indagaciones sobre el «saber absoluto» en La Fenomenología de Hegel*. En: *Hegel. La Odisea del Espíritu*, edición de Félix Duque, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2010, pp. 297-298.)

de sí mismo y se hunde en su sustancia, que, como sujeto, se ha adentrado en sí partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, al superar esta diferencia de la objetividad y del contenido¹⁵⁰.

La *Fenomenología del espíritu* no muestra, por tanto, más que el movimiento dialéctico mediante el cual el espíritu aprende a conocerse a sí mismo en la riqueza del universo. Esta historia de la conciencia es la historia de su experiencia, como la de un autoexperimentarse: “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber cómo en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia¹⁵¹. Es decir, la progresiva revelación y asimilación de la sustancia espiritual al sí mismo. O como dice Heidegger: el *llegar-a-sí-mismo en el devenir-se-otro* del saber absoluto¹⁵².

El motor de esta progresión, es la desigualdad persistente entre saber y verdad. Esta contradicción, constituye según Hegel la *oposición interna del concepto* y es la responsable de todo el desarrollo de la historia. Tal es el lenguaje filosófico con el que expresa el real movimiento de la historia; el devenir social hasta el cese de los antagonismos de clase. Los ideales de la Revolución francesa: la libertad, la igualdad, etc., se imponen únicamente en el reino del pensamiento. Lo concebido como oposición interna del concepto, es la escisión real de la sociedad humana que se presenta bajo la división y lucha de las clases a través de la historia.

Esta lucha es presentada ya a su modo como motor del desarrollo en la misma *Fenomenología*. Hemos visto como en momentos decisivos, Hegel

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 470.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 58.

¹⁵² Heidegger, M. *La fenomenología del espíritu de Hegel*, p. 53.

llega a tener una intuición de ella, poniéndola en el centro de la discusión en algunos pasajes de su obra como en el del señor y el siervo, pero que por motivos sociales por nosotros ya expuestos, ha sido incapaz de comprenderla en su verdadera naturaleza. A lo más que llega Hegel es a presentar una solución ilusoria y mistificada del problema. Concibe la superación de los antagonismos sociales como una reconciliación entre el puro pensamiento y su objeto, entre el sujeto que conoce y su conocimiento.

No obstante esta reconciliación que en Hegel no representa sino la conquista del auténtico conocimiento (de la dialéctica) es tan solo una premonición de la supresión real de la desigualdad social que atraviesa la historia, en la cual encontramos la insatisfacción como la fuente del movimiento que impulsa la conquista progresiva del propio dominio sobre las fuerzas fetichizadas de la esencia social del ser humano, sólo realizable bajo el socialismo. Tal ocurre cuando interpretamos correctamente la dialéctica hegeliana, es decir, como dialéctica materialista.

Hay un paralelo entre la lógica de la *Fenomenología* y la lógica histórica de Marx. Lenin ha llamado la atención sobre su aplicación en el campo de la economía política por parte de Marx¹⁵³. La *Fenomenología del espíritu* parte de la identidad del sujeto consigo mismo, identidad que es restituida en el saber absoluto tras diversas mediaciones, pero que no deja de lado toda la riqueza del universo que el sujeto ha conquistado y asumido en sí mismo, es negación de la negación. Esta identidad restituida se presenta en *El Capital* también como negación de la negación en la abolición de la propiedad privada, mediante la acción colectiva de los oprimidos que expropián a los expropiadores¹⁵⁴.

¹⁵³ Lenin, V. I. "Cuadernos filosóficos", *Obras V. XLII*, p 170.

¹⁵⁴ Marx, C. *El Capital*, T. I, Fondo de Cultura Económica, México, 1999, p. 649.

CAPÍTULO 3

MARX Y LA HERENCIA FILOSÓFICA DE HEGEL

El concepto de enajenación en la Fenomenología del Espíritu

En toda la *Fenomenología del espíritu* Hegel desarrolla el concepto esencial de enajenación. Esencial decimos, para la comprensión de la dinámica del desarrollo histórico y del particular carácter social del ser humano. Hemos podido observar como la agudeza filosófica de Hegel le ha permitido iluminar profundas conexiones propias de la actividad social del ser humano.

En la *Fenomenología del espíritu* y muy particularmente en la sección del *espíritu*, el filósofo plasma la objetividad social como producto del choque de fuerzas, del que resulta una regularidad capaz de dirigir el ordenamiento social, pero que sin embargo, tiene su génesis en la actividad práctica de los individuos. Este fenómeno, permite plantear el problema de la relación dialéctica entre la práctica humana y los objetos resultantes de la misma. Ha sido sin duda una conquista histórica de la filosofía, el que haya podido plantear este problema, aunque como hemos visto y hemos de ver nuevamente, no haya sido capaz de resolverlo adecuadamente.

Hegel en parte, logra captar el problema debido al profundo sentido histórico que recorre su obra, pues sólo mediante este conocimiento de la historia ha podido plantear la noción de que únicamente gracias a la práctica social el ser humano puede superar la inmediatez natural, sustituyéndola por el sistema de formaciones que brotan de su propia actividad, las cuales a su vez tienen su génesis en el proceso del trabajo. Sería un error pensar que cuando Hegel se refiere al trabajo, éste lo hace en un sentido

figurado¹⁵⁵. Hegel es en este sentido, “el primero en ofrecer un tratamiento filosófico a fondo de la *praxis* humana como actividad transformadora.”¹⁵⁶ Su perspectiva tiene también que concebir la propia alteración a la cual son sometidos los sujetos, producto de la enajenación que se deduce de su actividad colectiva. Examinemos brevemente cómo se desarrolla este proceso.

Dejando de lado la parte introductoria, Hegel menciona en la obra por primera vez el término en la primera sección, en donde, como hemos visto, lleva a cabo una crítica exhaustiva del divorcio radical que tiene lugar en el subjetivismo. Crítica que realiza mediante el análisis del propio movimiento de la conciencia individual. En este lugar, después de determinar el nivel de certeza de la realidad conquistado por la conciencia examina la enajenación que tiene lugar en la conciencia cristiana del medioevo:

A través de estos momentos, primero el de la renuncia a su propia decisión, luego de la renuncia a la propiedad y al goce y, por último, el momento positivo de la realización de algo que no comprende, se priva en verdad y plenamente de la conciencia de la libertad interior y exterior, de la realidad como su *ser para sí*; tiene la certeza de haberse enajenado en verdad de su *yo*, y de haber convertido su autoconciencia inmediata en una *cosa*, en un ser objetivo.¹⁵⁷

Desde este punto de vista, históricamente es realizado un balance del cristianismo de la Edad Media como una búsqueda insatisfactoria por encontrarse a sí mismo por parte del sujeto en una realidad incomprendida con la cual choca. La expresión “Convertirse una cosa” no es casual aquí

¹⁵⁵ Adorno, T. W. *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus Ediciones, Madrid, 1974, p. 39.

¹⁵⁶ Vázquez, A. S. *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI editores, México, 2003, P. 77.

¹⁵⁷ Hegel, F. W. *Fenomenología del Espíritu*, p. 137.

pues Hegel comienza ya en esta etapa de la obra a trazar la forma específica de la objetividad bajo el capitalismo incipiente.

Más adelante Hegel sigue valiéndose de la metáfora religiosa para referirse al distanciamiento de la razón, esta vez de la modernidad renacentista, que rehúye a la imagen fija de los objetos de la naturaleza. En la racionalidad científica de la modernidad, Hegel encuentra una contradicción del entendimiento que lo impulsa a avanzar. Nuevamente es la inconformidad con una realidad que no comprende la que conlleva a la conciencia a buscar refugio en la calidez de su propia interioridad; pues se ha experimentado como ajena al mundo de los objetos que ha querido penetrar:

Del mismo modo, puede decirse del pueblo judío que precisamente por hallarse directamente ante las puertas de la salvación es y ha sido el más reprobado de todos los pueblos; no es él mismo lo que en y para sí debiera ser, no es autoesencia, sino que la desplaza más allá de sí; y mediante esta enajenación se hace *posible* una existencia más alta, aquella en que podría recobrar en sí su objeto, existencia más alta que- si hubiese permanecido quieto .dentro de la inmediatez del ser; en efecto, el espíritu es tanto más grande cuánto mayor es la oposición de la que retorna a sí mismo; pero esta oposición la forma el espíritu en la superación de su unidad inmediata y en la enajenación de su ser para sí. Sin embargo, si semejante conciencia no llega a reflejarse, el término medio en que se mantiene es el vacío desventurado, por cuanto que lo que debería llenar ese vacío se ha convertido en un extremo rígido. Por donde esta última fase de la razón observadora es la peor de todas, pero ello mismo hace necesaria su inversión¹⁵⁸.

Este pasaje que tuvimos que citar tan extensamente debido a la riqueza de contenido plasmado en él, deja ver muy expresivamente el papel

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 204.

que Hegel va progresivamente destinando a la enajenación. El filósofo alemán concibe ya este proceso como una etapa necesaria en la propia asimilación del espíritu por sí mismo, dando orientaciones sobre la forma en la cual debe ser resuelto el grado de enajenación tan sólo luego de alcanzar el más extremo grado. Como ya hemos mencionado, este grado extremo sólo alcanzará su culminación en el total desencadenamiento de la riqueza absoluta, en la sociedad capitalista.

Hegel continúa reflexionando luego de este pasaje la forma en la cual se determina aquel fenómeno en esta etapa, así como el lugar que ocupa en esta fase del desarrollo de la conciencia. Y más adelante, cuando expone la forma en la cual se desarrolla el individualismo burgués en el período que precede a la formación de los ideales sociales de los ilustrados, en el pasaje sobre *La ley del Corazón*, que contiene una crítica de la protesta individual abstracta de la primera conciencia revolucionaria de la modernidad, la enajenación experimentada por la conciencia presenta un aspecto más plenamente positivo al elevar la individualidad sobre un grado de reconciliación con la realidad. Los choques y contradicciones que la conciencia encontraba en sí misma, comienza ahora por impregnar la realidad de contenido. Sin embargo, irónicamente, este no es un triunfo de la individualidad; *la introducción del corazón en la realidad* sólo tiene lugar en el medio social, la *potencia universal*¹⁵⁹ que ahora va despejándose:

En cuanto que esta conciencia sólo conoce la universalidad como *inmediata* y la necesidad como necesidad del *corazón*, desconoce la naturaleza de la realización y de la eficiencia, desconoce que la realización, como lo *que es*, es en su verdad más bien lo *universal en sí* en lo que desaparece la singularidad de la conciencia que se confía a ella

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 219.

para *ser esta singularidad* inmediata; por tanto, en vez de este *su ser* alcanza en el ser la enajenación *de sí misma*¹⁶⁰.

