

ESBOZO DE LA POSICION DE MARX CON RESPECTO A LA FILOSOFIA DE HEGEL

EL PRESENTE estudio no pretende abarcar el contenido de la filosofía de Marx ni menos aún el de la de Hegel. Como una primera aproximación al tema de la relación entre ambas filosofías he intentado exponer conjuntamente la crítica marxista del sistema hegeliano y el desarrollo de la esencia práctica del marxismo. De este modo apuntamos hacia lo que Marx ha llamado “el devenir mundo de la filosofía”, su “materialización” en la historia, pero sólo de un modo formal, dejando de lado muchos aspectos de esta cuestión y limitándonos al estudio de algunos de los primeros escritos de Marx. Me han sido útiles asimismo algunos estudios de otros autores que señalo oportunamente mediante notas.

Marx concibe la empresa crítica que surge con el acabamiento de la filosofía en el sistema hegeliano y desde el seno mismo de ese sistema como una “exigencia de doble filo”: una crítica de la realidad (social, política, económica, etc.), a la vez que una crítica del sistema de Hegel. De suerte que el movimiento crítico es una “praxis de la filosofía” en la cual ella se “realiza” al mismo tiempo que se “suprime”¹. Para seguir este movimiento podemos retroceder hasta una temprana “toma de conciencia” de Marx del momento histórico-filosófico en que se haya situado. Como toda toma de conciencia efectiva, es una cierta apropiación a la vez que un movimiento de superación, por leve que éste sea. Nos referimos a las apreciaciones que hace Marx al comienzo de una carta que dirige a su padre y que consideraremos como el punto de partida de la crítica:

“Hay en la vida momentos que limitan como fronteras el tiempo pasado, pero al mismo tiempo indican claramente una nueva dirección. Llegados a un tal punto de transición nos sentimos impulsados a contemplar con el ojo de águila del pensamiento el pasado y el presente, para tener así la conciencia de nuestra posición real. Aún más, la misma historia universal se complace en estas miradas retrospectivas y se contempla a sí misma, lo que le da en ciertos casos la apariencia de retroceder o de detenerse, en tanto que ella simplemente se deja caer en un sillón para comprenderse y espiritualizar su acto propio, el acto del espíritu”².

Marx compara el examen y reconsideración de su último año de estudios —del que rinde cuenta en esta carta— con un proceder de la *historia* y parece querer expresar así la situación de la filosofía a la muerte de Hegel. Es posible, por lo demás, que esta “toma de conciencia” le haya sido facilitada a Marx por algún otro hegeliano, tal vez por Bruno Bauer. En todo caso lo que se desprende es más o menos claro: la forma acabada y final que la filosofía asume con

¹ Tesis de Doctorado (Marx, *OEuvres Philosophiques*, t. I, ed. Costes).

² Carta del 10 de noviembre de 1837. Cita en la introducción de S. Landshut y

J. P. Mayer a la edición Kröner de las obras de juventud de Marx. (Traducción francesa: *OEuvres Phil.*, t. IV, ed. Costes).

Hegel, que ha “comprendido” toda la historia y parece así haber terminado con ella, no es, según la metáfora, el fin de los tiempos, sino que debe indicar “una nueva dirección”. La misma consideración reaparece —a la vez que se hace más clara y se agudiza— en la *Tesis de Doctorado*³ donde ya se señala esa “nueva dirección”. Aunque a estas alturas el punto de vista de Marx es muy cercano al de Hegel, esperamos encontrar aquí el camino que nos conduzca desde el idealismo especulativo de Hegel a una filosofía de la acción y como exigencia de ésta, a lo que Marx llamará “el naturalismo o humanismo consecuente” que “se distingue tanto del idealismo como del materialismo y, al mismo tiempo, constituye su verdad unificadora”⁴.

Hegel ha “demostrado” la racionalidad de lo real y la realidad de lo racional. “En tanto el espíritu absoluto, que se ha ‘expresado’ en las distinciones de la realidad, se conoce a sí mismo como espíritu filosofante, la ‘reconciliación’ entre la idea y la realidad está cumplida en el espíritu filosofante . . .”⁵. La filosofía es para Hegel el punto donde la idea absoluta se piensa a sí misma. Constituye de este modo la manifestación más alta de la realidad. La filosofía “comprende” el mundo fenomenal en su desarrollo y movimiento propios, poniendo al descubierto sus oposiciones y contradicciones que como *momentos parciales* son “superados”, trascendidos hacia una *totalidad* omnicomprendiva —el espíritu absoluto— que se confunde con la filosofía misma. La realidad extraña y “exterior” es “absorbida” por la filosofía, que descubre su racionalidad íntima y la totalidad del mundo es finalmente suprimida como existente en sí, como exterioridad. Es lo que Marx llama “el devenir filosofía del mundo”.

Pero *ésta* “reconciliación” entre la idea y la realidad, lo racional y lo real no puede satisfacer a Marx: justamente cuando la *filosofía* ha realizado su máximo intento de “apropiarse” el mundo es cuando su mutua separación se hace más marcada. Es también en este punto donde surge una tarea nueva y los factores parecen “invertirse”.

“Una ley psicológica, quiere que el espíritu teórico que ha llegado a ser libre en sí devenga energía práctica, saliendo como *voluntad* del reino de las sombras de Amenthes y se vuelva hacia la realidad material la cual existe sin él”⁶.

Después de la filosofía absoluta “el mundo” sigue existiendo tal cual y en la inconsciencia . . . Se levanta ahora aparte de la filosofía y como “al lado” de ella. La mezquina realidad político-social alemana se opone directamente —sin posible mediación— a la “idea” y a lo universal. De ser posible una “nueva reconciliación” entre lo real y lo racional ésta tendrá que llevarse a cabo me-

³ *Diferencia de la Filosofía de la Naturaleza de Demócrito y Epicuro*, comenzada probablemente en 1839 y presentada en 1841. La primera intención de Marx fue hacer un estudio más amplio, abarcando las tres principales corrientes de pensamiento *postaristotélico* (epicureísmo, estoicismo y escepticismo) y sus relaciones

mutuas, tema que, comprensiblemente, debía interesar bastante a los *posthegelianos*.

