

# La herencia de Hegel en Marx a través de la Idea como sujeto de la historia

Fernando Ramírez

Facultad de Psicología - UBA

[fercesar28@hotmail.com](mailto:fercesar28@hotmail.com)

## Resumen

En el presente artículo, se desarrollan los conceptos fundamentales para comprender la deuda teórica de Marx con Hegel respecto a la Idea como el "Sujeto de la Historia", concepto a partir del cual es posible comprender las contradicciones que funcionan como el motor de la historia bajo la potencia de la negatividad y la enajenación de la conciencia. Estos mismos conceptos se encuentran retomados en Marx para ubicarlos en un fundamento materialista y dilucidar la orientación necesaria que requiere el proletariado para la transformación histórica hacia la emancipación de la humanidad.

En el presente trabajo nos proponemos desarrollar, sobre la base de una caracterización histórica en la filosofía de Occidente, la crítica materialista de Marx a la concepción de la Idea hegeliana entendida, ella, como Sujeto de la Historia. Partiremos del problema que ha signado a la filosofía, en nuestra cultura, referido a la búsqueda de un fundamento ontológico que ha constituido el principio necesario para la edificación del saber que, en el transcurso de su despliegue, ha encontrado en dicho fundamento el significado universal para responder por el problema del ser en el marco de la metafísica.

Conformado este campo conceptual, ubicamos a Hegel en la tradición de dicha metafísica pero considerando la lectura que Marx ha hecho de él sin abjurar de Hegel como un “idealista sin más” sino como la guía indispensable, de la cual se ha servido el propio Marx, para el desarrollo de su método dialéctico y la crítica histórica a la misma tradición metafísica que se apoderó de la filosofía en sus diversas incumbencias para entender la constitución de la subjetividad.

No confinamos a Hegel en un simple continuador de los problemas con los que él mismo se ha confrontado sino que reconocemos su desarrollo filosófico, en el contexto teórico determinado por su postulación de la Idea como motor de la Historia o, como dijera Marx, “demiurgo” de lo real. Ello nos lleva a entender las relaciones que Hegel abarca en su reconocimiento de la filosofía como la tarea histórica para resumir el sentido de su época y la concepción del hombre atravesado por la dialéctica de la conciencia que lo conduce al encuentro de la Razón y la Libertad.

La crítica materialista de Marx nos ofrece las bases reales sobre las que el hombre se encuentra “para poder hacer historia”, en la organización de su producción social, pero comprendiendo la enajenación de su libertad, no como el resultado de la enajenación de la Idea o Razón de la Historia que aún no ha desplegado la superación de sus contradicciones, sino como la enajenación de las potencias del hombre en el trabajo alienado que lo agobia. Es allí donde no puede reconocer sus productos, como no sea bajo la égida de potencias extrañas, y donde sólo el llamado a la emancipación social que pueda realizar como trabajador, superando el mismo trabajo enajenado y aboliendo la propiedad privada capitalista, que la economía política del siglo XIX convirtió en principio supremo para la constitución económica-social, es capaz de devolverle al hombre sus plenas facultades para la realización de la libertad y el comienzo de la historia en el que se reconoce como su director y no el objeto de la enajenación material y subjetiva.

Si el hombre transforma la naturaleza, transformándose a sí mismo, es porque su producción que se objetiva en el trabajo lo convierte, en tanto que hombre, en quien realiza el cambio necesario para su propia transformación. Pero si ello se encuentra bajo un proceso de enajenación donde el hombre ya no trabaja para sí sino para otro, en una modalidad donde sus facultades como especie se hallan atrofiadas o reducidas a las funciones animales y es incapaz de gozar del fruto de su trabajo, haciendo de este un medio para su subsistencia y no un fin en su realización, tenemos allí el verdadero triunfo de la enajenación de su conciencia, pero lejos de una Idea con la que el hombre no se ponga “a tono” sino propio de los efectos reales que le confiscan su potencia subjetiva para los fines de su realización social.