De aquí en adelante, el análisis adquiere un pleno tono social. Hegel ya no se ocupa de la individualidad abstracta, ahora el análisis se mueve en el seno de las concretas figuras de las totalidades espirituales. La enajenación es tratada en relación con el mundo de la cultura capitalista. Aparece aquí en el apartado que lleva por título *El espíritu extrañado de sí mismo*.

Dicha realidad exterior adquiere su ser allí mediante la *propia* enajenación y renuncia a la esencia de la autoconciencia, renuncia que parece imponerle la fuerza exterior de los elementos desencadenados, en la devastación que reina en el mundo del derecho. Estos elementos son para sí solamente la pura devastación y la disolución de sí mismos; pero esta disolución, esta su esencia negativa, es precisamente el sí mismo; es su sujeto, su obrar y su devenir¹⁶¹.

La dialéctica social es por tanto la que aquí se va construyendo. Se develan así las legalidades sociales que solo brotan mediante la exteriorización de la actividad social. El sentido que da Hegel aquí al término es pues, el de constructor del mundo social que el individuo realiza, aún sin plena conciencia y de las legalidades que aún lo doblegan, pero que se *ordenan en un mundo* que no es otro sino el de la *compenetración del ser y la individualidad*¹⁶². La Contradicción aquí se da entre la sustancia ética y la esencia.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 220.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 287.

¹⁶² *Ibid.*

Todo este apartado es de una riqueza increíble y de una penetración del fenómeno social, que Hegel comprende bajo el título de enajenación. La asimilación que aquí se contiene de la naturaleza dinámica de la sociedad capitalista y de la dialéctica que le es propia es sorprendente; sobre todo si tenemos en cuenta que hablamos de un filósofo que teoriza en una nación con un alto grado de atraso social. Las mismas limitaciones que determinaron su idealismo son superadas tan pronto Hegel se ocupa de problemas sociales.

Pero la existencia de este mundo, lo mismo que la realidad de la autoconciencia, descansa sobre el movimiento en que esta personalidad suya se enajena, haciendo surgir con ello su mundo y comportándose frente a éste como frente a un mundo extraño y como si de ahora en adelante tuviera que apoderarse de él. Pero la renuncia a su ser para sí es ella misma la creación de la realidad, y gracias a ella se apodera, por tanto, inmediatamente, de ésta. Dicho de otro modo, la autoconciencia sólo es *algo*, sólo tiene *realidad [Realität]* en la medida en que se extraña de sí misma; se pone así como universal, y esta su universalidad es su validez y su realidad¹⁶³.

A raíz de estos pasajes resulta comprensible totalmente la observación de Marx, según la cual, *el punto de vista de Hegel es el de los modernos economistas*¹⁶⁴, más adelante abordaremos el modo específico de esta crítica de Marx, sin embargo resulta apropiado evocar en este momento dicho pasaje a fin de comprobar lo certero del análisis marxista y de comprender el pleno sentido de la sección, en estos momentos, analizada por nosotros.

¹⁶³ *Ibíd.*, p. 289.

¹⁶⁴ Marx, K. *Manuscritos de Paris*, p. 418.

Hegel ejecuta el análisis social, partiendo del examen de todas formas en las que cristaliza la enajenación del individuo, la cultura, el derecho, el estado, la moral, etc. Y no es ninguna casualidad que el análisis de esta enajenación se imponga con mayor fuerza a medida que el curso de la exposición se encamina hacia el supremo y más extremo grado de enajenación del sujeto alcanzado en el periodo de la Revolución francesa, y de resolución de la misma en el utopismo hegeliano expuesto en el capítulo que sella esta sección sobre la “moralidad”. Con ello la *Fenomenología* desarrolla el más alto nivel de comprensión logrado por el filósofo sobre el lugar que ocupa el fenómeno de la enajenación en el desarrollo social e histórico del ser humano. Esto, en la medida en que le era posible tal comprensión a un filósofo como Hegel y vemos como en este análisis ocupa un lugar destacado el trabajo. En efecto, al igual que Marx también hemos podido comprobar el estrecho vínculo existente entre el análisis de la enajenación y del trabajo como responsables de la génesis social en Hegel. Digamos en apoyo de esto que un filósofo tan ajeno a Marx como lo es Heidegger, ha sido capaz de ver esta relación:

La concepción metafísica de la esencia del trabajo ha sido pensada ya con antelación en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel como el proceso que se dispone a sí mismo de la producción incondicionada, es decir, como objetivación de lo efectivamente real por parte del hombre, experimentado este como subjetividad¹⁶⁵.

El abordaje del problema de la enajenación que tiene lugar al final de la *Fenomenología*, demuestra la seria inconciencia de los propios méritos logrados por el filósofo. En esta última sección de la obra la enajenación es abordado desde otra perspectiva, adquiere un nuevo nivel cualitativo pero que en realidad constituye un retroceso. Hegel se encamina hacia el punto

¹⁶⁵ Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, p. 54.

culmen de su filosofía, son los últimos peldaños de la etapa ascendente, en la definitiva solución de la dualidad entre subjetividad y objetividad. Nos precipitamos hacia la consumación del Sujeto-Objeto idéntico del idealismo absoluto. Es el punto de la plena asimilación del universo por parte del espíritu, la transformación de la sustancia en sujeto, la fórmula mística con la cual el filósofo señala la propia realización de la especie mediante su propia obra.

En la religión, encontramos la primera intuición de una exterioridad ajena al individuo. Históricamente la religión natural contiene el significado de conducir al individuo hacia la propia comprensión de la necesidad de supeditarse a un orden externo: *Es el puro yo que en su enajenación tiene en sí como objeto universal la certeza de sí mismo, o, este objeto es para el yo la compenetración de todo pensamiento y de toda realidad*¹⁶⁶. Pero la naturaleza no es propiamente obra humana, por eso la religión del arte eleva al espíritu humano sobre un grado mayor de enajenación al representar para la especie, un grado mayor de apropiación de su propio medio:

Lo perteneciente a la sustancia lo entregaba el artista totalmente a su obra; pero en esta obra no daba realidad alguna a sí mismo como individualidad determinada; sólo podía participar a la obra la perfección enajenándose de particularidad y desencarnándose para elevarse a la abstracción del puro obrar¹⁶⁷.

Mediante el culto de la religión del arte ya no es el individuo el que se enajena sino toda la comunidad¹⁶⁸ y finalmente en los umbrales de la religión revelada el trabajador logra identificarse con los dioses como dioses

¹⁶⁶ Hegel, F. W. *Fenomenología del Espíritu*, p. 403.

¹⁶⁷ *Ibid.*, pp. 411-412.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 415.

humanos. La religión no tiene ya el simple propósito de satisfacer los caprichos de los dioses, satisface ahora necesidades propiamente humanas. La reverencia de los dioses es en este sentido un autorreverenciar de los pueblos:

De este modo; y de una parte, se supera la objetividad de la estatua, ya que mediante esta consagración de sus ofrendas y de sus trabajos el trabajador se congracia al dios e intuye en él adecuadamente como algo que le pertenece, a su sí mismo; y, por otra parte, este obrar no es el trabajo singular del artista sino que esta particularidad queda disuelta en la universalidad [...] el trabajo tiene también el significado inverso frente al primero de la enajenación y del honor extraño¹⁶⁹.

Así, mediante la religión del arte *el espíritu pasa desde la forma de la sustancia a la del sujeto*¹⁷⁰. Según Hegel esto se presenta en este momento con el signo de la proposición que dice: *el sí mismo es la esencia absoluta*¹⁷¹, es decir, el dios que se vuelve hombre mediante la figura de cristo en la religión revelada. La imagen tortuosa de la muerte de los dioses:

[...] es la perfecta *enajenación* de la *sustancia* [...] Es la conciencia de la pérdida de toda *esencialidad* en *esta certeza* de sí y de la pérdida precisamente de este saber de sí de la sustancia como del sí mismo, es el dolor que se expresa en las duras palabras de que *Dios ha muerto*¹⁷².

¹⁶⁹ *Ibíd.*, p. 417.

¹⁷⁰ *Ibíd.*, p. 433.

¹⁷¹ *Ibíd.*, p. 434.

¹⁷² *Ibíd.*, p. 435.

Hegel presta especial atención a todas las formas en las que se manifiesta esta enajenación. Desde el doble momento que ya ha sido señalado como el de la cosificación en la obra de arte y la enajenación de la sustancia¹⁷³. Sin embargo sólo mediante múltiples mediaciones en las cuales el espíritu del cristianismo se va asimilando puede llegarse a la plena reconciliación. El cristo que muere y retorna a la universalidad es así la metáfora mediante la cual esta fenomenología de la religión plasma la subsunción de la autoconciencia en la conciencia uniiversal. Pero aún no de manera completa, pues se limita a la simple representación. Por lo tanto sólo en el saber absoluto es posible realmente la supresión de la enajenación, identificada como la anulación absoluta de toda objetividad, de toda coseidad:

El espíritu de la religión revelada no ha sobrepasado todavía su conciencia como tal ... dicho espíritu en general [...] cae en el representar y en la [...] objetividad [...] Este sobrepasar el objeto de la conciencia no debe tomarse como lo unilateral, como aquel aspecto en que el objeto se mostraba retornando a sí mismo, sino de un modo más determinado, mostrándose el objeto tanto como tal, cuanto como lo que tiende a desaparecer, cuanto más bien como lo que es la enajenación de la autoconciencia, que pone la coseidad, enajenación que tiene no sólo una significación negativa, sino también una significación positiva¹⁷⁴.

La superación de la enajenación solo puede venir según Hegel de la superación de la objetividad mediante la captación por la conciencia de su objeto en todas sus determinaciones. Es decir en su movimiento total, determinándolo como una esencia espiritual¹⁷⁵. Este movimiento es movi-

¹⁷³ *Ibid.*, p. 437.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 461.

¹⁷⁵ *Ibid.*

miento de lo universal y da como resultado el que la plena superación de la enajenación solo pueda llevarse a cabo mediante la conquista del todo, como totalidad de los momentos. Esto es posible porque el resultado del viaje es la identidad de la autoconciencia en la cosa:

La autoconciencia *culta*, que ha recorrido el mundo del espíritu extrañado de sí, ha producido por su enajenación la cosa como sí mismo y, por tanto, se conserva todavía ella misma en él y sabe su falta de independencia o sabe que la cosa sólo es, *esencialmente, ser para otro* [...]¹⁷⁶

Al llegar a la etapa del saber absoluto Hegel lanza un último vistazo a la historia pero este vistazo final ya no es un recorrido auténtico, se trata de asimilar, únicamente con el pensamiento todos los resultados de la historia, la enajenación recibe así su resolución final gracias al “recuerdo” que el espíritu ya realizado conserva en su propia interioridad.