⁴ Manuscritos económico-filosóficos, p. 187, F. C. E.

⁵ Landshut y Mayer, op. cit.

⁶ Tesis de Doctorado, OEvr. Phil. t. I, p. 75. Citado también por L. y M.

dianthe la "acción": la filosofía, después de Hegel que representa la libertad del "espíritu teórico", necesariamente debe transformarse en "energía práctica".

"Pero la *praxis* de la filosofía es ella misma *teórica*. Consiste en la *crítica* que mide la existencia individual en el ser, la realidad particular en la idea"⁷.

A pesar de esto, la cabal realización de la filosofía como crítica hace que ella pierda su carácter puramente contemplativo y se incorpore de una cierta manera al mundo:

"Por el hecho de que la filosofía, en tanto voluntad, se opone al mundo fenomenal, el *sistema* ha decaído en una totalidad abstracta, es decir, la filosofía ha llegado a ser un lado del mundo al cual se contraponen un otro lado... Animado del deseo de realizarse (el sistema), entra en lucha con algo *otro*. Su satisfacción interior y su perfección se han desgarrado"⁸.

La crítica implica para Marx una supresión de "la filosofía tal como ha sido hasta ahora, es decir, de la filosofía como filosofía" y, al mismo tiempo, "la realización inmediata de la filosofía".

Trataremos de ver esto más de cerca.

En primer término, "la filosofía" es para Marx ante todo *Hegel*. Hegel ha llevado el pensamiento filosófico a su término; es "el último filósofo". La esencia de la filosofía llega a su cumplimiento con Hegel. La crisis del hegelianismo es una crisis de la filosofía y en este sentido las críticas que Marx dirige contra Hegel pueden tomarse, en general, como críticas a la filosofía y viceversa⁹.

Por otra parte, Marx se representa la tarea crítica de "la izquierda hegeliana" como "una exigencia de doble filo, el uno vuelto contra el mundo y el otro contra la filosofía"¹⁰. Por un lado está la crítica de las condiciones de existencia del hombre, que en cuanto tal es la realización inmediata de la filosofía, "el acto por el cual la filosofía se vuelve hacia el exterior", y que apunta a su vez hacia la completa conciliación de lo real y lo racional, la completa realización de la filosofía. Del otro lado está la crítica de la filosofía como filosofía, esto es, como "contemplación abstracta". Es la crítica del sistema mistificado, de la ideología paralizante. Es "el acto mediante el cual la filosofía se vuelve hacia sí misma, conceptuando la insuficiencia como inmanente a la filosofía"¹¹. Ambos momentos de la crítica se pertenecen mutuamente y deben ser concebidos como necesarios el uno al otro.

La continuidad de este análisis de Marx se hace patente si examinamos la *Introducción a una Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*. En este ensayo se anuncia la conversión de Marx "de demócrata radical a filósofo comunista"¹². La descripción del movimiento crítico adquiere un carácter más concreto al

⁷ Tesis de Doctorado, p. 75.

⁸ *Op. cit.*, p. 76.

⁹ Cf. J. Hyppolite, *Alienation et Objektivation*.

¹⁰ Tesis de Doctorado, p. 77.

¹¹ *Op. cit.*, p. 78.

¹² Cf. S. Moore, "Tres Tácticas, Su Origen en Marx". El ensayo de Marx fue publicado a comienzos de 1844.

analizar Marx los prerequisites para una revolución proletaria en un país atrasado. Este país era la Alemania de 1843.

Sin participar en la revolución burguesa, Alemania participó en la reacción producida por esa revolución. El estado social alemán, dice Marx, está por debajo del nivel de la historia. Lo que en otras partes —en Inglaterra, en Francia— se trata ya de derrocar por medio de las armas, Alemania no lo ha todavía alcanzado salvo en un sentido especial: los alemanes son contemporáneos *desde el punto de vista filosófico* de la realidad política y económica de Inglaterra y Francia. En estas condiciones, el lado de la crítica que se dirige hacia la filosofía concebida aquí como “representación” y “afirmación” de un mundo adquiere una urgencia especial:

“Somos los contemporáneos filosóficos del tiempo presente sin ser sus contemporáneos históricos. La filosofía alemana es la prolongación ideal de la historia alemana. Cuando en lugar de las obras incompletas de nuestra historia real criticamos, pues, las obras póstumas de nuestra historia ideal, la filosofía, nuestra crítica cae en medio de las cuestiones de las cuales el presente dice: *That is the question*. Aquello que en los pueblos avanzados constituye un desacuerdo práctico con el orden existente¹³, constituye en Alemania, donde ese orden social no existe todavía, un desacuerdo crítico con el espejismo filosófico de ese orden social”¹⁴.

Marx reprocha la unilateralidad de los que quieren “suprimir la filosofía sin realizarla” y los que pretenden “realizar la filosofía sin suprimirla”. En realidad, ambas posiciones se anulan a sí mismas: suprimir “la filosofía existente ahora” implica realizarla como crítica en las dos ramificaciones que hemos reconocido, y sobre todo, en aquella que se dirige contra la filosofía. A esto se agregan las circunstancias que Marx reconoce en Alemania. Cuando lo que Marx llama “partido político práctico” quiere que se tomen como punto de partida “reales gérmenes de vida” se olvida que la “vida alemana”, en tanto pueda constituir un punto de partida aceptable, no ha existido más que en su filosofía. Si, por otra parte, el “partido político teórico” considera solamente la lucha crítica de la filosofía contra la realidad alemana, olvida que “la filosofía pasada forma ella misma parte de esa realidad” y constituye su “complemento ideal”. No se puede realizar la filosofía como crítica sin suprimir “la filosofía tal como ha sido hasta el momento, es decir, la filosofía en tanto filosofía”.

Dejamos aquí el análisis de este texto, lo cual nos permite dividir lo que sigue en dos partes, correspondientes al examen de los dos momentos de la crítica.

