

La crítica antropológica al idealismo hegeliano¹

The anthropological critique of Hegelian idealism

CÉSAR RUIZ SANJUÁN*

Resumen: Entre las diversas críticas que se han realizado históricamente a la filosofía idealista de Hegel, la crítica planteada por Feuerbach y desarrollada después por el joven Marx destaca tanto por su contundencia, como por la gran influencia que ha tenido en posteriores críticas a la filosofía hegeliana. A partir de esta crítica, Feuerbach fundamenta teóricamente los principios de su antropología filosófica. Por su parte, Marx asume los planteamientos fundamentales de la crítica feuerbachiana e introduce nuevos elementos que profundizan dicha crítica, lo que le permite establecer el marco teórico de la concepción antropológica que se presenta en sus primeros escritos de juventud.

Palabras clave: Antropología, enajenación, dialéctica, idealismo, materialismo.

Abstract: Between the several critiques that have been made historically to the idealistic philosophy of Hegel, the critique raised by Feuerbach and later developed by the young Marx stands out so much by his forcefulness, as by the great influence that it has had in later critiques to Hegel's philosophy. From this critique, Feuerbach bases theoretically the principles of his philosophical anthropology. For his part, Marx assumes the fundamental approaches of the Feuerbach's critique and introduces new elements that deepen this critique, which allows him to establish the theoretical frame of the anthropological conception that appears in his first writings of youth.

Key words: Anthropology, alienation, dialectic, idealism, materialism.

1. La crítica de Feuerbach a Hegel como fundamentación de una nueva antropología

El mundo académico de la filosofía alemana a la muerte de Hegel está marcado por la confrontación entre los viejos hegelianos y los jóvenes hegelianos, las alas de derecha e izquierda en que se dividió la escuela hegeliana tras la muerte de Hegel. Los primeros sostenían una interpretación conservadora de la filosofía de Hegel, mientras que los segundos trataron de desarrollar la dimensión crítica de la misma. La polémica entre ambos grupos de discípulos de Hegel gira desde un primer momento en torno a la relación entre la filosofía y la religión. Los viejos hegelianos parten de la reconciliación entre ambas; siguen el planteamiento hegeliano de que la filosofía tiene el mismo contenido que la religión, y que

Fecha de recepción: 12 de enero de 2010. Fecha de aceptación: 7 de julio de 2010.

Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI2009-12402 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: «Naturaleza humana y comunidad (II).

* Facultad de Filosofía. Universidad Complutense de Madrid. Correo-e: ceruiza@filos.ucm.es

1 Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI2009-12402 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación: «Naturaleza humana y comunidad (II).

la diferencia entre ambas consiste en que la filosofía aborda este contenido en la forma del concepto, mientras que la religión lo hace en la forma de la representación. Los jóvenes hegelianos, por el contrario, consideran que este planteamiento se debe a la acomodación de Hegel a los poderes existentes, pero que es contrario al verdadero núcleo de su pensamiento. Los jóvenes hegelianos intentarán liberar este núcleo de la filosofía de Hegel, y llevarán a cabo una crítica de la religión a partir de los mismos supuestos de la filosofía hegeliana.

En el año 1841 Feuerbach publicó *La esencia del cristianismo*, una obra en la que realiza una crítica radical de la religión que tendrá una fuerte influencia entre los jóvenes hegelianos. Con esta obra se supera por primera vez la filosofía de la autoconciencia de raíz hegeliana que había constituido el armazón teórico de la crítica de los jóvenes hegelianos. Lo esencial del planteamiento de Feuerbach consiste en invertir la representación religiosa de que Dios ha creado al hombre por la concepción de que Dios ha sido producido por el hombre mismo, a partir de la proyección en un ser exterior a él de su propia esencia genérica: «El hombre —éste es el secreto de la religión— objetiva su esencia y se hace a su vez objeto de esta esencia objetivada y transformada en un sujeto, en una persona; se piensa y se es objeto, pero como objeto de un objeto, de otra esencia»².