El trabajo enajenado en Marx

La crítica del concepto hegeliano de enajenación por parte de Marx, se basa en un grado de conocimiento mayor de la economía capitalista. Esto no tiene nada de casual, ya hemos mencionado que en el mismo Hegel el fenómeno está estrechamente vinculado con aspectos económicos.

Es un hecho comúnmente pasado por alto que el filósofo alemán haya desarrollado su filosofía en medio del más vivo interés por conocer la composición interna del capitalismo naciente. Al respecto Rosenkranz señala que el interés de Hegel por la economía clásica data del periodo de Frankfurt, explicando así la admiración del filósofo por la sociedad inglesa, debi-

¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 463.

do a que “en ningún otro país habían alcanzado el mismo grado de desarrollo las fuerzas del lucro y la propiedad”¹⁷⁷.

Un análisis detallado mostraría la importancia que tuvo el estudio de la economía en la formación de las categorías dialécticas en Hegel, quien como mente universal estaba al tanto de los descubrimientos científicos de su época, incluyendo por tanto, la economía clásica. Aquí no podemos sin embargo más que trazar una breve descripción.

En los apuntes de los cursos que anteceden a la *Fenomenología del Espíritu*, se puede apreciar con la mayor pureza todas las consecuencias que extrae Hegel de sus estudios de la economía inglesa. Es interesante asimismo observar que este análisis se centra en el proceso del trabajo. Hegel, bajo el influjo de Adam Smith, concibe el trabajo como modo central de la actividad humana, mediante la cual se consume la identidad del individuo y el medio.

En la *Fenomenología* hemos visto como se hace pasar la superación de la etapa natural por el trabajo del esclavo. Aquí vemos como Hegel formula con mayor detalle ese proceso. La inmediatez natural, etapa que Hegel llama: *La noche de la custodia*, es superada por el trabajo, identificado primeramente con la actividad *insensorial* del lenguaje: “Este trabajo, por consiguiente, es la primera operación interna sobre sí mismo, una ocupación totalmente insensorial y el comienzo de la libre ascensión del espíritu, pues aquí se tiene a sí mismo por objeto¹⁷⁸.” Pero lleva en sí ya el momento activo de la producción: “Esta ocupación consigo consiste precisamente en producirse¹⁷⁹.”

¹⁷⁷ Hegel, F, W. *Escritos de juventud*, p. 257.

¹⁷⁸ Hegel, F, W. *Filosofía Real*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2006, p. 160.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 161.

Más adelante Hegel rebasa esta actividad ficticia, estableciendo una real, y hace de la producción de objetos, la actividad central mediante la cual el sujeto supera la simple individualidad, dando como resultado una universalidad:

Trabajo es la propia conversión en *cosa*, la división del yo impulsivo es precisamente este convertirse en objeto [...] mientras que el impulso es la unidad del yo como convertido en la cosa.

La mera actividad es *pura mediación*, movimiento; la mera satisfacción del ansia es pura aniquilación del objeto¹⁸⁰.

Mediante este movimiento de los múltiples momentos de la generalidad que Hegel concibe como mediación entre la coseidad, el *ser-otro*, y la subjetividad, tiene lugar la deducción de las categorías dialécticas y el elevarse hacia la universalidad del individuo. Así gracias a la actividad mediada por la herramienta tiene lugar una dialéctica entre los fines y los medios en la cual se supera la antigua oposición caracterizada por la supremacía de los fines sobre los medios.

La producción es contenido también en cuanto ella es lo querido, y medio del ansia, la *posibilidad determinada de lo querido*. En la herramienta o en el campo labrado, preparado, poseo la *posibilidad*, el *contenido* como *un contenido general*. Por eso la herramienta es un medio superior al fin del ansia, que es singular; abarca todas esas singularidades¹⁸¹.

Sabemos el importante lugar que ha conferido Hegel durante toda su vida a la dialéctica de los fines y los medios en su filosofía de la historia.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 169.

¹⁸¹ *Ibid.*

Es curioso encontrar aquí el desarrollo de estas categorías a la luz de consideraciones económicas. Es parte de la mistificación a la que Hegel debe recurrir a la hora de explicar importantes fenómenos sociales lo que lo ha llevado a hipostasiar el sentido teleológico del trabajo a la historia. Sabemos asimismo que la noción es común en su pensamiento a lo largo de toda su vida. En la lógica encontramos nuevamente esta dialéctica. Ahí el fin se relega a segundo plano, por debajo del medio, y el contenido económico de la reflexión se muestra con total claridad: “El *instrumento* de trabajo se conserva, mientras los servicios inmediatos perecen y quedan olvidados. En sus utensilios el hombre posee su poder sobre la naturaleza exterior aunque se halle sometido más bien a esta para sus fines¹⁸².”

Esta misma actividad que tiene lugar en el trabajo hace posible superar la polarización entre lo contingente y lo necesario; pues por medio de la actividad ejecutada mediante el trabajo el hombre es capaz de dictar sus propios fines a la actividad meramente ciega de la naturaleza. El hombre se convierte en la razón que guía a la naturaleza:

Aquí el impulso se retira por completo del trabajo; deja que sea la naturaleza quien se gaste, contempla tranquilamente y se limita a gobernar el todo sin esfuerzo: *ardid*. Le honra al ardid que, enfrentado con el poder, lo agarre en su ceguera por un lado, de modo que lo haga volverse contra sí mismo, lo comprenda, lo perciba como *determinidad* y actúe contra ella; o incluso logre que, como movimiento, se vuelva hacia sí mismo y se supere. El hombre es así el *destino* de lo singular¹⁸³.

¹⁸² Hegel, F. W. *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968, p. 658.

¹⁸³ Hegel, F. W. *Filosofía Real*, p. 170. Hegel extrae de este análisis su concepción de la *astucia del espíritu*; el que la razón universal se valga de las pasiones puramente individuales, de la ciega búsqueda de los hombres en sus propios fines convirtiéndolos en medios para la realización de los suyos; con la diferencia de

Por lo tanto el análisis del trabajo ligado a los medios de producción permite comprender el sentido dialéctico de la sociedad capitalista, cuyo derivado es la propia vinculación entre los muchos individuos, cuyas necesidades son satisfechas en el ámbito social a la vez que crean un determinado orden cuya legalidad brota de los diversos esfuerzos individuales; un cuadro social móvil que se autoproduce:

Cada uno satisface, por tanto, las necesidades de muchos y la satisfacción de muchas necesidades particulares es el trabajo de muchos otros. Puesto que su *trabajo* es este trabajo abstracto, se comporta como yo abstracto o en el modo de la coseidad; no como *espíritu* amplio, rico, de amplias miras, *que domina un gran ámbito* y es dueño de él, que no tiene un trabajo concreto [...] Su mismo trabajo se hace totalmente *mecánico* o pertenece a una determinidad múltiple; pero, cuanto más abstracto se hace, tanto más es sólo la actividad abstracta y así está en condiciones de sustraerse al trabajo y sustituir la actividad propia por la de la naturaleza exterior; le basta con el mero movimiento y éste lo encuentra en la naturaleza exterior, o el puro movimiento es precisamente la relación entre las abstractas formas del espacio y el tiempo, la abstracta actividad externa: la *máquina*¹⁸⁴.

Vemos ya la crítica hegeliana de la enajenación sufrida por el individuo en el extrañamiento que tiene lugar mediante el proceso de trabajo bajo el capitalismo. Esta crítica demuestra al mismo tiempo las limitaciones en cuanto a conocimientos económicos que adolece Hegel y a su vez cómo esas limitaciones lo llevan a la confusión señalada por Marx entre

que aquí es el hombre el que dicta sus fines a la naturaleza, la subordina a su propia voluntad, convirtiéndola en medio para la satisfacción de sus propios fines, mientras que en la historia el hombre se vuelve medio para la satisfacción de una voluntad universal de la cual sin embargo no es consiente.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp.183-184.

coincidencia y enajenación. Ya unos años antes, en los apuntes de 1803-1804 Hegel había realizado la misma deducción; con la salvedad de que en esa ocasión, la conexión con la economía era plasmada de un modo mucho más directo, pues partía del análisis de las innovaciones técnicas por parte de la industria inglesa. Asimismo la referencia a la economía clásica era señalada de manera mucho más explícita:

La simplificación del trabajo aumenta la *masa* del producto. En una manufactura inglesa una aguja pasa por manos de 18 trabajadores —Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Basel, 1791. T. I, pág. 8—; a cada uno le corresponde un aspecto particular del trabajo y sólo ese [...]

[...] *Estos variados* trabajos de las necesidades como cosas tienen que realizar asimismo su concepto, su abstracción; su concepto general tiene que ser precisamente una cosa como ellos, pero representándolos a todos como general que es. El dinero es este concepto material existente, la forma de la unidad o de la posibilidad de todas las cosas de la necesidad.

De este modo el conjunto de la necesidad y el trabajo, elevado a esta generalidad, forma por sí en un gran pueblo un tremendo sistema de comunidad y recíproca dependencia, una vida en movimiento autónomo cuyo dinamismo la trae y lleva ciega y elementalmente, y que, cual un animal salvaje, requiere estricto control y domesticación¹⁸⁵.

Nos hemos sentido obligados a exponer esta vinculación de Hegel con la economía, para comprobar la certeza metodológica de Marx al preceder su crítica de la *Fenomenología del Espíritu* con el análisis de la economía

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 326-327.

capitalista y del trabajo enajenado. Más adelante daremos un recorrido breve sobre la influencia de Hegel en la formación filosófica del joven Marx; lo que nos interesa por ahora es la crítica efectuada por este sobre la *Fenomenología* y particularmente sobre la enajenación y sus consecuencias tal y como son desarrolladas en el pensamiento de Hegel.

Ya desde sus inicios el concepto ha sido abordado ampliamente por Marx en estrecha vinculación con sus estudios económicos. Herbert Marcuse sostiene que este concepto es el que hace vincular a Marx la economía con la filosofía de Hegel¹⁸⁶. Pero tampoco debemos pasar por alto el que Hegel mismo lo ha desarrollado bajo el influjo de la economía clásica, la cual ya se había ocupado de él. Por otro lado, como bien señala Löwy, el profundo análisis de Marx a propósito de la economía habría sido decisivo en la configuración de su concepción del mundo, conduciéndolo a su adhesión definitiva al comunismo¹⁸⁷. Es cierto que al criticar la Filosofía del derecho de Hegel ya Marx ha podido discutir sobre este concepto, lo mismo que al estudiar el problema de la relación entre la sociedad civil y el ciudadano en *Sobre la cuestión judía*; pero es sólo a raíz del análisis económico que dicha crítica adquiere el nivel de una teoría general que posibilite la comprensión de la economía, de la totalidad del cuadro social del capitalismo y de sus consecuencias para la entera vida humana.