CRÍTICA DE LA FILOSOFÍA.

Resumimos aquí el análisis crítico que hace Marx de la dialéctica hegeliana a propósito de la *Fenomenología del Espíritu*. También podrían incluirse aquí

¹³ Esta crítica “práctica” es examinada más *del Derecho de Hegel*, OEvr. Phil., t. I, adelante. p. 93.

¹⁴ *Introducción a la Crítica de la Filosofía*

las críticas que dirigió Marx a los demás hegelianos así como las críticas inconclusas a otras obras de Hegel. Pero sólo nos ocuparemos de lo contenido en los *Manuscritos económico-filosóficos* que se refiere a la *Fenomenología* de la cual, dice Marx, es necesario partir “porque es allí donde nació la filosofía de Hegel y donde ha de encontrarse su secreto”.

Como se verá, el análisis de Marx rebasa lo que podría considerarse como la crítica de “la prolongación ideal de la historia alemana”. (Eso correspondería más bien a la crítica de la filosofía hegeliana del *derecho* que Marx se propuso pero no realizó). No obstante el análisis pertenece de todos modos a lo que podríamos llamar la crítica ideológica. Por otra parte, nosotros aprovecharemos el examen de este texto para extender en algunos puntos la confrontación entre Hegel y Marx.

“El punto de vista de Hegel —dice Marx— es el de la economía política moderna. Concibe el trabajo como la esencia, el ser del hombre que se autoconfirma”¹⁵. Hegel habla del trabajo en el capítulo de la *Fenomenología* que trata sobre la “Dominación y Servidumbre”. Trataremos de confrontar en este texto la afirmación de Marx.

El trabajo, nos dice Hegel, es *negación incompleta de la cosa*. En el trabajo el hombre se comporta negativamente con respecto a la *cosa*, pero como ésta es para el que la trabaja algo autárquico e independiente la negación operada por el trabajador no llega a nadificarla completamente —como es el caso del disfrute— sino que la *transforma*. En un primer momento, parecería que la relación esencial con la *cosa* quedaría reservada al *amo* puesto que en el *deseo* y el *disfrute* se ha guardado para sí la pura negación de la cosa, mientras que para la conciencia *esclava* que trabaja la cosa, ésta mantiene su independencia. Sin embargo, justo por eso, la relación inmediata del amo con la cosa en el disfrute es un estado fugaz y la conciencia no obtiene ninguna confirmación de sí misma en esa relación. “El trabajo, en cambio, es *deseo refrenado*, desaparición *retardada*: el trabajo *forma*. La relación negativa al objeto deviene *forma* de ese objeto mismo, deviene algo permanente, ya que justamente el objeto tiene para el trabajador una independencia”¹⁶. Debido a esa resistencia que ofrecen las cosas en el trabajo la “conciencia de sí” llega a una intuición y *confirmación* de sí misma en el elemento extraño de la cosa. Transformando la cosa el individuo se forma a sí mismo; el individuo es, pues, producto de su propio trabajo.

Por otra parte, Hegel concibe también el carácter *social* del trabajo que al transformar la naturaleza humanizándola y objetivando así al hombre, hace que el individuo “se purifique de su singularidad” y se eleve a lo universal. El punto de vista de Hegel coincide aquí más o menos con el de Adam Smith cuya obra *Sobre la riqueza de las naciones* fue traducida al alemán entre los años

¹⁵ Manuscritos económico-filosóficos, p. 184, F. C. E. ¹⁶ *Fenomenología*, p. 165 (traducción francesa de Hyppolite).

1794-1796 y, como lo muestra J. Hyppolite, ejerció una fuerte influencia sobre Hegel¹⁷.

El liberalismo de Smith supone que el libre juego de los intereses individuales conduce a la realización óptima del interés de la colectividad. Hegel retoma este punto de vista en la *Fenomenología* y extrae sus consecuencias filosóficas. La tesis de Smith implica que los proyectos individuales se transforman en el curso mismo de su realización en el campo social y adquieren otro significado, un significado colectivo.

“Cada entidad singular cree actuar en vista de su interés egoísta (...), pero considerado desde el exterior, este momento se muestra tal que en él disfrute cada uno da a disfrutar a todos, y que en su trabajo cada uno trabaja tanto para los otros como para sí y todos para él”¹⁸.

La verdadera *operación* del individuo se constituye, por tanto, dentro del contexto social; es allí donde sus actos adquieren sentido definitivo. Los proyectos individuales se transforman a través de la “operación” en algo universal, en principio no querido como tal por los individuos. El individuo como tal no se reconoce inmediatamente en el mundo de sus realizaciones. “La conciencia deviene ante ella misma un enigma, las consecuencias de sus operaciones no son más ante ella sus operaciones mismas”. Exteriorizándose, objetivándose en el mundo, la conciencia singular se aliena, se hace otra que sí.

Pero Hegel parece situarse también más allá del liberalismo de Smith. Hegel escribe en el momento en que el capitalismo está naciendo en Inglaterra y Francia; en Alemania el sistema feudal se hace tenaz, pero en general la burguesía está en su “fase ascendente”. Aunque exprese en cierto modo el punto de vista de esa burguesía, Hegel entrevé también las contradicciones de ese mundo en formación.

En los “Cursos de Iena” puede encontrarse, por ejemplo, una anticipación de lo que será más tarde la ley de concentración de las riquezas:

“La riqueza atrae todo a sí y en virtud de una necesidad inmanente no hace sino acrecentarse en un lado mientras que la pobreza crece en otro... El desgarramiento de la voluntad moderna es esta separación profunda entre la riqueza y la pobreza y toda una masa de hombres es entregada por la necesidad ciega de la sociedad que sustituye a la necesidad de la naturaleza, a un trabajo más y más mecánico, mientras que por otra parte la riqueza crece”¹⁹.

La consecuencia de la división del trabajo con que el hombre transforma a la naturaleza y a sí mismo es que el hombre no depende ya más de la naturaleza, pero depende de la sociedad que actúa sobre él como una “fuerza ciega”.