Tenemos como propósito dejar clarificada la deuda de Marx con Hegel, para estas aproximaciones de juventud que aquel efectuó en sus primeras obras, y ubicar con justicia conceptual en qué terreno se aleja de él. Así nos habremos servido del pasaje por la crítica a la metafísica para situar a Hegel, de acuerdo a Marx, en los alcances y límites que ha tenido para la superación de la misma.

### **La búsqueda del fundamento en la filosofía: a propósito de la constitución de la identidad**

Comenzaremos señalando que el problema del sujeto es un problema eminentemente moderno. Dejamos en claro esto porque lo que nos preocupa, en primer lugar, es la necesidad que ha tenido la filosofía, desde el contexto de la antigüedad, en ubicar un fundamento ligado a la constitución de una identidad, ello resulta decisivo. Si nos referimos a la identidad, en el sentido filosófico, tenemos que definirla como “lo igual a sí mismo”. Remitiremos en una primera instancia a los griegos quienes tomaban a la “*physis*” en tanto que la naturaleza. Ella ha servido para fundamentarlo todo y dar el marco esencial para la conformación de la identidad: lo dado, lo sustancial, aquello que no cambia. El ser de Parménides entendido como una esfera perfecta, no carente de nada, que no puede dejar de ser y que se homologa con el pensamiento ilustra esta necesidad de constitución identitaria y ontológica para expresar el principio de “lo igual a sí mismo”, fundamento del sentido. La diferencia que caracterizó la tradición griega según la cual el fundamento identitario servía para distinguir *doxa* (opinión) de *episteme* (conocimiento), rigió las bases de esta metafísica. Sólo lo verdadero podía ser igual a sí mismo, lo contrario representaba el error como sinónimo del devenir, del cambio o de la multiplicidad reducida a la apariencia engañosa de este Ser. El fundamento oculto debía develarse tras los avatares de los sentidos y el mismo devenir. La naturaleza sustancializada en algún tipo de principio, del cual todo provenía y al cual todo se remitía, revelaba este orden de verdad. Con la metafísica Socrático-Platónica ese lugar será relevado por las Ideas en el plano metafísico cuyo ser inmóvil podía ser apreciado por la contemplación del filósofo en la dilucidación de las esencias que determinaban la vida en este mundo. La identidad de dicho fundamento fue resignificada en Dios para el pensamiento medieval. Debía buscarse en él nuestra imagen y semejanza como criaturas del mismo. No es el objetivo de este trabajo continuar una exégesis sobre la historia más abarcativa de este problema sino sólo dejar sentadas sus bases esenciales. Esta tradición marca la identidad del ser: inmutable, igual a sí mismo, universal, en oposición al devenir, a las apariencias, a la multiplicidad.

En el contexto de la modernidad se produce un movimiento que nos orienta más próximamente al núcleo de nuestro trabajo. Se trata de la constitución del sujeto. La imperturbabilidad del fundamento permanece, pero ya no se enmarca en la tradición de una naturaleza que guste ocultarse y debe ser develada o en la Idea platónica o el motor inmóvil aristotélico. El fundamento que justifica y garantiza una identidad basada en el sí mismo se sostiene en el concepto de sujeto.

Ubicamos a Descartes como el autor fundador de este movimiento. La *res cogitans* o sustancia pensante es el aseguro de nuestra existencia. El ego que de todo puede dudar, en sus meditaciones, salvo de que se encuentra dudando-pensando, es el fundamento hallado en el sujeto. La identidad se conforma de acuerdo a un ego igual a sí mismo como sustancia pensante que debe hacer uso de las ideas “claras y distintas” por fuera de los engaños e ilusiones de los sentidos, apoderándose racionalmente del mundo o *res extensa*.

El *cógito* como identidad sustancial es la constitución del fundamento colocado, en el proyecto moderno filosófico por excelencia, que inaugura Descartes, bajo la égida del sujeto.