El esbozo crítico al fenómeno de la alienación aparece, por primera vez, en la crítica de Marx a la teoría económica de James Mill. Aparece aquí relacionado con el extrañamiento del hombre que tiene lugar en el mundo de las cosas, sobre todo mediante el dinero¹⁸⁸.

¹⁸⁶ Marcuse, H. *Razón y revolución*, p. 268.

¹⁸⁷ Löwy, M. *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1972, p. 134.

¹⁸⁸ Marx, K. “*Extractos de lectura de Marx en 1844*”, OME V. 5, p. 276.

No obstante, la exposición más completa aparece en sus manuscritos de 1844. Ahí se encuentra desde el primer momento ligado al tema del trabajo, como una crítica del *trabajo enajenado* que Marx vincula desde el inicio a toda la estructura del sistema de cambio; dice: “Nuestra tarea es por tanto comprender la conexión esencial con el sistema del dinero de toda esta enajenación¹⁸⁹”.

Veamos ahora la forma específica en la cual determina el problema, para señalar en seguida los elementos de superación y de crítica a la mistificada forma en la cual Hegel lo ha planteado. Marx parte del hecho de que la división del trabajo en la sociedad capitalista trae consigo la completa pérdida del ser humano, primero como trabajador y posteriormente como género; el trabajo bajo el capitalismo es, por tanto, la completa *enajenación* de la especie humana en tanto situación en la que olvidamos que también la historia es producto nuestro dejándonos dominar por ella como si se tratara de una fuerza ajena¹⁹⁰.

El primer punto de coincidencia con Hegel es que concibe al trabajo como la actividad originaria de la praxis humana. El carácter específico del ser humano consiste en que es un ser que se realiza por medio del trabajo. Marx determina del modo siguiente la diferencia específica del ser humano en relación al resto de los seres:

[...] la vida productiva es la vida de la especie, es vida que genera vida. El tipo de acción con que vive una especie encierra todo su carácter, le caracteriza específicamente, y la actividad libre, consciente es la característica de la especie humana [...]

¹⁸⁹ Marx, K. *Manuscritos de París*, p. 349.

¹⁹⁰ Eagleton, T. *Por qué Marx tenía razón*, Ediciones Península, Barcelona, 2011, p. 134.

El animal se halla en inmediata identidad con su actividad vital; no se diferencia de ella; es ella. El hombre convierte la misma actividad con que vive en objeto de su voluntad y de su conciencia; dispone de una actividad vital consciente [...] La actividad con que vive es consciente a diferencia inmediata de la de los animales; ya sólo por eso vive a nivel de especie. Dicho de otra forma, es simplemente un ser consciente, o sea que su propia vida es su objeto, precisamente porque es un ser a nivel de especie. Sólo por eso es libre su actividad¹⁹¹.

Para Marx una de las cualidades más importantes del ser humano consiste en la propia producción práctica del mundo objetivo¹⁹². No sólo la especie humana es capaz de producir, también el animal, “se hace su nido o construye viviendas, como las abejas, castores, hormigas, etc.¹⁹³”, pero la diferencia es que sólo el hombre produce libremente, sobreponiéndose a la necesidad natural. Esta noción será común a Marx a lo largo de toda la vida. Se repite nuevamente en el capital:

Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en el peor maestro de obras que aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción la proyecta en el cerebro [...] El obrero no se limita a cambiar de forma la materia que le brinda la naturaleza, sino que, al mismo tiempo, *realiza en ella su fin*, fin que él sabe que rige como una ley las modali-

¹⁹¹ Marx, K. *Manuscritos de Paris*, pp. 354-355.

¹⁹² *Ibid.*, p. 355.

¹⁹³ *Ibid.*

dades de su actuación y al que tiene necesariamente que supeditar su voluntad¹⁹⁴.

Así, Marx señala que la determinación esencial del hombre consiste en la autoproducción mediante la objetivación de sí mismo en su propia actividad: “Por tanto precisamente en la elaboración del mundo objetivo es como un hombre demuestra que se halla realmente a nivel de especie¹⁹⁵.” Esta producción, su vida como especie trabajadora “le revela la naturaleza como su obra y su realidad¹⁹⁶.”

Ya hemos visto como Hegel en la *Fenomenología* ha determinado como esencial característica de la historia, la autoproducción del ser humano como género en su propio mundo; Hegel se había negado a reconocer a la naturaleza historia alguna, pues en ella sólo rige la simple “universalidad” que impositivamente desciende a la singularidad¹⁹⁷. Hegel quien quiere fundar su dialéctica en el movimiento de la historia, en contraposición a la dialéctica de Schelling basada en la naturaleza, concibe la determinación esencial de la historia según la cual son los propios hombres quienes construyen su destino:

Este último devenir del espíritu, la *naturaleza*, es su devenir vivo e inmediato; la naturaleza, el espíritu enajenado, no es en su ser allí otra cosa que esta enajenación de su subsistencia y el movimiento que instaura al sujeto.

¹⁹⁴ Marx, C. *El Capital*, T. I, pp. 130-131.

¹⁹⁵ Marx, K. *Manuscritos de París*, p. 355.

¹⁹⁶ *Ibíd.*

¹⁹⁷ Hegel, F. W. *Fenomenología del Espíritu*, p. 179.

Pero el otro lado de su devenir, la historia, es el devenir que *sabe*, el devenir que se *mediatiza* a sí mismo —el espíritu enajenado en él tiempo; pero esta enajenación es también la enajenación de ella misma; lo negativo es lo negativo de sí mismo¹⁹⁸.

Vemos pues, que lo que en Hegel se presenta de manera mistificada como la elaboración inconsciente de su mundo por la especie humana y posterior apropiación por parte del espíritu, aparece aquí en Marx depurado de los elementos místicos. Haciendo esta importantísima distinción, podemos percibir como el análisis de Marx se orienta en la misma dirección:

[...] mientras que el hombre produce universalmente; produce sólo bajo el imperio de la inmediata necesidad física, mientras que el hombre lo hace incluso sin ella y hasta que se ha liberado de la necesidad física no comienza a producir verdaderamente; el animal no se produce más que a sí mismo, mientras que el hombre reproduce la naturaleza entera [...] ¹⁹⁹

Pero la inversión que tiene lugar en el seno de la sociedad capitalista hace del trabajo algo completamente diferente. Marx ha plasmado con la mayor y más profunda vitalidad, el absoluto desgarramiento que sufre el ser humano bajo la división del trabajo propia de la sociedad capitalista. Este desgarramiento se funda desde el momento mismo en que el trabajo deja de ser una necesidad constituyéndose como un simple medio para la satisfacción de otras necesidades; *todas las consecuencias se hallan encerradas en el hecho de que el producto de su trabajo sea para el trabajador un objeto ajeno*²⁰⁰. Tal hecho es posible porque la sociedad capitalista se

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 472.

¹⁹⁹ Marx, K. *Manuscritos de París*, p. 355.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 350.

asienta sobre la absoluta división entre los medios de trabajo y el propio trabajador, el cual se encuentra así enajenado, tanto de los medios necesarios para realizar su actividad como de los mismos resultados objetivos de su propio trabajo. Finalmente el trabajador se enajena a sí mismo:

[...] si el producto del trabajo es la extrañación, la producción misma tiene que ser la extrañación activa, la extrañación de la actividad, la actividad de la extrañación.

En la enajenación del objeto del trabajo no hace más que resumirse la enajenación, la extrañación de la actividad misma del trabajo²⁰¹.

La enajenación del trabajador se da en el extrañamiento de su propia actividad, por medio de la cual es convertido en un ser extraño de lo que él mismo es. Su actividad constituye la total negación de su ser, una negatividad que no posee aspecto positivo alguno, es decir, en la cual no se restituye como individuo productor sino que lo reduce a una condición infrahumana:

Por tanto el trabajador no se afirma a sí mismo en su trabajo, sino que se niega; no se siente bien sino a disgusto; no desarrolla una libre energía física e intelectual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su mente. De ahí que el trabajador no se sienta suyo hasta que sale del trabajo, y en el trabajo se siente enajenado.

[...] En consecuencia el hombre (el trabajador) ya sólo cree obrar libremente en sus funciones animales -comer, beber y procrear, añadiendo a lo sumo vivienda, aliño, etc.-, mientras que en sus funciones

²⁰¹ *Ibid.*, p. 351-352

humanas se siente como un mero animal. Lo bestial se convierte en lo humano y lo humano en lo bestial²⁰².

Como ser enajenado, no sólo se convierte en lo que no era. El trabajo se vuelve una actividad opuesta, la realización del trabajo aparece como la irrealdad del trabajador²⁰³, enajenándolo de su propio cuerpo²⁰⁴. Es enajenado de su propio mundo, el mundo que ha sido derivado de su actividad se enfrenta a él como un mundo autónomo, ajeno y hostil, dominándolo²⁰⁵.

Las consecuencias que presenta la enajenación del trabajo en el capitalismo trascienden al puro individuo, penetran la totalidad de la realidad del todo social; primero cuando separa la vida de la especie de la del individuo, convirtiendo la vida individual en un simple medio para el mantenimiento de esta totalidad abstraída del sujeto. Luego cuando al separarlo de su propio cuerpo y de su propia humanidad lo enajena del resto de los hombres²⁰⁶. Esta base es pues, el fundamento material, el ser social de donde brota la existencia de todos los valores anti humanistas propios de la sociedad capitalista. Es asimismo la base de la noción de trabajo concebido como sacrificio presente en la economía clásica, en oposición a la plena libertad identificada con el descanso; a esa noción ahistórica Marx contraponía su propia concepción dialéctica e histórica:

¡Trabajarás con el sudor de tu frente! fue la maldición que Jehová lanzó sobre Adam. Y de esta suerte, como maldición, concibe A.

²⁰² *Ibid.*, p. 352.

²⁰³ *Ibid.*, p. 349.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 356.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 350.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 356.

Smith el trabajo. El “reposo” aparece como el estado adecuado, como idéntico a la libertad, a la “dicha”. Que el individuo “en su estado norma de salud, vigor, actividad, habilidad, destreza,” tenga también la necesidad de su porción normal de trabajo, y de la supresión del reposo parece estar muy lejos de su pensamiento [...]”²⁰⁷

Y sobre esta base Marx reflexiona en términos muy parecidos a como lo había hecho en 1844 e incluso a los pasajes de Hegel citados por nosotros hace apenas un momento:

A no dudarlo, la medida misma del trabajo se presenta como dada exteriormente, por medio del objetivo a alcanzar y de los obstáculos que el trabajo debe superar para su ejecución. Pero que esta superación de obstáculos es de por sí ejercicio de la libertad –y que además a los objetivos exteriores se les haya despojado de la experiencia de necesidad natural meramente exterior, y se les haya puesto como objetivos que no es sino el individuo mismo el que los pone, o sea como autorrealización, objetivación del sujeto, por ende libertad real cuya acción es precisamente el trabajo [de todo esto] A. Smith no abriga la menor sospecha²⁰⁸.