Dios aparece así como la objetivación de las fuerzas esenciales del hombre, como un ser en el que éste intuye su esencia como algo extraño a él, de modo que el hombre queda enajenado de su propia esencia³. La crítica de Feuerbach está dirigida a la superación de la enajenación religiosa a través de la restitución al hombre de lo que constituye su esencia genérica, remitiéndola de manera inmediata a sí mismo. Esta crítica a la religión pretende, por tanto, colocar al hombre en el lugar que tradicionalmente había sido atribuido a Dios, transformar la *teología* en *antropología*.

Feuerbach hace extensiva su crítica de la religión a la crítica de la filosofía especulativa de Hegel. Considera que la superación de la religión en la filosofía que lleva a cabo el idealismo absoluto hegeliano no hace más que instituir una teología secularizada⁴. Por ello afirma Feuerbach que en la filosofía hegeliana el hombre queda enajenado del mismo modo que en la religión tradicional. Sin embargo, la filosofía de Hegel constituye, aunque en forma enajenada, el comienzo de la «filosofía del futuro», por lo que dicha filosofía es el estadio de transición necesario desde la religión, en la que el hombre queda enajenado de su propia esencia, a la filosofía antropológica, en la que el hombre recupera definitivamente su esencia genérica y se hace consciente de sí mismo de manera inmediata, sin tener que proyectar sus propias fuerzas esenciales en algo ajeno a él. Feuerbach considera, pues, que la

2 Feuerbach: *Das Wesen des Christentums*, Gesammelte Werke 5, Berlin, Akademie-Verlag, 1974, p. 7. Cuando las referencias bibliográficas de las obras citadas se dan en su idioma original, la traducción es nuestra.

3 «Dios es la esencia más propia y subjetiva del hombre *separada y apartada*, por lo que éste no puede actuar *a partir de sí*, pues todo lo bueno proviene de Dios. Cuanto más *subjetivo*, cuanto más humano es Dios, tanto más se *enajena* el hombre de su *subjetividad*, de su humanidad, porque Dios es en sí y para sí su yo *enajenado*, pero que a su vez vuelve a apropiarse» (ibid., p. 73).

4 Adorno se ha referido a la necesidad con que está abocada a este fin la filosofía hegeliana: «La doctrina idealista del absoluto trata de absorber la trascendencia teológica como proceso, de llevarla a una inmanencia que no admite ningún absoluto independiente de condiciones ópticas. La disonancia más profunda del idealismo es quizás que, por un lado, ha de consumir la secularización extrema para no sacrificar su pretensión de totalidad y, sin embargo, por otro lado, sólo puede expresar su fantasma del absoluto, la totalidad, en categorías teológicas» (*Negative Dialektik*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985, p. 201).

proyección de la esencia humana en las determinaciones de la idea absoluta constituye ya un progreso importante respecto a la representación religiosa de un Dios personal. La filosofía antropológica feuerbachiana tiene la pretensión de consumir esta tendencia ya iniciada por la filosofía de Hegel: «La nueva filosofía es la *realización* de la filosofía hegeliana, y en general de toda la filosofía anterior»⁵. Dado que Feuerbach ve en el sistema hegeliano la consumación de la filosofía moderna, considera que «la *necesidad y justificación históricas*» de su antropología está en la crítica de dicho sistema⁶.

Feuerbach denuncia que la operación fundamental que constituye el idealismo hegeliano consiste en tomar un predicado del hombre e hipostasiarlo como sujeto autónomo. Afirma que el espíritu absoluto hegeliano no es más que la inversión especulativa del espíritu finito del hombre, que Hegel convierte en sujeto abstrayendo de todas las determinaciones propiamente humanas. Esto le permite a Hegel considerar el espíritu como algo independiente del hombre, que en lugar de ser un predicado de éste es el sujeto absoluto del cual el hombre constituye su forma de existencia autoconsciente. De este modo se produce lo que Feuerbach determina como la *inversión sujeto-predicado* constitutiva de la filosofía de Hegel. Frente a ello, propone invertir a su vez la filosofía hegeliana:

«El método de la crítica reformadora de la *filosofía especulativa* no se distingue del ya utilizado en la *filosofía de la religión*. Sólo tenemos que convertir *el predicado* en *sujeto* y así, como *sujeto*, convertirlo en *objeto y principio* – por tanto, sólo tenemos que *invertir (umkehren)* la filosofía especulativa, y tendremos la verdad al descubierto, pura y desnuda»⁷

El planteamiento de Feuerbach parte de sustitución de la autoconciencia por el hombre, y su proyecto teórico consiste en determinar la esencia del hombre a partir de la *sensibilidad*, que contrapone a las abstracciones hegelianas como fundamento de todo conocimiento verdadero⁸. Opone la *intuición* como forma de aprehensión de la realidad sensible, en la cual se da lo singular, al *pensamiento*, que es el medio de lo universal y que no puede alcanzar, por tanto, lo singular tal y como se da en la experiencia sensible. Feuerbach considera que el pensamiento, que se mueve sólo en el ámbito de la abstracción, no puede llegar a aprehender la realidad sensible sólo a partir de sí mismo. Adopta así una posición teórica en la que establece la sensibilidad como el momento determinante del conocimiento, afirmando que el objeto en su verdadero significado está dado sólo por los sentidos, que «sólo un ser sensible es un ser *verdadero*, un ser *real*, sólo la sensibilidad es *verdad y realidad*»⁹. La posición «sensualista» de Feuerbach considera, pues, que la sensibilidad es la fuente última

5 Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (§ 20), Gesammelte Werke 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, p. 295.

6 Ibid. (§ 19), p. 295.

7 Feuerbach: *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, Gesammelte Werke 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, p. 244.

8 A. Schmidt ha insistido en la fundamental dimensión crítica que tiene este planteamiento feuerbachiano: «El sensualismo de Feuerbach tiene una función crítico-polémica, no dogmática; es correctivo, no negación abstracta de lo lógico, a lo que, a diferencia de Hegel, no se le permite continuar en línea recta en la identidad consigo mismo» (*Feuerbach o la sensualidad emancipada*, Madrid, Taurus, 1975, p. 77).

9 Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (§ 32), op. cit., p. 316.

de conocimiento, en el sentido de que es a través de la sensibilidad, y no a través del pensamiento, como se nos dan los objetos¹⁰.

El eje central de la crítica de Feuerbach a Hegel gira a partir de aquí en torno a la *diferencia irreductible entre el ser y el pensamiento*. Impugna la reducción que opera Hegel del ser al pensamiento, y mantiene tajantemente la diferencia entre ser y ser-pensado. En su polémica contra el idealismo hegeliano, se esfuerza en poner de manifiesto que la naturaleza no es el mero ser otro del yo, sino que el yo es objeto natural al mismo tiempo que sujeto. Feuerbach comprende al hombre como un ser pasivo a la vez que activo, e insiste en la independencia del objeto respecto del sujeto. Privilegia la relación pasiva con el objeto frente a la relación activa, subrayando el momento de la receptividad o sensibilidad frente al momento espontáneo o reflexivo¹¹.

Feuerbach critica a Hegel que su afirmación de lo sensible es sólo aparente, pues tal afirmación sólo se produce en tanto que lo sensible es subsumido en las categorías lógicas en que la conciencia lo aprehende: «Hegel es un pensador que se *sobrepuja* a sí mismo en el pensamiento —quiere aprehender *la cosa misma*, pero *en el pensamiento* de la cosa, quiere estar *fuera* del pensamiento, pero *en el pensamiento* mismo— de ahí la dificultad de captar el concepto «concreto»¹². La crítica de Feuerbach a la filosofía hegeliana incidirá en el hecho de que el ser es concebido ya desde el principio como pensamiento. De este modo puede Hegel convertir al ser en un modo derivado del pensar, en un mero «predicado» del pensamiento. Frente a la primacía del movimiento del pensar establecida por Hegel, Feuerbach parte de la naturaleza como realidad primaria. De aquí saca una consecuencia fundamental respecto a la relación entre el ser y el pensamiento. Dicha conclusión aparece formulada de manera pregnante en el siguiente pasaje de las *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*:

«La verdadera relación del pensamiento con el ser es ésta: El *ser es sujeto*, el *pensamiento es predicado*; pero un predicado tal que contiene la *esencia* de su sujeto. El pensamiento es a partir del ser, pero el ser no es a partir del pensamiento. El ser es a partir de sí y por medio de sí (*Sein ist aus sich und durch sich*) —el ser es dado sólo por el ser— el ser tiene su fundamento en sí mismo, porque sólo el ser es sentido, razón, necesidad, verdad, en suma, sólo el ser es todo en todo»¹³.

Para Hegel, la naturaleza no tiene existencia verdadera, sólo la tiene la idea, que es ser en sí y para sí, ser retornado a sí mismo. La naturaleza es *puesta* por el espíritu, y es éste el que hace de la naturaleza un *presupuesto* suyo. El espíritu es, por tanto, la verdad de la

10 «La prueba de que algo *es* no tiene otro sentido sino que algo *no es solamente pensado*. Pero esta prueba no puede sacarse *del pensamiento mismo* ... cuando se trata del *ser* de un objeto no me puedo preguntar sólo a mí mismo, tengo que interrogar a testigos *diferentes de mí*. Estos testigos diferentes de mí como pensante son los sentidos» (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (§ 25), op. cit., pp. 303-304).

11 En este sentido señala Marcuse que «la concepción de Feuerbach del ego invierte la concepción tradicional, que motivó la filosofía moderna desde Descartes. El ego, según Feuerbach, es primordialmente receptivo, no espontáneo; determinado, no autodeterminante; es el sujeto pasivo de la percepción, no el sujeto activo del pensamiento» (*Reason and revolution. Hegel and the rise of social theory*, Boston, Beacon Press, 1969, p. 271).

12 *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (§ 30), op. cit., pp. 313-314.

13 *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, op. cit., p. 258.

materia, ésta no tiene verdad alguna en sí misma. La crítica materialista de Feuerbach se centró en el punto más débil de la filosofía hegeliana, el «surgimiento» de la naturaleza desde la lógica¹⁴. Lo que se desprende de la crítica de Feuerbach a Hegel es que esto tiene su causa en el hecho de que la filosofía hegeliana pretende ser una crítica de la metafísica tradicional, pero está situada en la misma posición que ésta. Feuerbach critica que la pretensión hegeliana de concebir la «esencia» desde la perspectiva del movimiento, como devenir, es puramente aparente, que la incorporación del movimiento al concepto constituye una contradicción en los términos:

«La filosofía especulativa ha hecho del *desarrollo separado del tiempo (von der Zeit abgesonderte Entwicklung)* una forma, un atributo del absoluto. Pero esta separación del desarrollo respecto del tiempo es una verdadera obra maestra de *arbitrariedad especulativa*, y la prueba concluyente de que los filósofos especulativos han hecho con su absoluto exactamente lo mismo que los teólogos con su Dios, que tiene todos los afectos del hombre *sin afecto*, ama *sin amor*, se encoleriza *sin cólera*. Desarrollo sin tiempo es tanto como desarrollo *sin desarrollo*»¹⁵.

Feuerbach afirma que la filosofía idealista considera la naturaleza como producto del espíritu, pero no comprende que tal producción lo es sólo en el sentido de una deducción subjetiva o formal, pero en ningún caso de una producción real, objetiva. A la base de esta crítica está el concepto polémico fundamental de Feuerbach, la *abstracción especulativa* que constituye la filosofía de Hegel. El resultado de la misma es la *enajenación* del hombre: «Abstraer significa poner la *esencia* de la naturaleza *fuera de la naturaleza*, la *esencia* del hombre *fuera del hombre*, la *esencia* del pensamiento *fuera del acto de pensar*. La filosofía hegeliana ha *enajenado* al hombre *de sí mismo (den Menschen sich selbst entfremdet)*, en tanto que todo el sistema descansa sobre estos actos de abstracción»¹⁶.