¹⁷ Para lo que sigue he hecho abundante uso del estudio de Hyppolite, *Alienation et Objetivation* que se refiere a su vez a un trabajo de G. Lukacs. Puede confrontarse también la *Fenomenología* a través

del índice analítico de la traducción francesa de Hyppolite.

¹⁸ *Fenomenología*, II, pp. 60-61.

¹⁹ Citado por Hyppolite (*Alien. et Obj.*).

“La sociedad es para el individuo su naturaleza, un movimiento elemental y ciego del cual depende, que le mantiene o le suprime física y espiritualmente”²⁰.

La relación más o menos directa del hombre con la naturaleza cede paso en la sociedad capitalista a las relaciones entre los hombres y el individuo se transforma plenamente en un ser social. Pero esta socialización de la humanidad lograda a través del trabajo no libera al hombre para sí mismo y el trabajo como humanización de la naturaleza, tiene entonces, por consecuencia la deshumanización del trabajador.

La objetivación o expresión del hombre en el mundo es al mismo tiempo la enajenación del hombre, la pérdida de sí.

Estos textos que Marx no pudo haber conocido parecen anunciar una filosofía conscientemente revolucionaria. Parecería que el problema fuese también para “el joven Hegel” —como lo es efectivamente para Marx— la superación de esa enajenación. Se puede pensar que dadas las condiciones en que Hegel se halla situado y las que puede tener en cuenta (por ejemplo, el estado de desarrollo de las fuerzas productivas), le es imposible dar una solución positiva y real a este problema, solución que sólo podrá presentar Marx una vez realizadas las condiciones para una revolución. Esto explicaría en cierto modo el desarrollo posterior de la obra hegeliana. Por una parte como veremos a continuación, la “solución” tenderá a ser una “solución idealista”, una superación puramente pensada de la enajenación —lo cual reaparece también en el objeto ajeno y las actividades humanas enajenadas, convirtiéndoles en “entes de pensamiento” y en “actividades intelectuales”. Por otra parte, la imposibilidad de dar una solución real explicaría en Hegel una cierta “visión trágica” expresada, por ejemplo, en el hecho de que mantenga la alienación en su misma concepción de lo absoluto²¹.

En todo caso, el desarrollo del problema de la alienación en la *Fenomenología* puede encuadrarse según la crítica marxista en la siguiente fórmula: Hegel confunde o identifica conscientemente la *objetivación*, es decir, el proceso por el cual el hombre se expresa en la naturaleza y el mundo social estableciendo objetos mediante el trabajo y la actividad humana en general, con la *enajenación* o *alienación*, esto es, el proceso mediante el cual el objeto es establecido bajo la forma de exterioridad y deviene así algo extraño y hostil al hombre, el cual entonces, no se reconoce en su obra.

Para Marx la objetivación no implica necesariamente una enajenación. La objetivación del hombre mediante el trabajo está enajenada sólo bajo *circunstancias históricas* determinadas, circunstancias que pueden ser suprimidas. La superación de estas circunstancias es al mismo tiempo la abolición del carácter enajenado del trabajo, pero no de su carácter “objetivante”.

“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

²⁰ Citado por Hyppolite.

²¹ Cf. Hyppolite, *Alien. et Obj.*: “L’abso-
lu ne surmonte qu’en apparence la con-
tradiction, c’ est-à-dire le mouvement de

l’alienation. Il n’y a pas pour lui de synthè-
se sans la présence permanente d’une an-
tithèse intérieur”.

la naturaleza aparece como *su obra* y su realidad. El objeto del trabajo es, pues, la *objetivación de la vida del hombre como especie*²².

Hegel, en cambio, concibe la alienación como un momento ahistórico de la objetivación; para él, en realidad, toda objetivación es una enajenación y toda enajenación es una objetivación. En esto parece contenerse gran parte del idealismo hegeliano porque, en efecto, bastaría según ello que la “conciencia de sí” se *enajene* para que esto signifique el establecimiento de un verdadero objeto y correlativamente, un objeto será sólo la auto-enajenación de la “conciencia de sí”. Y llevando las cosas al límite, la naturaleza no será sino una alienación del espíritu absoluto.

Es también esto lo que Marx critica. Hegel “invierte” con ello el universo, lo pone “de cabeza”. Un ser abstracto, no-objetivo (la “conciencia de sí”) no puede producir una objetivación real; tampoco puede enajenarse realmente. Sólo un ser viviente, con facultades *ya* objetivas, un hombre real en un mundo real puede tener verdaderamente objetos y estar realmente enajenado en ellos:

“Una *conciencia de sí*, es decir, su enajenación sólo puede establecer la “*cosificación*”, es decir, sólo una cosa abstracta, una cosa creada por la abstracción y no una cosa real. Es claro, además, que la ‘cosificación’ carece totalmente de *independencia* en su *ser*, *vis a vis* la conciencia de sí; es una simple construcción de la conciencia de sí”²³.

Pero Hegel sustituye la vida humana, el hombre, por la “conciencia de sí”. Para Hegel “todo enajenación de la vida humana no es más, pues, que enajenación de la conciencia de sí... y 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 *conciencia de sí*”²⁴. Ahora bien, “la conciencia como simple conciencia encuentra su motivo de escándalo no en la objetividad enajenada sino en la *objetividad como tal*”²⁵. Es así que la apropiación del ser *enajenado-objetivo* significa para Hegel principalmente la superación de la *objetividad*.

Por otra parte, “el modo en que la conciencia es, y en que algo es para ella, es el *conocimiento*. Así, algo cobra existencia para la conciencia en tanto que conoce este algo. Conocerlo es su única relación objetiva”²⁶.

La superación y apropiación hegeliana del ser enajenado-objetivo consiste en que la conciencia como saber absoluto *conoce* la nulidad de su objeto en tanto conoce su objeto como mera auto-enajenación suya, como su propia esencia pero extrañada. Como dice Marx, se trata de una superación meramente “pensada” de “entes de pensamiento” que no suprime la enajenación efectiva del hombre ni menos la objetividad como tal y que deja a fin de cuentas todo como estaba. Hegel concibe el trabajo como la esencia del hombre que se au-

²² Manuscritos económico-filosóficos, p. 112, F. C. E.