Vemos en este pasaje la concepción ya madura que presenta Marx en su teoría del trabajo. Lo que Hegel ha formulado como *el comienzo de la libre ascensión del espíritu*, Marx lo ha determinado como la acción de la libertad real bajo un lenguaje más concreto y explícito. Marx explica de este modo el que esta concepción sea propia de una determinada formación histórico-social caracterizada por la división social del trabajo y la real subordinación del trabajador sobre el propietario de los medios de produc-

²⁰⁷ Marx, K. *Elementos Fundamentales para la crítica de la economía Política*, Siglo XXI editores, México, 2006 p. 119.

²⁰⁸ *Ibid.*

ción. En su madurez mantiene, de esta manera los resultados obtenidos ya en 1844:

Hemos visto cómo al trabajador que se apropia la naturaleza por el trabajo, la apropiación se le presenta como enajenación, la actividad propia como actividad para otro y de otro, la vitalidad como sacrificio de la vida, la producción del objeto como su pérdida en manos de una potencia ajena, de un hombre que le es ajeno²⁰⁹.

Las limitaciones de los economistas consisten en que captan una determinada formación histórica, expresando con el pensamiento el movimiento de la sociedad, la propiedad privada y la industria²¹⁰, sin pensar en sus premisas históricas. Este extrañamiento del mundo humano plasmado en la propia sociedad es el movimiento del mundo humano que adquiere relativa independencia, como consecuencia de la forma en la cual el hombre lleva a cabo la proyección de su vida. El ser humano vuelto una cosa se ve dominado por el movimiento de sus exteriorizaciones. La totalidad de su existencia social aparece como un conjunto de objetos y las relaciones sociales como relaciones entre cosas. La vida humana pierde todo su valor en la medida en que dicho valor es transferido al mundo de las cosas, cuya representación se presenta en la abstracción de un objeto que termina por asumir el valor absoluto de creaciones sociales del ser humano: el dinero. El dinero puede ejercer esta función porque la apropiación del mundo humano, es decir, del mundo configurado por la actividad del hombre, aparece en la sociedad burguesa dominada por la mercancía: “El dinero es el alcahuete entre la necesidad y el objeto, entre la vida humana y sus me-

²⁰⁹ Marx, K. *Manuscritos de París*, p. 361.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 370

dios de vida. Pero lo que media mi vida, me media también la existencia de otros hombres en forma consciente. En eso se convierte para mí el otro²¹¹.”

Bajo esta condición, el valor del ser humano es traspasado al mundo de las cosas. Este conjunto de relaciones objetivas ocultan de hecho el trasfondo real que contienen; el análisis crítico de la economía efectuado por Marx se esfuerza siempre en poner de manifiesto el contenido social oculto de dichas relaciones:

De hecho, las diversas determinaciones formales que adquiere el dinero en el proceso de la circulación, son sólo la metamorfosis cristalizada de las propias mercancías, la cual, a su vez, es sólo la expresión objetiva de las mutables relaciones sociales dentro de las cuales los poseedores de mercancías llevan a cabo su proceso metabólico²¹².

Por tanto, la enajenación del trabajo es el punto de partida para lo que Marx posteriormente, en el capital, llamará *fetichismo de la mercancía* que no consiste sino en el hecho de que las relaciones sociales del ser humano aparezcan ante los ojos de las personas como *relaciones fantasmagóricas entre las cosas*²¹³. En el capital Marx expone de manera más exacta este fenómeno ya formulado plenamente en sus manuscritos de juventud, la semejanza del análisis salta a la vista, pues en ambos lugares la crítica parte del hecho de que las relaciones sociales en el capitalismo aparecen mediadas por los objetos.

La teoría madura del Marx del capital encuentra fundamento teórico, a la luz de la discusión entablada con Hegel en torno al concepto de enaje-

²¹¹ *Ibíd.*, p. 406.

²¹² Marx, K. Contribución a la crítica de la economía política, *Siglo XXI editores, México*, 2008 p. 128.

²¹³ Marx, C. *El Capital*, T. I, p. 38.

nación. Por lo que hemos dicho ya no será necesario explicar por qué esta discusión tiene lugar, aparentemente, sin que Marx preste la mayor atención sobre Hegel. El que la crítica directa se presente nada más en la parte final de los manuscritos del cuarenta y cuatro, mientras el concepto de enajenación es abordado en prácticamente todo el documento en referencia a la economía clásica se explica por sí mismo, en todas las consideraciones ya expuestas por nosotros. Por tanto, todo el manuscrito, y más aún bien podríamos decir, toda la obra de Marx es implícitamente una discusión filosófica con Hegel y muy específicamente con la *Fenomenología del espíritu*.

Con estos elementos podemos concretizar en la crítica de Marx hacia la teoría de la enajenación tal y como se encuentra presente en la *Fenomenología del espíritu*. Comencemos recordando que Hegel ha visto en este fenómeno la forma esencial mediante la cual el individuo penetra en formas cada vez más complejas de la realidad; que el resultado de esa penetración no es otro sino el de la individualidad auto-reconocida en los resultados objetivados de su propia actividad y que culmine, para utilizar una expresión del mismo Hegel, con *el hundimiento de la autoconciencia en sí misma*.

Con esto bastará para hacerse una idea del enorme papel que Hegel otorga a la enajenación a lo largo de toda la obra. Pero en virtud de ello la exposición se vuelve unilateral en el pensador que tan sagazmente ha podido comprender y desarrollar el modo como este proceso deviene en la propia construcción histórica de la especie humana y de sus creaciones espirituales; el derecho, el arte, la religión, la moral y la filosofía.

Hemos visto como el filósofo ha podido comprender la génesis del desarrollo histórico de la humanidad por medio del trabajo, pero sin ser capaz en ningún momento de criticar los aspectos negativos de este desarrollo para el ser humano, pues se limita a reconocer estos aspectos como

necesarios en el tránsito del espíritu. Al respecto Marx señala: “el trabajo es para él la esencia del hombre en el acto de confirmarse; sólo se ve el lado positivo del trabajo, no su lado negativo²¹⁴.” Esta limitación parte del hecho de que Hegel concibe imprecisamente la esencia humana. Para él la única actividad humana real está en el pensamiento, el ser humano es puro pensamiento, autoconciencia, mientras que “la objetividad en cuanto tal es enajenación, no se halla a la altura del ser humano²¹⁵.” Es por ello que la crítica de Marx se dirige, desde un inicio, a este modo de comprender la actividad y los enteros procesos sociales como meras proyecciones espirituales de la esencia humana:

Cuando Hegel concibe la riqueza, el poder del Estado, etc. como sustancia enajenada de la substancia humana, sólo tiene presente su forma mental. Se trata de realidades mentales; de ahí que no sean más que la enajenación del pensamiento puro, o sea del pensamiento filosófico en su abstracción²¹⁶.

Vemos como desde el punto de vista de Hegel el extrañamiento sólo puede tener lugar para la conciencia filosófica. El pensador no logra establecer la conexión entre la enajenación económica y el extrañamiento del mundo real tal y como aparece históricamente a través de toda la *Fenomenología del espíritu*. Incluso para Marx, el idealismo de Hegel se puede explicar por la división del trabajo, es decir, por el fenómeno originario que tiene lugar en el trabajo enajenado. Por eso Hegel mismo es incapaz de comprender las conexiones económicas traduciendo tal y como ya hemos podido ver, el movimiento del mundo económico del capitalismo como mero movimiento de la conciencia, expresado en conceptos tales como *ser pa-*

²¹⁴ Marx, K. *Manuscritos de París*, p. 418.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 418.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 415.

ra sí, ser para otro, ser fuera de sí, etc. Es la forma en la cual aparece tergiversado el real universo de la vida humana, pues según apunta Marx los resultados teóricos son asimismo expresiones del ser social; eso explica el que Hegel haya comprendido limitadamente el problema. La enajenación es un fenómeno que se traspasa al plano del pensamiento, en virtud de la separación entre el intelectual y la realidad social a la cual pertenece. Marx traza con las siguientes palabras este fenómeno:

[...] también cuando trabajo *científicamente*, etc. actúo socialmente porque actúo en cuanto *hombre*, pese a que sólo rara vez podré realizar esta actividad en directa comunidad con otros. [...] Por eso lo que haga de mí mismo lo hago para la sociedad y la conciencia de mí con la que actúo es la de un ser social.

Mi conciencia *universal* no es sino la figura *teórica* de lo representado como figura *viva* por la comunidad *real*, por el ser social, mientras que hoy en día la conciencia *universal* es una abstracción de la vida real y como abstracción se le contrapone antagónicamente. De ahí que también la *actividad* de mi conciencia universal -en cuanto actividad- sea mi existencia teórica como ser social

[...] Como *conciencia de su especie*, el hombre confirma su *vida social* real y no hace sino repetir en el pensamiento su existencia real, de mismo modo que lo que es la especie se confirma en su conciencia existiendo para sí, como ser pensante, en su generalidad²¹⁷.

Por tal razón es que Marx puede traducir los conceptos filosóficos de la lógica Hegeliana al lenguaje de la economía política. En la lógica por ejemplo, el extrañamiento del mundo humano y de la naturaleza aparece

²¹⁷ *Ibid.*, pp 380-381

como extrañamiento del mundo por el pensamiento. Asimismo la superación de la enajenación como apropiación en el puro pensamiento:

La *Lógica* —el *dinero* del espíritu, el *valor* especulativo, *mental*, del hombre y la naturaleza— es la esencia de ese mundo que, habiendo perdido todo interés por sus propias cualidades reales, se ha convertido en irreal; es un *pensamiento extrañado*, que por consiguiente abstracta de la naturaleza y del hombre real: el pensamiento *abstracto*²¹⁸.

Marx señala el error fundamental en Hegel al no saber diferenciar el extrañamiento del hombre en una realidad configurada por él del mundo material. La supresión de la enajenación conlleva por tanto, para él, la anulación de la realidad sensible. En su crítica hacia el capítulo del saber absoluto Marx opone a la teoría hegeliana de la superación de la objetividad su propia teoría materialista de la objetividad:

Es completamente natural que un ser vivo, natural, dotado y equipado con facultades objetivas, o sea materiales, no sólo tenga *objetos* naturales *reales*, sino que además, al extrañarse de sí mismo, produzca un mundo *real*, objetivo, sólo que en la forma de algo *externo* que no pertenece a un ser y se le impone. Aquí no hay nada incomprendible o enigmático. Lo contrario sería lo enigmático²¹⁹.