Para culminar este señalamiento de la filosofía moderna, mencionaremos a Immanuel Kant como quien ha pensado una subjetividad a priori, trascendental, pura. La razón es el principio de organización de nuestro conocimiento constituida por categorías forma-

les que se hallan en nosotros de manera innata y nos permiten conformar la experiencia y el pensamiento lógico. El sujeto es quién construye su teoría pero sirviéndose siempre de dichas categorías apriorísticas. No es la página en blanco del empirismo, que supone un sujeto meramente receptor de las impresiones dadas por las experiencias y con una elaboración secundaria de ideas y tampoco puede ser el que prescinde de la experiencia en nombre de las ideas innatas colocadas por Dios para asegurarnos la claridad y la distinción en nuestro conocimiento, como suponía Descartes. El sujeto trascendental kantiano es quien organiza la experiencia, sí, pero sólo con el conjunto de categorías que, desde siempre, operan en él. Esa subjetividad es trascendental, no contaminada como tal por la experiencia, la precede aunque es quien deba organizarla. Descartes y Kant se constituyen, así, en los grandes teóricos de la subjetividad moderna bajo la lógica, particular en cada uno, de la identidad como el fundamento igual a sí mismo.

### **Hegel. la idea: proceso en la historia**

Con Hegel se consuma el proyecto moderno llevado a los confines históricos de la subjetividad: el sujeto puede considerarse como la Idea que le otorga el sentido fundamental a la historia. La razón sólo se entiende como el proceso y su resultado en el movimiento dialéctico del cual ella es la base. El ser, en su vieja tradición metafísica, es radicalmente cuestionado en tanto ya se produce una conmoción en su identidad. La igualdad consigo mismo incluye indefectiblemente la propia diferencia. Cada elemento de la realidad destinado a “ser” encierra en sí mismo la posibilidad de su propia negación, lo que significa, en términos hegelianos, la transformación en su contrario ¿Por qué acontece esto? El curso del mundo sólo puede comprenderse como un proyecto verdaderamente racional y como un plan lógico bajo sus propias leyes de organización. No hay una razón patrimonio de tal o cual hombre sino que existe una razón inherente al desarrollo del mundo pero que realiza su experiencia sobre la base de sus propias contradicciones o, mejor dicho, como una Idea autoenajenada que debe superar dichas alienaciones para desenvolver su esencia: la razón y la libertad. Esto trae aparejado un proyecto político que en Hegel debía culminar en la Razon encarnada en el Estado como la “realidad moral” de la Idea y el cemento para la experiencia de la libertad en el hombre.

La libertad, como esencia de la razón, no ha sido siempre vivida en provecho de todos los hombres, ella ha comenzado su curso histórico bajo las diferentes formas de su enajenación. Así en las sociedades orientales, la Antigüedad y el feudalismo, ella sólo aparecía bajo la forma de privilegios para un puñado de hombres y no se encontraba como “Autoconciencia” bajo su identidad plena y desalienada. Es bajo el advenimiento del Estado Moderno, bajo sus formas elementales burguesas, combinadas aún con elementos del viejo orden, que Hegel considera la superación de las contradicciones históricas acumuladas y la síntesis del Espíritu Absoluto. Esto es lo que ampara a Marx para realizar su crítica a la Idea como el Sujeto de la historia, puesto que ella se toma a sí misma como objeto pero en tanto que Sujeto para fusionar su identidad teórica y práctica en el seno de su propio desarrollo cuya culminación acabamos de hacer explícita.