Esta crítica de Feuerbach ejercerá una influencia decisiva sobre el joven Marx, hasta el punto de que en la bibliografía sobre el tema se habla con frecuencia del «Marx feuerbachiano». La influencia de Feuerbach se circunscribe básicamente a los años 1843 y 1844. En estos años Marx reconoce repetidamente el gran progreso que supone el materialismo antropológico de Feuerbach frente al materialismo mecanicista anterior¹⁷. Marx adopta cierta-

14 Respecto a este proceso afirma Hegel: «La idea que es *para sí, considerada* en esta unidad consigo, es *intuir*; y la idea que intuye es *naturaleza*. Pero como intuición la idea es puesta por la reflexión externa en la determinación unilateral de la inmediatez o la negación. La *libertad* absoluta de la idea es, sin embargo, que no transita meramente a la *vida*, que tampoco como conocimiento finito la hace *parecer* en sí, sino que se *decide* en la absoluta verdad de sí misma a *desprender de sí libremente (frei aus sich zu entlassen)* como *naturaleza* el momento de su particularidad o del primer determinar y ser otro, la *idea inmediata* como su reflejo» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (§ 244), Werke 8, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 393).

15 *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, op. cit., pp. 252-253.

16 *Ibid.*, p. 247.

17 La valoración altamente positiva que Marx tiene de Feuerbach en este periodo la expresan claramente sus afirmaciones en los *Manuscritos económico-filosóficos*: «La crítica positiva en general y, por tanto, también la crítica positiva alemana de la economía política debe su verdadera fundamentación a los descubrimientos de *Feuerbach* ... Sólo de *Feuerbach* data la crítica *positiva* humanista y naturalista. Cuanto más silencioso, tanto más seguro, profundo, amplio y permanente es el efecto de los escritos *feuerbachianos*, los únicos escritos desde la «Fenomenología» y la «Lógica» de Hegel en los que está contenida una revolución teórica real» (*Öko-*

mente el planteamiento humanista y naturalista de Feuerbach, pero mientras éste lo aplicaba básicamente a la crítica de la religión, Marx dirige su crítica al ámbito de la política y de la economía. Esto le obliga a redefinir ciertos conceptos fundamentales del pensamiento feuerbachiano, dotándolos de un contenido que va más allá del horizonte teórico de Feuerbach.

2. La crítica de Marx a la filosofía política de Hegel

La primera crítica propiamente dicha de Marx a la filosofía hegeliana la constituye el manuscrito de Kreuznach conocido como *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* (1843). Aquí puede percibirse por primera vez con claridad la influencia de la filosofía de Feuerbach sobre sus planteamientos. El hilo conductor de la crítica lo constituye la idea feuerbachiana de la inversión de sujeto y predicado que opera sistemáticamente en la filosofía hegeliana: «Lo importante es que Hegel convierte en todas partes la idea en sujeto y el sujeto verdadero, real ... en predicado»¹⁸. A partir de aquí Marx va desenmascarando progresivamente las mistificaciones de la exposición hegeliana, poniendo de manifiesto que en ella se presenta «aparentemente una identidad, *el mismo sujeto*, pero en una determinación *esencialmente distinta*, por lo que es en verdad un sujeto *doble*, y esta *identidad ilusoria* ... es mantenida artificialmente por la reflexión»¹⁹.