²⁴ *Op. cit.*, p. 185.

²⁵ *Op. cit.*, p. 191.

²³ *Op. cit.*, p. 187.

²⁶ *Op. cit.*, p. 190.

toconfirma, pero al fin y al cabo, "el trabajo, como lo entiende y reconoce Hegel, es el trabajo mental abstracto"²⁷.

"Cuando Hegel concibe la riqueza, el poder del Estado, etc., como entes enajenados del ser humano, los concibe sólo en su forma intelectual. Son *entes del pensamiento* y, como tales, simplemente una enajenación del pensamiento puro"²⁸.

La "superación" hegeliana no es una apropiación efectiva del ser enajenado. La alienación es superada en el pensamiento, pero no de hecho:

"La apropiación de las fuerzas objetivadas y enajenadas del hombre es, pues, en primer lugar, sólo una *apropiación* que se produce en el *pensamiento puro*, es decir, en la *abstracción*. Es la apropiación de estos objetos como *ideas* y como *movimientos intelectuales*. Por esta razón, a pesar de su apariencia negativa y crítica y a pesar de la crítica verdadera que contiene y que anticipa con frecuencia futuros desarrollos, está ya implícito en la *Fenomenología*, como germen... el positivismo no crítico y el idealismo igualmente no crítico de las obras posteriores de Hegel: la disolución filosófica y la restauración del mundo empírico existente"²⁹.

Marx alude a un "positivismo no crítico" o "crítica sólo *aparente*" que estaría ya contenido como germen en un momento de "restauración" que señala en la dialéctica hegeliana: la superación y apropiación *especulativa* del ser *enajenado-objetivo*, el reconocerse la conciencia en sus objetos, el conocerlos como su propia auto-enajenación tiene el carácter de confirmarlos en su forma enajenada. Es decir, "que el hombre con conciencia de sí en tanto que ha reconocido y superado el mundo espiritual (...) lo confirma nuevamente en su forma enajenada y lo presenta como su verdadera existencia; lo restaura y pretende *encontrarse en su alteridad*. Así, por ejemplo, después de superar la religión, cuando ha reconocido que la religión es un producto de la auto-enajenación, encuentra una confirmación de sí mismo en la religión como religión"³⁰. En este sentido dice Marx que el hombre religioso, político, etc., "puede encontrar en Hegel su confirmación última". Marx señala este resultado de la dialéctica de Hegel como "la mentira de todo su razonamiento".

"Si *conozco* la religión como conciencia de sí humana *enajenada* lo que conozco en ella como religión no es mi conciencia de sí sino mi conciencia de *sí enajenada* confirmada en ella. Así mi propio yo y la conciencia de sí que es su esencia, no se confirman en la *religión* sino en la *abolición y superación* de la religión"³¹.

Citamos por último un texto donde Marx señala la importancia que tiene para la crítica el captar la enajenación:

²⁷ *Op. cit.*, p. 184.

²⁸ *Op. cit.*, p. 181.

²⁹ *Op. cit.*, pp. 181-182.

³⁰ *Op. cit.*, p. 191.

³¹ *Op. cit.*, p. 192.

"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, etc."³².

ACTIVIDAD PRÁCTICO-CRÍTICA

Aunque aquí ya no se trata de la crítica de la ideología, también este "lado" de la crítica puede ponerse en relación con la filosofía de Hegel. Según la *Tesis de Doctorado*, ambos momentos de la crítica son "considerando el asunto desde un punto de vista puramente objetivo", un solo movimiento por el cual el sistema hegeliano *se transforma* en "energía práctica" para realizarse. La crítica muestra la limitación propia de la esencia de la filosofía, pone al descubierto la imposibilidad de una "reconciliación" especulativa entre lo real y lo racional, la imposibilidad del "sistema filosófico". No obstante, la exigencia subsiste. El movimiento crítico que es el marxismo es también una respuesta a esta exigencia: para satisfacerla la filosofía y la historia deben reunirse no en la comprensión retrospectiva del sistema filosófico, sino en la "actuación 'revolucionaria', práctico-crítica".

"La solución de las contradicciones *teóricas* es posible sólo a través de medios *prácticos*, mediante la energía práctica del hombre. Su resolución no es pues de ninguna manera sólo un problema de *conocimiento*, sino un problema *real* de la vida, que la filosofía fue incapaz de resolver precisamente porque sólo veía en él un problema puramente teórico"³³.

Examinemos, pues, ahora, ese "filo" de la crítica que se vuelve hacia el mundo. ¿En qué consiste esta "praxis de la filosofía"? Hay que desechar primero algunas apariencias.

Hemos visto que también la *Fenomenología* es una crítica, en tanto que capta la enajenación del hombre, pero es una crítica "sólo aparente" que reduce todo a la "conciencia de sí". Supera la enajenación, pero solamente en idea, "en la abstracción del pensamiento puro". En este movimiento de superación la filosofía realiza una síntesis que pretende abarcar el mundo en su totalidad. Pero el movimiento crítico en su esencia práctica, hace surgir las contradicciones implicadas por el "sistema filosófico": primero, la contradicción entre el mundo existente y ese sistema, que entonces deja de serlo para transformarse en cuanto tal sistema determinado en una "totalidad abstracta". La filosofía no es más el sistema omnicompreensivo del mundo que lo incluye hasta el punto de reducir el mundo a la filosofía del mundo. "La satisfacción interior y la perfección se han roto". En segundo término, a la "conciencia de

³² *Op. cit.*, pp. 182-183.

³³ *Op. cit.*, p. 143.

sí" o al espíritu absoluto se contraponen "el *hombre* real, corpóreo, con los pies bien plantados en la tierra". Al espíritu absoluto que mediante su autorreflexión como espíritu filosofante ha superado la alienación, se opone la vida humana real en su existencia enajenada. Al espíritu absoluto que "se expresa" en la historia se contraponen los individuos humanos en su existencia social, como verdaderos agentes y pacientes de la historia. Por último, la contradicción resalta entre la actividad contemplativa del filósofo, aunque sea "crítica"³⁴, y la actividad "práctico-crítica" del revolucionario.