Para llegar a dicho resultado histórico la Razón tiene que desplegar la Conciencia que se conoce a sí misma en cada uno de sus movimientos, expresión conceptual que hallamos en la Fenomenología del Espíritu, su obra de 1806, donde Hegel formula los momentos de esta conciencia que van desde la certeza sensible hasta la realización del Saber Absoluto. Es bajo la dialéctica de la misma conciencia que esto se produce. Pese a la proyección hegeliana acerca de “el fin de la historia”, si cabe plantearlo así, la histo-

ria misma perdía, en cierta manera, sus formas inmutables que la metafísica se empeñó en otorgarle. La realidad estaba poblada por elementos que se hallaban condenados a perecer y a su negación transformadora. La dialéctica resulta el método que lleva a concluir a Federico Engels lo siguiente:

Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real, se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y viable; pacíficamente, si lo viejo es lo bastante razonable para resignarse a morir sin lucha; por la fuerza, si se opone a esta necesidad. De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional.; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional, se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer<sup>1</sup>.

Y en esto precisamente estribaba la verdadera significación y el carácter revolucionario de la filosofía hegeliana (a la que habremos de limitarnos aquí, como remate de todo el movimiento filosófico desde Kant): en que daba al traste para siempre con el carácter definitivo de todos los resultados del pensamiento y de la acción del hombre. En Hegel, la verdad que debía de conocer la filosofía no era ya una colección de tesis dogmáticas fijas que, una vez encontradas, sólo haya que aprenderse de memoria; ahora la verdad residía en el proceso mismo del conocer, en la larga trayectoria histórica de la ciencia, que, desde las etapas inferiores, se remonta a fases cada vez más altas de conocimiento, pero sin llegar jamás, por el descubrimiento de una llamada verdad absoluta, a un punto en que ya no pueda seguir avanzando, en que sólo le reste cruzarse de brazos y sentarse a admirar la verdad absoluta conquistada<sup>2</sup>.

En este homenaje teórico y filosófico rendido por Engels anticipamos algunas de las cuestiones que planteamos en el comienzo de nuestro trabajo respecto a los alcances y límites que nos interesa situar, desde la crítica marxista, en el desarrollo hegeliano inscripto en una ruptura con la tradición metafísica del ser, como igual a sí mismo en su constitución identitaria, a su vez que las limitaciones que Marx establece para con su gran referente teórico desde la posición materialista que pasaremos a explicitar en el siguiente apartado.

### **La enajenación de la idea hegeliana y el trabajo enajenado en los manuscritos de Marx**

Comenzamos este apartado con un conjunto de afirmaciones de Marx, en sus Manuscritos Económicos-Filosóficos de 1844, sobre su crítica de la dialéctica de Hegel:

Para Hegel, la vida humana, el hombre, equivale a la conciencia de sí. Toda enajenación de la vida humana no es más, pues, que enajenación de la conciencia de sí. La enajenación de la conciencia de sí no es considerada como la expresión, reflejada en el saber y el pensamiento, de la enajenación real de la vida humana. Por el contrario la enajenación efectiva, la que aparece como real, es en su naturaleza más interna y escondida (que la filosofía descubre), sólo el fenómeno de la enajenación de la vida humana real, de la conciencia de sí. La ciencia que comprende esto es llamada, por tanto, Fenomenología. Toda reapropiación de la vida objetiva enajenada aparece, pues, como una incorporación en la conciencia de sí. La persona que toma posesión de su ser es sólo la conciencia de sí que toma posesión del ser objetivo; el retorno del objeto al yo es, pues, la reapropiación del objeto.<sup>3</sup>

Con estas consideraciones Marx nos introduce directamente en la problemática hegeliana: la enajenación de la vida real expresa la enajenación de la conciencia de sí, lo cual desarrollamos más arriba cuando explicamos el estatuto de la Idea como el motor genuino de la historia en el universo hegeliano. La enajenación de la Idea es, sin embargo, la guía para entender en Marx también, los problemas de la enajenación del hombre fundamentalmente con los propios productos de su trabajo, del trabajo como la esencia del hombre que prueba como éste se objetiva en su mismo trabajo y se reapropia de él en una unidad sujeto-objeto. Para Hegel, dichos productos son en última instancia productos del espíritu que deben retornar a él bajo otra forma de su conciencia pero no se puede comprender este proceso sin la esencial mediación del hombre para ello. Dejemos la palabra nuevamente a Marx:

El carácter humano de la naturaleza, de la naturaleza históricamente producida, de los productos del hombre, se manifiesta en el hecho de que son productos del espíritu abstracto y, por tanto, fases del espíritu, antes de pensamiento. La Fenomenología es una crítica encubierta, oscura y engañosa, pero en tanto que capta la enajenación del hombre (aunque el hombre aparezca sólo como espíritu) todos los elementos de la crítica están contenidos en ella y son con frecuencia presentados y desarrollados de una manera que va mucho más lejos que el punto de vista de Hegel. Las partes dedicadas a la "conciencia desventurada", "la conciencia honesta", la lucha entre la conciencia "noble" y la "innoble", etc., contienen los elementos críticos (aunque todavía en una forma enajenada) de esferas tales como la religión, el Estado, la vida civil, etcétera. Así como el ente, el objeto, aparece como ente de pensamiento, el sujeto es siempre conciencia o conciencia de sí; o, más bien, el objeto aparece sólo como conciencia abstracta y el hombre como conciencia de sí. Así, las formas características de enajenación que se manifiestan son sólo formas distintas de la conciencia y la conciencia de sí. Como la conciencia abstracta (la forma en que es concebido el objeto) es en simplemente un momento distintivo de la conciencia de sí, el resultado del movimiento es la identidad de la conciencia de sí con la conciencia-el saber absoluto-el movimiento del pensamiento abstracto no dirigido hacia el exterior sino desarrollándose en sí mismo; es decir, la dialéctica del pensamiento puro es el resultado.<sup>4</sup>

Los movimientos que enajenan al hombre son los de aquella conciencia que no termina de conocerse a sí misma, pero Hegel sentó las bases para comprender que dicha conciencia sólo puede volver sobre sí, en un proceso reflexivo, esto es como autoconciencia, si es capaz de ser-otra en tanto una alteridad por resultar "puesta afuera". ¿No es acaso lo que Marx nos plantea cuando se refiere al hombre en su objetivación por el trabajo donde ha volcado, en su productos, sus potencias subjetivas pero que se le aparecen como extrañas y ajenas si no logra ser él quien dirige conscientemente el proceso de su trabajo en vez de trabajar para otro y hacer de el trabajo sólo un medio de subsistencia y ya no el fin para su realización? ". Sin duda que, es por ello que para Marx la Idea, en Hegel, es el sujeto de la Historia dejando así de lado las condiciones reales bajo las que el hombre hace historia, que no tienen que ver con una Idea autodeterminada en última instancia por el autodesenvolvimiento de sus propias contradicciones como si en ello la naturaleza fuera apenas una degradación secundaria de la misma o la producción del hombre una de sus fases, pero dicho "pecado idealista" no ha eximido a Hegel de legar la introducción de la historia bajo la actividad del hombre en su conciencia enajenada y la necesidad de superar ese estado. Es por esto que Marx expone lo siguiente:

{XXIII} Lo más importante en la Fenomenología de Hegel- la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador-es, primero que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un pro-

ceso, la objetivación como pérdida del objeto, como enajenación y superación de esta enajenación y que concibe, por tanto, la naturaleza del trabajo y al hombre objetivo (verdadero, por real) como el resultado de su propio trabajo. La orientación real, activa del hombre hacia sí mismo como ser genérico, o la afirmación de sí mismo como un ser genérico real (es decir, como ser humano), sólo es posible en tanto que aplica realmente todas las fuerzas propias de su género (lo cual sólo es posible mediante los esfuerzos colectivos de la humanidad y como resultado de la historia) y considera estas fuerzas como objetos, lo que sólo puede producirse, al principio, en forma de enajenación.<sup>5</sup>

Nos detendremos en ese “concebir al hombre objetivo como el resultado de su propio trabajo”, precisamente para darle toda la dimensión teórica que tiene en Marx la problemática del trabajo enajenado que explicita en esta misma obra. Sucintamente recordaremos que para Marx el hombre se enajena en cuatro grandes aspectos del proceso de trabajo enajenado, el cual engendra la propiedad privada y sostiene la explotación del obrero en la economía capitalista, algo que encontrará su explicación más acabada en la obra cumbre de Marx, *El Capital*.