A partir de este planteamiento fundamental, Marx va a criticar el modo en que el idealismo hegeliano toma las ideas como algo autónomo, en lugar de considerarlas como el resultado de un proceso cuyo fundamento último es, según considera Marx siguiendo a Feuerbach, el hombre, que debe constituir el punto de partida de todo conocimiento. Objeta a la filosofía política de Hegel que la esfera política está separada de la vida real de los hombres, que se convierte en un ámbito separado que adquiere una existencia autónoma frente a los hombres reales, lo cual tiene como consecuencia que el hombre quede enajenado de su esencia genérica.

El núcleo de la crítica marxiana se encuentra en la contraposición entre la *esencia*, que es conocida por la razón, y la *existencia* tal y como se presenta en la realidad empírica. Determina la «esencia», respecto a la cual hay que medir la realidad, en el sentido de Feuerbach como «esencia genérica» (*Gattungswesen*). Si la realidad se ajusta a dicha esencia será verdadera realidad, será una objetivación verdadera de la esencia; si no es así será realidad enajenada. A partir de esta concepción de la objetivación de la esencia en términos feuerbachianos, Marx lleva a cabo la crítica a la filosofía política hegeliana. Le critica a Hegel lo que denomina su «misticismo lógico y panteísta»²⁰, que consiste en considerar al espíritu como el sujeto eminente de la actividad y a los hombres reales como simple mediación del espíritu.

Marx critica asimismo el modo de proceder puramente formal de Hegel, que en lugar de desarrollar las determinaciones propias del objeto, subsume el objeto

nomisch-philosophische Manuskripte, MEW 40, p. 468). También señala Marx que «Feuerbach es el único que tiene una relación *seria* y *crítica* con la dialéctica hegeliana y el único que ha hecho verdaderos descubrimientos en este terreno; es quien ha superado verdaderamente la vieja filosofía» (ibid., p. 569).

18 Marx: *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, MEW 1, p. 209.

19 Ibid., p. 286.

20 Ibid., p. 206.

bajo las determinaciones del concepto lógico. Señala que Hegel «no desarrolla su pensamiento a partir del objeto, sino el objeto según un pensamiento ya dispuesto consigo mismo, y esto ha tenido lugar en la esfera abstracta de la lógica. No se trata de desarrollar la idea determinada de la constitución política, sino que se trata de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, colocarla como un miembro de la biografía de la idea, lo que constituye una mistificación manifiesta. ... De la misma manera, la *necesidad* no surge de su esencia, y menos aún se prueba críticamente. Es más bien la «naturaleza del concepto» la que determina su destino, sellado en los sagrados registros de la Santa Casa de la Lógica»²¹.

Frente al modo hegeliano de proceder, que consiste básicamente en establecer la existencia individual de la idea en el ámbito de lo político, en encontrar las determinaciones lógicas de las formas políticas existentes, Marx plantea confrontar la realidad existente con la idea y establecer hasta qué punto dicha idea tiene una realidad específica en la existencia política. Por ello dirá que, a diferencia de Hegel, lo que a él le interesa «no es la cosa de la lógica, sino la lógica de la cosa»²².

En la *Crítica de la filosofía hegeliana del derecho* se puede constatar que la crítica del fundamento lógico de la filosofía hegeliana se distingue en ciertos aspectos importantes de la crítica feuerbachiana²³. Lo que Marx objeta a Hegel no es la ausencia de verdadera inmediatez, sino una teoría deficitaria de la mediación. Lo fundamental de la crítica de Marx a Hegel es que no ha «expresado la realidad como ella misma, sino como otro»²⁴, y que por ello toma «*acríticamente una existencia empírica* como la verdad real de la idea», lo que implica que la filosofía hegeliana es en última instancia una «transformación de la empiria en especulación y de la especulación en empiria»²⁵.