Sin embargo para Hegel, no se trata de un extrañamiento del ser humano consigo mismo, de la pérdida de sí que tiene lugar mediante la anulación impuesta por los objetos que se le vuelven ajenos. Se trata de suprimir la exterioridad completa mediante la cual se pone fuera de sí en su actividad, precisamente por ser una realidad opuesta al pensamiento. El

²¹⁸ *Ibid.*, p. 415.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 420.

hecho mismo de que *haya cosas*, es ya en Hegel, producto del extrañamiento.

De este modo la enajenación, que es a lo que propiamente se refieren esta extrañación y su superación, consiste en la antítesis entre en sí y para sí, conciencia y conciencia de sí, objeto y sujeto, es decir: la antítesis entre el pensamiento abstracto y la realidad sensible (o sensualidad real), pero sin salir del pensamiento²²⁰.

Hegel confunde, de este modo, la puesta fuera de sí que tiene lugar en la conversión en cosa extraña mediante el trabajo con el extrañamiento de una sustancia espiritual; el resultado de la historia humana no es el mundo del desarrollo de las cualidades humanas manifestadas en la cultura y en la conquista de la naturaleza gracias al cada vez mayor grado de humanización del mundo natural. Las conquistas espirituales del hombre valen tan solo en la medida en que el espíritu ha podido resumir en ellas sus propios resultados. Hace falta que este absorba toda la realidad dentro de sí y para ello la entera realidad debe ser asumida en la abstracción del pensamiento, como simples procesos mentales. De este modo Hegel *soterra* todos los aspectos críticos contenidos en la *Fenomenología del espíritu*, teniendo ya presentes todos los aspectos “conservadores” que Hegel desarrollará en posteriores obras²²¹. Sin embargo, contiene al mismo tiempo todos los elementos para una ulterior y más completa crítica a todo lo existente²²².

Ya hemos expuesto la forma específicamente mistificada bajo la cual se lleva a cabo la supresión de la objetividad en la parte final de la *Feno-*

²²⁰ *Ibid.*, p. 416.

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*, p. 417.

menología. Aquí solo se trataba de señalar el modo particular mediante el cual Marx, partiendo del más profundo conocimiento de las legalidades histórico-sociales, efectúa la superación de la teoría hegeliana de la enajenación. Para finalizar digamos que es esta profunda comprensión la que le ha permitido plasmar teóricamente la ruta de avance histórico más allá de la enajenación de la especie humana sólo posible bajo el socialismo, mientras que Hegel no ha podido en ningún momento escapar a una solución artificial e ilusoria; como el mismo Marx explica:

Incluso el *comunismo* es aún negación de la negación, apropiación del ser humano [a través de la negación de la propiedad] privada; por tanto no le consideramos la *verdadera* afirmación, partiendo de sí mismo, sino que parte de la propiedad privada. [...] A la vieja usanza alemana —en el estilo de la Fenomenología del Espíritu— se podría convenir en considerarlo como un *momento superado*, con lo que uno se puede [...] tranquilizar incorporándolo en su conciencia; <pero la verdadera realización> del ser humano sólo puede ser alcanzada por la superación [...] *real* de su pensamiento, [...] ya que éste conserva la enajenación real de la vida humana, y tanto mayor cuanto más consciente se es de ella. De modo que <la verdadera realización del hombre> sólo puede venir del comunismo puesto por obra." Para superar la *idea* de la propiedad privada, basta y sobra con *pensar* el comunismo. Para superar la propiedad privada en la realidad, hace falta una acción comunista *real*. La historia la producirá y ese movimiento de autosuperación —que ya conocemos *mentalmente*— atravesará en la realidad un proceso extremadamente duro y lento.²²³.

²²³ *Ibid.*, p. 395.

Marx como discípulo de Hegel

El 22 de octubre de 1836 Marx se matricula en la Universidad de Berlín, la cual se había convertido desde la muerte del maestro en la sede del hegelianismo. De ese modo, el joven Marx entra por primera vez en contacto con aquella popular filosofía. Sabemos sin embargo, por la carta enviada a su padre que la primera impresión no fue la mejor; llamándola “grotesca melodía barroca”²²⁴ el joven hablaba con desdén de aquellas ideas a la moda en los salones de la universidad, pues su interés universal le hacía desviar la mirada sobre una plétora de disciplinas muy distintas.

Sin embargo, la fuerza con la cual reinaba aquella filosofía despertó rápidamente el interés del joven estudiante. Por aquel entonces, la filosofía de Hegel había podido desarrollarse libremente sin mayor restricción debido a que se había convertido en la filosofía oficial del Estado. De manos del ministro de instrucción Altenstein y de su asesor el consejero Johannes Schulze, Hegel había sido apropiado por el mismo gobierno²²⁵.

Mas como hemos podido ver, y como señala el mismo Engels, la filosofía de Hegel adolecía de una contradicción entre su método, que mostraba la vida del universo, y el sistema que consagraba lo real como perenne, como finalizado. Esta dicotomía es la que la condenaba a escindirse en dos vertientes, de las cuales, la más avanzada tenía que romper con la versión osificada adoptada por los poderes políticos de la reacción.

El primer paso fue dado por David Strauss y su *Vida de Jesus* en donde tomándole la palabra a Hegel privaba a la religión de cualquier título como depositaria de la verdad. Título que le competía únicamente a la

²²⁴ Marx, C. “Carta al padre”, *Escritos de juventud*, p. 54

²²⁵ Mehring, F. *Carlos Marx. Historia de su vida*, Editorial Grijalbo, México, 1960, p. 29

filosofía. A la vez, el origen del cristianismo era explicado por Strauss partiendo de condiciones históricas.

Por otro lado, los *Anales de Halle*, dirigidos por Arnold Ruge se habían convertido en el manifiesto de las ideas de los jóvenes hegelianos radicales con los cuales Marx convivía durante aquellos años y entre quienes se encontraban los más destacados, Bruno Bauer y Federico Köppen.

Bauer era sin duda el líder entre aquellos hegelianos radicales. Su fama creció a raíz de una crítica de los evangelios donde removía los últimos escombros dejados en pie anteriormente por la crítica de Strauss. Desde su punto de vista, aquellos no contenían ni el más mínimo punto de verdad histórica, no siendo más que la pura invención de los poetas evangelistas. Rechazaba al mismo tiempo el que la religión cristiana haya sido impuesta por la fuerza sobre el mundo grecorromano sosteniendo que ésta era en realidad el más genuino producto espiritual del final del mundo antiguo. De este modo, se había abierto la senda de la investigación científica de los orígenes del cristianismo.

Fueron estas ideas que la reacción no veía con buenos ojos las que lo despojaron de la posibilidad de establecerse en la cátedra de la Universidad de Bona que tanto anhelaba. Por esos días, la censura mantenida por el gobierno se agudizaba, mientras Bauer en conjunto con Marx se proyectaba una revista radical.

Pero aquel espíritu rebelde que el mundo entero conocería pronto, no se dejó intimidar por las oscuras perspectivas que la realidad le abría. Decidió doctorarse, presentando en 1841 una tesis sobre la *diferencia entre la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro*. Probablemente el trabajo debe manifestar cierta resonancia con aquel presentado en su momento por el joven Hegel y que lo hacía debutar en la palestra de las discusiones filosóficas bajo el título de *La diferencia entre los sistemas filosófi-*

cos en *Fichte y Schelling*. Pero es no poco significativo que Marx oriente sus estudios en ese momento sobre los grandes naturalistas de la antigüedad en donde más acentuado se encuentra el materialismo. Por lo que hemos observado, a propósito de Bauer, podemos hacernos una idea de la importancia que adquirirían en aquel entonces, las discusiones sobre los valores filosóficos del mundo grecorromano en el marco de un proyecto de reforma social. En este trabajo, Marx da una enorme importancia al significado ético de la filosofía epicúrea en general. Toma partido en favor de Epicuro precisamente porque en él se presenta más unido el materialismo a un principio activo, pues mientras en Demócrito la teoría del átomo sólo representa una teoría abstracta, una hipótesis, en Epicuro va unida a un principio energético²²⁶. Al reflejo del mundo corresponde la imagen del ser humano que presenta Epicuro. A modo de ejemplo citamos el siguiente pasaje:

En *primer lugar*, Epicuro hace de la contradicción entre materia y forma el carácter de la naturaleza fenoménica, que se convierte así en la contraimagen del mundo esencial, del átomo. Lo cual sucede al contraponerse al espacio el tiempo, a la forma pasiva del fenómeno la forma activa. En *segundo lugar*, Epicuro es el primero que concibe el fenómeno como fenómeno, es decir, como una enajenación de la esencia, que a su vez se reafirma en su realidad como tal enajenación²²⁷.

Vemos de este modo como el hegeliano Marx se apoya en la filosofía del maestro para realizar un balance de los aspectos positivos de los más grandes representantes de la antigüedad. Marx no se limita a tratar con

²²⁶ Marx, C. “*Tesis doctoral*”, *Escritos de juventud*, p. 54.

²²⁷ *Ibid.*, p. 45.

los grandes materialistas, sino que además rastrea barruntos de dialéctica ya presentes en ellos²²⁸.

Cuando Marx apenas había obtenido el grado de doctor, todos sus planes se vinieron abajo, producto de las discordias derivadas de la política reaccionaria dirigida por el ministro Eichhorn quien orientó todas sus fuerzas en una feroz ofensiva sobre Bruno Bauer, tras la cólera que sobre la reacción había despertado su crítica a los evangelios. Bauer se vio obligado a abandonar toda posibilidad de continuar con su cátedra en la Universidad de Bona. Con esto, las puertas eran cerradas también para Marx, tanto para ejercer actividad académica alguna al interior de la universidad como para sacar a la luz la ya hace algún día planificada revista. Tanto Marx como Ruge optaron por colaborar en la revista dirigida por Ruge que, en el marco de la política de “libertad de expresión” del Rey, había sido conminada a circular bajo condiciones nuevas que la orientaban a no violentar los márgenes de la política del gobierno. Marx se presenta con un sentido crítico insuperable a la palestra pública, con un artículo en el que analiza los contrasentidos de la nueva política de censura del gobierno²²⁹. Con este artículo comienza la actividad política de Marx²³⁰.

Posteriormente Marx continúa su colaboración desde Colonia, donde su talento lo posiciona rápidamente como el más destacado colaborador de la Gaceta del Rin, convirtiéndose a pocos meses de colaborar en ese periódico en el director e imprimiéndole su sello característico que habría de hacer de él, el principal peligro para la reacción. *Al son de su melodía —*

²²⁸ Lukács, G. “Sobre la evolución filosófica del joven Marx (1840-1844)”, *Lenin-Marx*, p. 123.