Si este hombre ya no dispone de una parcela de propiedad, si ya no es dueño de sus propios medios de producción ni está atado a un Señor, como en los viejos tiempos feudales, sino que libremente debe optar por trabajar para otro, que sí detenta dichos medios, a cambio de un salario que jamás cubre el esfuerzo realizado en su propio proceso de trabajo (más tarde caracterizado esto como plusvalía), el hombre entonces hace de su “esencia” como diría Hegel, esto es el proceso de trabajo, un verdadero acto de enajenación. Sólo que ya no puede responder a ningún principio de conciencia o Idea absoluta aún no reencontrada consigo misma, sino a las condiciones elementales bajo las que este hombre se encuentra como consecuencia del desprendimiento histórico que tuvo al ser arrojado como hombre “libre” en su disposición al trabajo. Los aspectos aludidos en el proceso de alienación se constituyen como:

.Enajenación a su propio producto: el objeto producido se torna extraño, como potencia ajena al modo en que los dioses salidos de las cabezas de los hombres se tornan ajenos y extraños pareciendo que estuvieran allí “desde siempre”. El hombre produce más riquezas, más lujos pero él es más miserable cada vez. ¿Cómo verse reflejado en ello entonces?

.Enajenación en el propio proceso del trabajo, el hombre se siente “libremente activo” en sus funciones animales, aquellas de “comer, beber y procrear” puesto que todas sus facultades se encuentran degradadas y reducidas en términos humanos por el embrutecimiento del trabajo que se ha convertido en un medio y no en un fin. En estas condiciones, el hombre se “animaliza”. El trabajo no es voluntario, es forzoso y degradado.

.Enajenación de la vida de la especie convirtiéndose en un simple medio para la vida individual. El hombre tiene a la naturaleza como cuerpo inorgánico y vive de sus productos, lo cual le permite la construcción de un mundo práctico objetivo, su actividad vital como objeto de su actividad y su conciencia y su afirmación como ser genérico consciente, en tanto que especie y ello es lo que lo distingue de los animales. Al respecto, afirma Marx:

Es en su trabajo sobre el mundo objetivo como el hombre se muestra realmente como ser genérico. Esta producción es su vida activa como especie; mediante ella, la naturaleza aparece como su obra y como su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la objetivación de la vida del hombre como especie; porque él no se reproduce ya sólo intelectualmente, como en la consciencia, sino activamente y en

un sentido real, y contempla su propio reflejo en un mundo que él ha construido. Al mismo tiempo que el trabajo enajenado arrebató al hombre el objeto de su producción, también le arrebató su vida como especie, su objetividad real como especie y transforma su ventaja sobre los animales en una desventaja, en tanto que su cuerpo inorgánico, la naturaleza, le es arrebatada.<sup>6</sup>

**Enajenación del hombre de los demás hombres.** Si el hombre se enajena de la vida como especie es que cada hombre está enajenado en relación con los otros y, cada uno de los otros, está enajenado de la vida humana.

La conclusión que Marx extrae de este proceso de enajenación es que el hombre, en tanto que trabajador, está llamado a abolir el trabajo enajenado superando, negando en términos hegelianos, la propiedad privada hacia el comunismo, la supresión de las clases y de la explotación del hombre por el hombre. La negación es la que producirá el trabajador en su proceso de emancipación sobre la propiedad privada y el trabajo alienado. La libertad no puede seguir concibiéndose como la desenajenación de la Idea para apreciar todos los oropeles de la Libertad cuando ella devenga autoconciencia conociéndose en “sí-misma” sino que la libertad humana sólo será posible cuando los trabajadores emancipen la humanidad entera con la revolución política. Cuatro años más tarde este proyecto cobra su forma en “El Manifiesto del Partido Comunista”.