La realización inmediata de la filosofía como crítica implica que ésta se arraigue en el mundo del hombre, por tanto, que la teoría se estructura de modo tal que constituya una comprensión clara de esa realidad en su fundamento y raíz:

"Es cierto que el arma de la crítica no puede sustituir a la crítica de armas, que el poder material tiene que derrocarse por medio del poder material, pero también la teoría se convierte en poder material tan pronto como se apodera de las masas. Y la teoría es capaz de apoderarse de las masas cuando argumenta y demuestra *ad hominem*, cuando se hace radical. *Ser radical es atacar el problema por la raíz. La raíz para el hombre es empero el hombre mismo*"³⁵.

La filosofía se relaciona ahora, por tanto, estrechamente al mundo. Casi podría decirse que debe tener una relación "material" con él: "En un pueblo, la teoría sólo se realiza en la medida en que es la realización de sus necesidades"³⁶. No vamos a extendernos aquí sobre el contenido exigido a esta teoría que busca la realización. Pero podemos señalar algunos requisitos: ante todo, necesita ser una crítica, es decir, una teoría que capte la *enajenación del hombre* y que al mismo tiempo establezca la *realidad de esa enajenación*, esto es, la necesidad de superarla por medios *prácticos*. Debe desembocar, por tanto, "en el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable..."³⁷. En este sentido, reconoce el carácter histórico de la enajenación; considera su dependencia, respecto de circunstancias modificables, v.g., un determinado sistema de producción material de la vida; considera también el modo de abolir esas circunstancias. Es así una filosofía de la acción que existe como crítica de una cierta porción del mundo y perfila de este modo una acción concreta para transformarlo.

³⁴ Entre los que se contentan con esta crítica especulativa habría que incluir seguramente a muchos hegelianos de los cuales Marx se ocupó oportunamente. Valga como descripción general la que hace Marx en los *Manuscritos* de lo que llama la Escuela Crítica: "... se ha proclamado la crítica pura, decisiva ... y, en su orgullo espiritual, ha reducido todo el movimiento histórico a la relación entre ella misma y

el resto del mundo que entra en la categoría de "la masa". Ha reducido todas las antítesis dogmáticas a la *única* antítesis dogmática entre su propia inteligencia y la estupidez del mundo ...".

³⁵ *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, pp. 96-97.

³⁶ *Op. cit.*, p. 98.

³⁷ *Op. cit.*, p. 97.

La teoría se quiere ahora a sí misma, como verdadera crítica, como crítica eficaz; ha dejado de creer en la afirmación de la verdad, y la libertad en un nivel puramente filosófico; ha abandonado todo aquello como propio de un idealismo ilusorio. Pero hasta aquí hemos puesto atención casi a una sola cara de la medalla. “No basta con que el pensamiento busque la realización, es preciso también que la realidad busque el pensamiento”³⁸. Esa realidad que requiere de la teoría “para tomar conciencia de su situación real” es el *proletariado*. Una clase social que reúne en sí de tal modo la opresión general de la sociedad capitalista “que no puede emanciparse sin emanciparse de todas las otras esferas de la sociedad y sin, por consiguiente, emanciparlas todas, que es, en una palabra, la pérdida completa del hombre y no puede, pues, reconquistarse a sí misma más que por la recuperación completa del hombre”³⁹. El proletariado es el elemento negativo de la sociedad capitalista, la clase revolucionaria. Su sola existencia es ya una crítica de esa sociedad.

“Al anunciar la disolución del orden social actual, el proletariado no hace sino enunciar el secreto de su propia existencia, ya que él mismo constituye la disolución efectiva de ese orden social. Al reclamar la negación de la propiedad, el proletariado no hace sino establecer como principio de la sociedad lo que la sociedad ha establecido como principio del proletariado . . .”⁴⁰.

En un primer momento y reuniendo ambos aspectos, filosofía revolucionaria y clase revolucionaria, el proletariado aparece como el vehículo de realización de la filosofía y la filosofía en manos del proletariado como un instrumento de auto-comprensión, que junto a la acción revolucionaria le permiten, liberándose a sí mismo, liberar a la sociedad entera, realizando así la libertad pensada por los filósofos. Ese reino final de la libertad corresponde entonces a aquel punto en que la filosofía se ha plenamente realizado y la “reconciliación” entre lo real y lo racional está cumplida. Sin embargo, en esta descripción de la realización “mediata” de la filosofía el asunto adquiere una cierta transitividad que me parece inadecuada. En efecto, allí la filosofía aparece poseyendo una prioridad que propiamente no le corresponde: se la supone previamente constituida y como desligada de la acción. El proletariado, por su parte, aparece como una fuerza indiferenciada, como una masa informe que recibiría toda su estructura de la filosofía. Lo inadecuado es la separación de estos dos momentos que en verdad constituyen una unidad.

“Al mismo tiempo que la filosofía encuentra en el proletariado sus armas materiales, el proletariado encuentra en la filosofía sus armas intelectuales”.

La filosofía en su realización inmediata que es la crítica es un “arma intelectual”, la auto-comprensión de un movimiento histórico, de una lucha revolucionaria. Recordamos que este movimiento de realización de la filosofía es al mismo tiempo la supresión de “la filosofía sida hasta ahora, de la filo-

³⁸ *Op. cit.*, p. 99.

³⁹ *Op. cit.*, p. 106.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 106. Cf. el *Manifiesto*: “Las

condiciones de existencia de la vieja sociedad están ya abolidas en las condiciones de existencia del proletariado”.

sofía en tanto filosofía". No subsiste ya, por tanto, el viejo sistema hegeliano desde el cual partió el movimiento crítico. No es este sistema el que va a realizarse "mediatamente" a través de la revolución. Es más bien la crítica, que ya es "realización inmediata de la filosofía", la que se "realiza" en ese futuro que es la sociedad liberada de sus clases.