²²⁹ Marx, C. “Observaciones sobre la reciente instrucción prusiana acerca de la censura”, *Ibid.*, p. 149.

²³⁰ Mehring, F. *Carlos Marx*, p. 46.

*Comentaba Mehring— hasta los sucesos más fosilizados cobraban vida y rompían a bailar*²³¹.

Dentro de las grandes contribuciones de Marx como crítico al frente de la Gaceta del Rin, se contiene un agudo análisis crítico al enmascaramiento democrático con el que la monarquía de Guillermo Federico IV encubría su política, mediante el disfraz democrático. Pero su artículo más importante es aquel del que más tarde dirá que lo ligó al estudio de la economía política referente a la ley sobre los robos de leña. Es importante distinguir la forma característica mediante la cual Marx se apoya en la teoría del Estado de Hegel. Su biógrafo escribe lo siguiente:

En este análisis, Marx seguía ateniéndose firmemente a la filosofía hegeliana del derecho y del Estado. Pero no reverenciando al Estado prusiano como el Estado ideal, al modo de sus pedantescos seguidores. Sino contrastando la realidad del Estado prusiano con la pauta del Estado ideal, que se desprendía de los supuestos filósofos de que arrancaba el maestro. Marx veía en el Estado el gran organismo en que debía encarnarse y realizarse la libertad moral²³².

Ya en este momento podemos ver la superioridad de Marx, en relación a la comprensión del proceso social. Se ve, igualmente como se mantiene bajo el punto de vista del racionalismo ilustrado, condición que se deriva de la especial situación alemana en vísperas de una revolución burguesa. Pero el pensador alemán se enfrenta aquí a una realidad cualitativamente nueva, y ya a estas alturas de su desarrollo intelectual aborda los problemas del mundo burgués trascendiéndolo, para enfrentarse con los problemas del socialismo. A este rebasamiento sobre el mundo burgués, le corresponde el rebasamiento filosófico de la filosofía de Hegel.

²³¹ *Ibid.*, p. 50.

²³² *Ibid.*, p. 55.

Momento clave en el desarrollo progresivo del joven filósofo constituye el encuentro con las ideas de Feuerbach y con su particular forma de superar el hegelianismo. Engels señala el impacto que en ellos pudo tener la publicación de la esencia del cristianismo. Sin embargo, el primer contacto con la filosofía de Feuerbach se remonta a sus artículos de la anécdota²³³.

En los *Anales Franco-alemanes*, Marx continúa en su ruta por conquistar un nivel de madurez intelectual cualitativamente mayor. La línea crítica de la *Gaceta del Rin*. Había entrado en contacto con la filosofía francesa, y se proponía extraer de ella el contenido revolucionario, enriquecido con las propias conquistas intelectuales de idealismo alemán. Los *Anales franco-alemanes* tienen según sus palabras, la pretensión de asegurar una *alianza científica franco-alemana*²³⁴. Es en este órgano donde, por otro lado, aparece por primera vez junto con Marx, Federico Engels en la palestra de la polémica. Aparece por primera vez el postulado de la crítica inmanente. La misión, dice Marx, es lograr que su tiempo logre entenderse a sí mismo en sus luchas y deseos (filosofía crítica)²³⁵. Y a diferencia de los socialistas que le preceden tiene ya claras las ideas que más adelante sustentarán su concepción científica de la revolución: “Es un trabajo por el mundo y por nosotros y sólo puede ser obra de una unión de fuerzas. Se trata de una confesión y nada más. Para que a la humanidad le sean perdonados sus pecados, le bastan con llamarlos por su nombre.”²³⁶

Se puede apreciar el modo en el cual tiene sentido la llamada *inversión* sobre la filosofía hegeliana. Marx plasma aquí la concepción hegeliana

²³³ *Ibid.*, p. 65.

²³⁴ Marx, C. “Carta a Ludwig Feuerbach, 3 de octubre de 1843”, *Escritos de juventud*, p. 682.

²³⁵ Marx, K. *Cartas de Marx a Ruge*, OME. V. 5, p. 176.

²³⁶ *Ibid.*, p. 176-177.

de la identidad sujeto-objeto ya apreciada por nosotros en nuestro análisis de la *Fenomenología del Espíritu*, pero lo hace desde un punto de vista marcadamente materialista. Aquí la conciencia brota al igual que en Hegel a partir del ser: “la filosofía —dice— se ha mundanizado. La demostración más evidente de ello la da la misma conciencia filosófica, afectada por el tormento de la lucha no sólo externa sino también internamente²³⁷.”

Y del mismo modo que Hegel veía el motor del movimiento histórico en la escisión del concepto, es decir en la inconformidad de la realidad con el saber, Marx señala el camino hacia el socialismo en la contradicción entre la definición ideal del Estado político y sus presupuestos reales²³⁸.

Pero la revista no prosperó, tan solo vio la luz un número doble. A. Ruge nunca compartió, ni por asomo, un ápice de la profunda convicción con la que Marx abrazaba el proyecto. Y cuando el gobierno prusiano dejó sentir con todas sus fuerzas su ira volcada contra la revista, confiscando todo el cargamento que pretendían ingresar a territorio alemán, Ruge apenas pudo soportar la decepción. Y ante la insistencia de Marx en continuar el proyecto, sacrificando los pocos recursos de los cuales disponían, aquel no tuvo mayor reparo en proceder a la ruptura. Nunca Más volverían a colaborar en un proyecto común.

A pesar de ello el número doble que logró publicarse fue suficiente para heredarnos dos valiosos trabajos que muestran la gran altura filosófica conquistada por Marx hasta ese momento. El primero, constituido por una introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel y el segundo, una crítica a dos artículos de Bruno Bauer sobre la cuestión judía. En ambos artículos se destaca el enorme talento discursivo del autor. En ellos se contienen por primera vez la comprensión exacta de la lucha de clases y

²³⁷ *Ibid.*, p. 174.

²³⁸ *Ibid.*, p. 175.

de la sociedad comunista como derivado de ella y de la evolución social del mundo burgués.

En la introducción a la su *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, Marx sitúa ya al proletariado como sujeto de la revolución, buscando así en una determinada clase y en las específicas condiciones alemanas, la fuente de la cual debe brotar, la posterior revolución comunista.

Por otro lado, en su trabajo *Sobre la Cuestión judía*, aborda el tema desde un enfoque materialista, mientras que Feuerbach se limitaba a explicar el judaísmo y la religión judía por el carácter del pueblo judío, Bauer no era capaz de sobrepasar el punto de vista teológico²³⁹. Para Bauer la emancipación del judío pasaba solamente por el abandono del judaísmo y la implementación del Estado laico. Marx le contesta mediante un detenido análisis de la constitución y los valores más desarrollados de la sociedad burguesa expresados en la proclama de los derechos del hombre y del ciudadano en los cuales se contiene una efectiva defensa de la emancipación religiosa del Estado pero a la vez reconocen la religiosidad del ciudadano. Es decir, que lejos de constituir un presupuesto emancipatorio sobre la religión, la libertad política más bien presupone el pleno privilegio de la libertad religiosa. Marx demuestra cómo los valores que Bauer echa en cara al judaísmo: la codicia, el egoísmo, etc., hunden sus raíces en el específico carácter de la sociedad burguesa. La emancipación del judío no debe convertirse, por tanto, en un problema religioso sino humano.

¿Cuál es el fundamento secular del judaísmo? La necesidad práctica, el interés egoísta.

²³⁹ Marx, C. “*Sobre la Cuestión judía*”, *Escritos de juventud*, p. 484.

¿Cuál es el culto secular que el judío practica? La usura. ¿Cuál su dios secular? El dinero.

Pues bien, —concluye Marx—al emanciparse de la usura y el dinero, el emanciparse del judaísmo práctico, real, sería la autoemancipación de nuestra época²⁴⁰.

De este modo, queda demostrado con toda claridad lo limitado del abordaje tal y como se presenta en manos de Bruno Bauer. La libertad política, explica Marx no es más que la libertad abstracta de hombre como miembro de una comunidad ficticia. Solamente cuando el hombre, devenido ser genérico real se organice como ser social habrá obtenido la libertad real.

Por tanto, al igual que había ocurrido en el anterior artículo sobre la filosofía del derecho, Marx deja sentadas importantes ideas que cobrarán importancia crucial en el ulterior desarrollo de su pensamiento. Por un lado, determina la posición del Estado como instrumento regulador de los antagonismos y de la anarquía de la sociedad de clases, por otro lado, la religión es claramente determinada como una expresión social que tiene su raíz en una sólida base económica.

Es curioso, pero indudablemente en modo alguno casual, que al igual que Hegel, Marx se haya visto influido por las ideas francesas en la elaboración de su método dialéctico. El filósofo francés Jaques D'Hondt menciona a propósito de Hegel un especial afecto hacia Francia, particularmente expresado en la *Fenomenología*²⁴¹. Sea como sea, está claro tal y como hemos podido apreciar a lo largo de nuestra exposición, que Hegel ve en Francia la más acabada y resuelta expresión del espíritu de su época. Y lo

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 485.

²⁴¹ D'Hondt, J. *De Hegel a Marx*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974, p. 141.

mismo que él, Marx extrae del proceso francés todas las consecuencias teóricas de las cuales echa mano para fundamentar su teoría dialéctica. Es en Francia donde Marx entra en conciencia de la real naturaleza del capitalismo y de la deformación que la ideología alemana hacía de él; por tanto, su experiencia en Francia junto con su inigualable genio es lo que le permiten trascender más allá de las nociones del resto de hegelianos radicales²⁴². Durante su destierro en París Marx enfoca su atención especialmente en la historia, aborda a los grandes representantes de la historiografía francesa entre quienes destacan Guizot y Thierry. Estos estudios le permiten contemplar toda la historia de aquella nación como una ininterrumpida lucha de clases que data del siglo XI y desemboca en la Revolución²⁴³.

Esta dialéctica es presentada ya a su modo por Hegel en la *Fenomenología*, sin embargo es Marx quien penetra con un nivel de comprensión del fenómeno verdaderamente profundo, develando posteriormente la anatomía económica del mismo. En París, al mismo tiempo, entra en contacto con los grandes materialistas franceses. La influencia de estos filósofos en la elaboración del proyecto socialista del joven Marx se podrá apreciar posteriormente en obras como *La Sagrada Familia*. Digamos para finalizar que es en Francia y gracias a esta enorme cantidad de conocimientos acumulados donde Marx escribe el manuscrito de 1844 ya abordado por nosotros y donde somete a una profunda valoración la filosofía de Hegel.

²⁴² Althusser, L. *La Revolución teórica de Marx*, Siglo XXI editores, México, 1967, p. 66.

²⁴³ Mehring, F. *Carlos Marx*, p. 89.