### **La crítica materialista a la idea de Hegel como sujeto de la historia**

Tras los desarrollos expuestos cabe afirmar, entonces, que la Idea asume el verdadero estatuto de Sujeto de la Historia. Así lo comprende Marx también. El problema moderno reencuentra aquí nuevamente una determinada expresión: el sujeto como fundamento de la filosofía. No es posible, sin embargo, inscribir arbitrariamente a Hegel en una serie, concebida bajo una deformación mecánica, con la tradición de aquel viejo fundamento metafísico que observábamos en los griegos, los medievales y las subjetividades cartesianas y kantianas. También es considerable asumir las diferencias entre todas ellas, lo cual excede largamente el propósito de nuestro trabajo, pero tampoco ello anula la identidad que las aúna. En Hegel hemos notado, por el contrario, que su concepción histórica, aún bajo las formas enajenadas de la conciencia de sí en la Idea, ha permitido leer a Marx la problemática del hombre enajenado en su proceso de trabajo, precisamente en un contexto donde la Economía Política inglesa y la filosofía alemana encarnada en el propio Hegel, auguraban el reino de la libertad para el hombre. Marx dio en ello sus aproximaciones de juventud a dicha cuestión que madurarán en la arquitectura conceptual científica desarrollada en *El Capital*. ¿Es posible asegurar que Hegel abrevo en la tradición metafísica, esto es la búsqueda de un fundamento igual a sí mismo en su constitución identitaria, bajo el concepto de Idea como motor y desarrollo de la historia, priorizando las alienaciones de una historia interna a la misma en cambio de ver el desgarramiento del hombre productor como la condición más originaria de la alienación humana? Para responder mejor a este interrogante, es preciso que leamos directamente en Marx una suerte de sentencia teórica que el da a esta cuestión:

Este movimiento en su forma abstracta {XXXI}, como dialéctica, es considerado pues como vida verdaderamente humana y como es, no obstante, una abstracción, una enajenación de la vida humana, es considerado como un proceso divino y, como tal, como el proceso divino de la humanidad; es un proceso que atraviesa el ser abstracto, puro, absoluto, del hombre, distinto del hombre mismo.

En tercer lugar, este proceso debe tener un portador, un sujeto, pero el sujeto se forma como resul-



tado. Este resultado, el sujeto que se conoce a sí mismo como conciencia de sí absoluta, es por tanto Dios, el espíritu absoluto, la idea que se conoce y se manifiesta a sí misma. El hombre real y la naturaleza real se convierten en simples predicados, en símbolos de este hombre y esta naturaleza irreal-ocultos. Sujeto y predicado se relacionan inversamente, pues, entre sí; un sujeto-objeto místico, o una subjetividad que va más allá del objeto, el sujeto absoluto como un proceso de autoenajenación y de retorno de la enajenación a sí mismo y, al mismo tiempo, de reabsorción de esta enajenación, el sujeto como este proceso; puro, que vuelve incesantemente sobre sí mismo.<sup>7</sup>

Este sujeto absoluto como un proceso de autoenajenación es la Idea como la constitución del verdadero sujeto en Hegel. Marx lo situó bajo el campo real en la historia de la filosofía que le correspondía: el idealismo. Sin embargo, este mismo “sujeto” fue el que abrió las puertas también para su lectura materialista, para su análisis dialéctico del hombre enajenado, e incluso para seguir conservando el trabajo de “lo negativo” como la forma más potente en el quehacer revolucionario de la clase social en la que Marx depositaba la esperanza histórica de la emancipación humana: el proletariado o los esclavos modernos. ¿Es posible afirmar o desprender de esta lectura que en Marx ha pasado a ser el hombre, en sus escritos de juventud, o la clase social proletaria, en sus escritos políticos, posteriores a “El Manifiesto” el sujeto? Es la pregunta que puede abrir también la lectura acerca de que, si es posible encontrar en Marx definiciones semejantes, ellas conserven la imborrable impronta que ha dejado la letra de Hegel para sus caracterizaciones.