Sólo en un sentido figurado puede decirse, pues, que todo este proceso es el de la realización de la filosofía mediante la revolución. El proceso es más bien dialéctico y sus momentos son "conservados" al mismo tiempo que "suprimidos". Así la filosofía hegeliana está negada y conservada en la crítica, la cual, a su vez, es negada y conservada en la sociedad sin clases. El advenimiento de esta sociedad no puede, en efecto, ser la simple transposición de la "idea crítica" en el plano de la realidad, puesto que, justamente, los motivos de la crítica han sido abolidos. Tampoco puede tratarse, pues, de la implantación en la realidad de la "idea hegeliana" que ya ha sido "suprimida" por la crítica. Sin embargo, los momentos son también "conservados". La crítica en cuanto es la comprensión de la "negación práctica" de un orden social enajenado, lo trasciende continuamente hacia una realidad positiva, concebida como el resultado de esa negación. Hay así un elemento positivo perfilado por la crítica que es conservado y realizado en la sociedad comunista:

"El comunismo es la abolición *positiva* de la *propiedad privada*, de la *auto-enajenación humana* y, por tanto, la apropiación real de la naturaleza *humana* a través del hombre y para el hombre"⁴¹.

El proletariado, por su parte, no es una "fuerza indiferenciada" de la cual podría servirse la filosofía para realizar *su propio contenido*. La clase proletaria es, objetivamente, la negación de la sociedad burguesa en el seno mismo de esa sociedad. Posee, pues, una situación bien determinada *materializando la crítica* del orden reinante.

Decimos, entonces, que la teoría revolucionaria y la clase revolucionaria se funden en la unidad de la "actividad revolucionaria, práctico-crítica"⁴².

"Las tesis teóricas de los comunistas no se basan en modo alguno en las ideas y principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son sino la expresión del conjunto de las condiciones reales de una lucha de clases existente, de un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos"⁴³.

Una teoría que se concibe a sí misma de tal modo unida a la acción, no puede menos que buscar su verdad en la comprensión de esa acción. La crítica pierde su verdad y se transforma en un espejismo desde el momento en que plantea cuestiones que no tienen sentido para la mayoría oprimida. En este sentido, la realidad de las necesidades de la clase oprimida y las verdaderas posibilidades de "acción revolucionaria" purifican a la teoría de todo lo superfluo:

⁴¹ *Manuscritos*, p. 135.

⁴³ *Manifiesto*.

⁴² *Tesis sobre Feuerbach*.

“Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento.

El litigio sobre la realidad o irrealidad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente *escolástico*”⁴⁴.

Esta última aseveración nos permitirá encuadrar esquemáticamente lo que Marx llama “naturalismo o humanismo”.

Como se sabe, Marx rechaza el “materialismo vulgar” cuyo representante principal parece ver en Feuerbach. El defecto del “materialismo abstracto de los naturalistas” es que es incapaz de concebir la praxis humana. Hablando con propiedad, la naturaleza por sí sola no “actúa”. Un proceso químico o biológico no es nunca propiamente una acción. El ácido que corroe un metal no “actúa” sobre él más que por referencia a una *subjetividad* que es capaz de apreciar esa “acción” y ver allí un trabajo o una destrucción. Para que haya acción es necesario que hayan oposiciones y para esto es necesaria una conciencia que pueda apreciar las “resistencias” o “facilidades” de esa acción.

La praxis humana supone la negatividad del sujeto respecto del objeto sobre el cual se realiza. Supone un distanciamiento en la forma de conciencia del objeto al mismo tiempo que una relación *real*, objetiva con ese objeto. Supone, en buenas cuentas, que el hombre sea una libertad con respecto a los objetos de su acción, v.g., una libertad respecto de la naturaleza en el trabajo, y, al mismo tiempo, que esta libertad sea una real capacidad de modificar el objeto, que sea una libertad “entramada” en el mundo objetivo de la naturaleza. Este estar entramado en el mundo y al mismo tiempo a “distancia subjetiva” de él hace del hombre un ser “objetivo”, que tiene “objetos reales” y “facultades reales”, que puede *actuar* sobre sus objetos al mismo tiempo que *padecerlos*.

... “el hombre no es simplemente un ser natural; es un ser *humano natural*. Es un ser para sí y... como tal tiene que expresarse y confirmarse en el ser y en el pensamiento”⁴⁵.

El *naturalismo o humanismo* significa que el hombre es un ser natural pero, *al mismo tiempo*, que la naturaleza tiene un sentido humano. La naturaleza existe para el hombre a través del *trabajo* que es “humanización de la naturaleza y naturalización del hombre”.

“La industria es la relación histórica real de la naturaleza y, por tanto, de las ciencias naturales con el hombre”⁴⁶.

No hay algo así como una *naturaleza* sin significación humana y luego el hombre como *producto acabado* de esa naturaleza. Ni el hombre ni la naturaleza pueden considerarse aisladamente. En este sentido, tanto el idealismo como el materialismo son *unilaterales*.

El idealismo, que considera al hombre sólo como “conciencia” o “espíritu”

⁴⁴ *Tesis sobre Feuerbach*.

⁴⁵ *Op. cit.*, pág. 144.

⁴⁶ *Manuscritos*, pág. 189.

desprendiéndolo así de su “esencia *natural*”, aunque comprende en cierto modo el lado activo del hombre no capta su actividad *real*, “objetiva”. Por su parte, el materialismo por más que busque no encuentra más que *naturaleza*, la que concibe en forma imperfecta. No viendo en el hombre más que una pura *dependencia* se le oculta su carácter activo y consciente, su estar *frente* a una naturaleza que es capaz de *modificar*. Así, por ejemplo, “la teoría materialista de que los hombres son producto de las circunstancias y de la educación... olvida que las circunstancias se hacen cambiar precisamente por los hombres y que el propio educador necesita ser educado. Conduce, pues, forzosamente, a la división de la sociedad en dos partes, una de las cuales está por encima de la sociedad”⁴⁷. El materialismo es, entonces, abstracto, comprende las cosas desde un punto de vista puramente *contemplativo*; no tiene ojos para “la esencia *humana* de la naturaleza” y entonces no puede comprender tampoco la verdadera “esencia *natural* del hombre”. Queriendo oponerse al idealismo cae en el vicio de su contrario: la volatilización de la *realidad*.