CONCLUSIONES

Para finalizar puntualizamos a continuación las conclusiones que se desprenden de la exposición realizada en este trabajo:

- El historicismo es el núcleo que recorre la obra de Hegel y muy especialmente la *Fenomenología del espíritu*. Este historicismo tiene como esencial característica la dialéctica y surge de las discusiones teóricas impulsadas bajo la influencia de la Revolución francesa, cobrando en el filósofo un contundente sentido progresista que sólo se ve limitado por la falta de claridad de los procesos sociales que Hegel adolece.
- El idealismo alemán conlleva una ruptura ideológica con el antiguo régimen. Constituye la codificación filosófica de las aspiraciones de la burguesía alemana por transformar la sociedad. Es debido a que estas aspiraciones son motivadas sobre todo por agentes externos (la Revolución francesa) que aparecen desde el primer momento como fórmulas vagas y confusas, como una ruptura meramente ideal frente a la realidad.
- A la ruptura ideológica le corresponde una ruptura metodológica. Es por ello que en el idealismo alemán la disputa se centra en el esfuerzo por elaborar un método filosófico que supere las limitaciones del mecanicismo de la ilustración. Este método alcanzará su forma más elaborada en la dialéctica de Hegel y pasará a ser parte de la herencia filosófica de Marx, el cual lo adaptará al estudio crítico de la sociedad, depurándolo de sus ambigüedades.
- La Fenomenología del espíritu es el resultado acabado de este esfuerzo de Hegel por elaborar una metodología capaz de explicar los

hechos históricos y la dinámica de la sociedad capitalista, aspectos ambos en los cuales además se dejan ver los principios revolucionarios de la filosofía de Hegel. Este es el valor más importante de la obra.

- Entre los logros más sobresalientes de la Fenomenología del espíritu podemos mencionar: 1. La comprensión del carácter social del ser humano y el consecuente reconocimiento del medio social como un producto humano susceptible de ser transformado; 2. El progresivo autodomínio que el hombre logra construir en su desarrollo histórico; 3. Un ordenamiento de las experiencias históricas y de los resultados de la actividad humana que enseña a comprender a la sociedad en su devenir dialéctico, lo cual es de un valor importantísimo como fundamento teórico en una teoría de emancipación social.
- Hegel no obstante es incapaz de comprender realmente los verdaderos orígenes de los fenómenos sociales que plasma en su obra, quedándose a mitad del camino, por lo que se ve obligado a mistificarlos para poder explicarlos. En esta limitación se aprecia su condición de pensador burgués y su atadura a la filosofía del pasado, al método pre-dialéctico o “metafísico” con el cual no logra romper definitivamente.
- Todas las conquistas filosóficas de Hegel se deben a lo actualizados de su conocimiento y particularmente el de la economía clásica de donde extrae las principales categorías de su dialéctica. Ahí donde sus conocimientos encuentran límite tiene lugar la deformación idealista y la mistificación en la cual termina su filosofía.
- El concepto principal con el cual Hegel analiza el carácter de la sociedad capitalista expresado en la Fenomenología del espíritu, tiene

su origen asimismo en la economía clásica. El análisis adecuado de este concepto revela al pensamiento social como propósito principal de la filosofía de Hegel. Esto explica que Marx con un grado de conciencia mucho mayor se haya apropiado de este concepto para ponerlo en función del análisis de la sociedad capitalista.

- Marx toma lo más valioso de Hegel, lo supera y lo eleva a un nivel superior. El programa filosófico del idealismo alemán en tanto intento por explicar los grandes fenómenos sociales que atraviesa la época recibe así su culminación en Marx. En este sentido, se trata tanto de una culminación como de una ruptura radical y por eso mismo una superación que escapa a ella.
- La expresión de Lenin según la cual *no se puede comprender bien el capital sin haber estudiado y comprendido a fondo la lógica de Hegel* es susceptible de sufrir una inversión dialéctica. Marx ha sido el primero en entender el verdadero sentido de la Fenomenología de Hegel y de su filosofía en general, sólo por ello pudo aplicarla consecuentemente al estudio de la historia y de la economía. Por tanto: No se puede entender la *Fenomenología del espíritu* sin ser marxista.

Referencias bibliográficas

Libros:

—Adorno, T. W. *Tres estudios sobre Hegel*, Taurus Ediciones, Madrid, 1974.

—Althusser, L y Balívar, E. *Para leer el capital*, Siglo XXI Editores, México, 2004.

—Althusser, L. *Filosofía y Marxismo*, Siglo XXI Editores, México, 2005.

————— *La Revolución teórica de Marx*, Siglo XXI Editores, México, 1967.

—Astrada, C., *Hegel y la Dialéctica*, Kairós, Buenos Aires, 1956.

—Balivar, E. *La filosofía de Marx*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2000.

—Bloch, E. *El principio esperanza*, Editorial Trotta, Madrid, 2007.

————— *Sujeto-objeto: El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.

—Collingwood, R. G. *Idea de la historia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1965.

—D'Hondt, J. *De Hegel a Marx*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1974.

————— *Hegel, filósofo de la historia viviente*, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1966.

- *Hegel*, Tusquets Editores, Buenos Aires, 2002.
- Dilthey, W. *Obras de Wilhelm Dilthey*, Fondo de Cultura Económica, México, 1956.
- Duque, F. *La Restauración. La escuela hegeliana y sus adversarios*, Ediciones Akal, Madrid, 1999.
- *La Odisea del Espíritu*, Círculo de Bellas Artes, Madrid, 2010.
- Eagleton, T. *Por qué Marx tenía razón*, Ediciones Península, Barcelona, 2011.
- Engels, F. *Anti-Dühring. La subversión de la ciencia por el señor Eugen Dühring*, Editorial Grijalbo, México, 1968.
- *Dialéctica de la naturaleza*, Editorial Grijalbo, México, 1969.
- *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1981.
- *Obras filosóficas*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986.
- Gadamer, H. G. *La dialéctica de Hegel*. Cátedra, Madrid, 2000.
- Gramsci, A. *Cuadernos de la cárcel*, Ediciones Era/Bemérita, México, 1999.
- Hegel, F. W. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- *Ciencia de la lógica*, Solar/Hachette, Buenos Aires, 1968.

————— *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1978.

————— *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

————— *Filosofía de la historia universal*, Editorial Losada, Buenos Aires, 2010.

————— *Filosofía Real*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2006.

————— *Filosofía del derecho*, Editorial Claridad, Buenos Aires, 1968.

————— *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1842.

————— *Lecciones sobre Filosofía de la religión*, Alianza editorial, Madrid, 1987.

—Heidegger, M. *Carta sobre el Humanismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

————— *La fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.

—Herder, J. G. *Filosofía de la historia: para la educación del género humano*, Editorial Nova, Buenos Aires, 2007.

—Hobbes, T. *Leviatán*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

—Hochman, M. M. *Investigación Documental Técnicas y procedimientos*, Editorial Panapo, Caracas, 2005.

- Hyppolite, J. *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu»*, Ediciones Península, Barcelona, 1974.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Taurus Ediciones, Madrid, 2005.
- *Filosofía de la historia*, Terramar Ediciones, La Plata, 2004.
- Kaufmann, W. *Hegel*, Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- Kolakowski, L. *Las principales corrientes del marxismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1980.
- Kosík, K. *Dialéctica de lo concreto*, Editorial Grijalbo, 1967, México, 1967.
- Lenin, V. I. *Obras completas*, Editorial Progreso, Moscú, 1983.
- *Obras completas*, Editorial Cártao, Buenos Aires, 1972.
- Löwy, M. – Sayre, R. *Rebelión y melancolía. El romanticismo a contracorriente de la modernidad*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 2008.
- Löwy, M. *La teoría de la revolución en el joven Marx*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 1972.
- Lukács, G. *El Asalto a la Razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Editorial Grijalbo, México, 1976.
- *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Editorial Grijalbo, México, 1963.
- *La novela histórica*. México, Ediciones Era, 1966.

- *Lenin-Marx*, Editorial Gorla, Buenos Aires, 2005.
- Marcuse, H. *Marcuse y los orígenes de la Teoría crítica*, Plaza y Valdés Editores, Madrid, 2010.
- *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Ediciones Martínez Roca, Barcelona, 1970.
- *Razón y revolución*, Ediciones Altaya, Madrid, 1994.
- Martín N. A. *La nostalgia del pensar. Novalis y los orígenes del romanticismo alemán*. Thémata-Plaza y Valdés, Madrid, 2010.
- Marx, C. *Escritos de juventud*, Fondo de Cultura Económica, México, 1982.
- *El Capital*, Fondo de Cultura Económica, México, 1999.
- *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, Siglo XXI Editores, México, 2007.
- *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI editores, México, 2008.
- Marx y Engels. *La ideología alemana*. Barcelona, Editorial Grijalbo, 1970.
- *Obras de Marx y Engels*, Editorial Crítica, Barcelona, 1978.
- Mehring, F. *Carlos Marx. Historia de su vida*, Editorial Grijalbo, México, 1960.
- Prieto, F. *El Pensamiento Político de Hegel*, UPCM, Madrid, 1983.

- Kroner, R. *El desarrollo filosófico de Hegel*, Editorial Leviatán, Buenos Aires, segunda edición.
- Rojas, A. B. *El estudio del derecho*. Editorial Porrúa, México, 2000.
- Sabine, H. G. *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México, 1994.
- Safranski, R. *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Tusquets Editores, Barcelona, 2012.
- Taylor C. *Hegel y la sociedad moderna*, Fondo de Cultura económica, México, 1983.
- Vázquez, A. S. *Filosofía de la praxis*, Siglo XXI editores, México, 2003
- Vattimo, G., y Zabala, S. *Comunismo hermenéutico. De Heidegger a Marx*, Editorial Herder, Madrid, 2012.
- Vico, G. *Ciencia Nueva*, Editorial, Tecnos, Madrid, 1995.
- Villacañas, J. L. *La quiebra de la razón ilustrada: Idealismo y Romanticismo*, Editoria Cincel, Madrid, 1988.

Sitios web

Marx, K. *Carta a Joseph Weydemeyer*, 5 de marzo de 1852, disponible en: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/m5-3-52.htm>>

—Engels, F. *Carta a Konrad Schmidt*, 27 de octubre de 1890, en línea: <<https://www.marxists.org/espanol/m-e/cartas/e27-x-90.htm>>

—Plejánov, G. *El Significado de Hegel*, en línea: <<https://www.marxists.org/espanol/plejanov/1891/001.htm>>

Revistas

—Duque, F. “*Hegel: pensador de una era convulsa, entre la revolución y la restauración*”, *Daimon*, Revista de filosofía, suplemento 2, 2008.

—Düsing, K. *La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa*, *Azafea*, N° 4, 2002.