Así como anteriormente lo hiciéramos con Engels, ahora nos circunscribimos a la pluma de Marx en el homenaje más sentido que le haya hecho a Hegel en las palabras finales a la Segunda Edición del primer tomo de *El Capital*, el único que Marx llegó a escribir. Con ellas concluimos este trabajo:

Mi método dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel, sino que es en todo y por todo, su reverso. Para Hegel, el proceso del pensamiento, al que él convierte incluso, bajo el nombre de Idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y transpuesto a la cabeza del hombre.

Hace cerca de treinta años, en una época en que todavía estaba de moda aquella filosofía, tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana. Pero, coincidiendo precisamente con los días en que escribía el primer volumen de *El Capital*, esos gruñones petulantes y mediocres epígonos que hoy ponen cátedra en la Alemania culta, dieron en arremeter contra Hegel al modo como el bueno de Moses Mendelssohn arremetía contra Spinoza en tiempo de Lessing: tratándolo como a “perro muerto”. Esto fue lo que me decidió a declararme abiertamente discípulo de aquel gran pensador, y hasta llegué a coquetear de vez en cuando, por ejemplo, en el capítulo consagrado a la teoría del valor, con su lenguaje peculiar. El hecho de que la dialéctica sufra en manos de Hegel una mistificación, no obsta para que este filósofo fuese el primero que supo exponer de un modo amplio y consciente sus formas generales de movimiento. Lo que ocurre es que en él la dialéctica aparece invertida, vuelta del revés. No hay más que darle la vuelta, mejor dicho enderezarla, y en seguida se descubre bajo la corteza mística la semilla racional.

La dialéctica mistificada llegó a ponerse de moda en Alemania, porque parecía transfigurar lo existente. Reducida a su forma racional, provoca la cólera y es el azote de la burguesía y de sus portavoces doctrinarios, porque en la inteligencia y explicación positiva de lo que existe abriga a la par la inteligencia de su negación, de su muerte forzosa; porque, crítica y revolucionaria por esencia, enfoca todas las formas actuales en pleno movimiento, sin omitir, por tanto, lo que tiene de perecedero y sin dejarse asustar por nada.<sup>8</sup>

## Notas

<sup>1</sup> Palabras parafraseadas de Mefistófeles en la tragedia de Goethe Fausto, parte I, escena III (Despacho de Fausto). (N. de la Edit.)

<sup>2</sup> Engels, F. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana" en Marx y Engels *Obras Escogidas III*. Ed Progreso. Moscú, 1974., pág. 357

<sup>3</sup> Marx, K., " III Critica de la Dialéctica de Hegel", en *Marx y su concepto del Hombre. Manuscritos económico-filosóficos-Karl Marx*. Fromm, E., Ed. FCE., Bs. As., 1991, pág:185

<sup>4</sup> Op cit., págs. 182-183

<sup>5</sup> Op cit., pág., 183

<sup>6</sup> Marx,K., I El trabajo enajenado. Op. cit., pág. 111

<sup>7</sup> Op cit. Pág., 197. El destacado es nuestro.

<sup>8</sup> Marx,K., *El Capital*. Libro I. Ed. Cartago., Bs. As., 1956. Págs.. 14 y 15

## Bibliografía

Marx, K., " III Critica de la Dialéctica de Hegel", en *Marx y su concepto del Hombre. Manuscritos económico-filosóficos-Karl Marx*. Fromm, E., Ed. FCE., Bs. As., 1991

Marx,K El Capital. Libro I. Ed. Cartago., Bs. As., 1956.

Engels, F. "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana" en Marx y Engels *Obras Escogidas III*. Ed Progreso. Moscú, 1974