Siendo el *naturalismo humanista* la única teoría que comprende la actividad real del hombre, es también la única “capaz de comprender el proceso de la historia universal”. El hombre no es una “especie” con una esencia fijada de una vez para siempre, sino que se transforma a sí mismo mediante su industria y es así “el resultado de su *propio trabajo*”. Pero tampoco la “esencia humana” es “algo abstracto, inherente a cada individuo. Es, en su realidad, el conjunto de las relaciones sociales”⁴⁸. Este conjunto, en su fundamental relación con la naturaleza a través del trabajo, se modifica históricamente al modificar mediante su industria la naturaleza de la cual depende. La naturaleza es también histórica en tanto está en una relación con el hombre que la hace ser histórica.

“*El total de lo que se llama historia del mundo* no es más que la creación del hombre por el trabajo humano y el surgimiento de la naturaleza para el hombre”⁴⁹.

Este texto nos acerca a otro momento importante de la crítica que hemos desprendido de su ubicación real; se trata de la crítica de la religión. En efecto, este aserto, es la afirmación de la “*autocreación* del hombre, de sus *propios orígenes*”. La pregunta: “¿quién creó al primer hombre y a la naturaleza en general?”, envuelve una abstracción. En la medida en que ella se abstrae de la existencia de la naturaleza y el hombre, se supone que *no existen*, esta pregunta *supone* la imposibilidad del preguntar mismo.

Pero lo que destacamos aquí es sólo la necesidad de la crítica de la religión como “premisa de toda crítica”⁵⁰.

En la *enajenación religiosa* el hombre pone su propia realidad fuera de sí, anonadándose a sí mismo al convertirse en producto de aquello que ha puesto “en lo alto”. La religión representa así “la renunciación del hombre a sí mismo”, a su existencia real, a la acción y al pensamiento. Y es porque esa exis-

⁴⁷ *Tesis Sobre Feuerbach*.

⁴⁸ *Op. cit.*

⁴⁹ *Manuscritos*, pág. 147.

⁵⁰ *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, pág. 83.

tencia real está desgarrada que se instituye la religión como una conciencia del mundo “invertida”. La religión, esa “realización fantástica de la esencia humana”, expresa la miseria real del hombre en tanto es una cierta forma de afrontarla.

“Pero el hombre no es un ser abstracto, exterior al mundo real. El hombre es el mundo del hombre, el Estado, la sociedad. Este Estado, esta sociedad producen la religión, una conciencia errónea del mundo, porque ellos mismos constituyen un mundo falso”⁵¹.

La religión, así como los demás fenómenos propiamente culturales, está relacionada a la existencia real del hombre, a su vida activa como sociedad que trabaja la naturaleza. Un fenómeno cultural transcribe siempre una cierta *conciencia* de esa realidad, aunque no sea a veces más que en el modo de ocultarse el hombre esa su propia realidad. Ninguna modalidad “espiritual” del hombre se basta completamente a sí misma ni existe aislada: “el hombre hace la religión; la religión no hace al hombre. Y la religión es, ciertamente, la autoconciencia y el sentimiento de sí del hombre (la sociedad, el Estado) que aún no se ha apropiado de sí mismo o que se ha perdido”⁵².

En tanto la cultura está subjetivamente referida a la vida de la sociedad en la forma de una cierta conciencia de ella, que envuelve una determinada *actitud ante* ella, la crítica marxista puede realizar además *esa* referencia en forma “objetiva” y, por decirlo así, “poner las cosas en su lugar” “midiendo” la conciencia social de la cultura en su objeto. Esto lo realiza la actividad “práctico crítica” por cuanto se ha previamente referido a ese objeto y a sí misma, es decir, en cuanto “conciencia práctica” por la cual el proletariado comprende su praxis en la historia, comprendiendo así desde un punto de vista históricamente absoluto la sociedad en desarrollo. Y al reafirmar la “actividad revolucionaria” el carácter fundamental de la enajenación del trabajo, la cultura, analizable en muchas formas como enajenación del hombre, se “aliena” ella misma nuevamente, se hace otra que sí ante la posibilidad de constituirse en obstáculo de la superación de esa enajenación fundamental.

La crítica marxista no ejercita su propia y exclusiva “violencia” al instaurar un plano de “objetividades” y no traiciona esa “objetividad” al actualizar la comprensión en cierto modo desde un “futuro”. Al contrario, la *violencia teórica* que se reprocha al marxismo es el resultado de la *necesidad histórica* de dar una comprensión total, reduciendo los fenómenos “peculiares” a su relación y significado dentro de la realidad histórica en la cual se inserta la actividad revolucionaria. Y la necesidad del análisis marxista transcribe la “necesidad” y la posibilidad práctica del proletariado de transformar el mundo. La filosofía marxista, el momento subjetivo del proletariado, no sólo teoriza la realidad a transformar, sino también las fuerzas de transformación y su situación en el mundo. Representa de este modo la subjetividad de la clase revolucionaria que ordena la realidad según los propósitos de su acción al mis-

⁵¹ *Op. cit.*, pág. 84.

⁵² *Op. cit.*, pág. 84.

mo tiempo que se deja ordenar por ella, comprendiéndose así a sí misma desde una totalidad histórica concreta e historizando esa totalidad hacia un futuro desde sí misma. El advenimiento de un determinado estado de desarrollo económico-social de la humanidad que se resume en la existencia del proletariado como sujeto motriz de una apropiación *real* del hombre para sí mismo posibilita a la vez que exige una *dialéctica revolucionaria*, una comprensión total de la historia desde el punto de vista de la praxis revolucionaria.