Lo constitutivo del proceder crítico de Marx consiste ya en esta obra temprana en exponer la *génesis* del objeto en su carácter *necesario*. Esta forma de llevar a cabo la crítica será una constante a lo largo de toda la obra marxiana. Frente al modo de proceder de la crítica hegeliana, que simplemente encuentra contradicciones por todas partes, Marx afirma que la verdadera crítica expone la génesis interna del objeto. El modo de proceder que constituye dicha forma de realizar la crítica queda caracterizado sintéticamente por Marx en los siguientes términos:

«De modo que la verdadera crítica filosófica de la actual constitución del Estado no se limita a mostrar las contradicciones como existentes, sino que las *explica*, concibe su génesis, su necesidad (*sie begreift ihre Genesis, ihre Notwendigkeit*). Las comprende en su significación *específica*. Pero este *concebir* (*dies Begreifen*) no consiste, como

21 Ibid., p. 213.

22 Ibid., p. 216.

23 A este respecto señala W. Schmied-Kowarzik que «ya en la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, que a menudo es interpretada como el punto culminante de la dependencia de Feuerbach ... encontramos desarrollado el comienzo de la posterior crítica a Feuerbach» (*Die Dialektik der gesellschaftlichen Praxis. Zur Genesis und Kernstruktur der Marxschen Theorie*, Freiburg, Karl Alber, 1981, p. 70).

24 *Kritik der Hegelschen Staatsrechts*, op. cit., p. 206.

25 Ibid., p. 241.

cree Hegel, en reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico, sino en comprender la lógica específica del objeto específico»²⁶.

Se puede ver aquí que si bien Marx rechaza la forma mistificada de la dialéctica hegeliana, quiere retener, por otro lado, ciertos elementos fundamentales de la forma de «concebir» de Hegel. Su crítica está centrada en el modo idealista en que Hegel opera con las contradicciones, según el cual se limita a seguir el movimiento de las determinaciones conceptuales abstractas, en lugar de explicar la génesis de esas contradicciones a partir de la investigación y la crítica del objeto en su determinación particular. El punto de partida de Marx quiere ser, al igual que el de Hegel, una situación de contradicción que debe ser expuesta en su necesidad. Pero en lugar de deducir las determinaciones del objeto real de las determinaciones lógicas, considera que el modo de proceder realmente crítico es el inverso.

En esta crítica de Marx a la dialéctica hegeliana se puede constatar una comprensión más precisa del núcleo constitutivo de la filosofía de Hegel que la que alcanzó Feuerbach²⁷. Mientras que éste dirigió todo su esfuerzo teórico en este sentido a reivindicar los derechos de la realidad sensible frente al pensamiento puramente abstracto de la especulación hegeliana, que no toma en consideración dicha realidad y se mantiene en la pura identidad consigo mismo, Marx ve claro que lo que constituye el idealismo hegeliano no está en que prescindiera de la realidad sensible, sino en que el *movimiento conceptual* se impone frente a ella de tal modo que cancela todas las *diferencias específicas* del objeto y establece la diferenciación sólo en base a las determinaciones conceptuales ya constituidas a priori en el orden lógico²⁸.

La filosofía hegeliana no consiste ciertamente en ignorar la realidad sensible, sino en determinar como su *esencia* a lo *otro* de ella, al pensamiento, por lo que la crítica de Marx incide en que Hegel no expresa «la realidad como ella misma, sino como otro». No se trata, pues, de que Hegel no tome en consideración lo sensible, lo material, o dicho en la más propia terminología lógica hegeliana, lo finito; sino que la operación hegeliana consiste en establecer como su fundamento a su opuesto, al concepto, a lo infinito, de modo que lo finito es verdaderamente en tanto que no es como tal, sino como su otro, como infinito²⁹: «la ver-

26 Ibid., p. 296.

27 Este punto ha sido puesto claramente de manifiesto por G. della Volpe: «Feuerbach no consiguió ver el término último, el resultado efectivo *viado* de los procesos hegelianos, idealistas, de hipóstasis, deteniéndose en la conclusión de que «el objeto es reducido [en Hegel] a determinaciones completamente abstractas, en las cuales ya no se lo puede reconocer» y que, en definitiva, el universal hegeliano está «vacio»..., *no ya viciosamente lleno*, o sea, productivo de peticiones de principio, como dice la crítica marxiana» (*Crítica dell'ideologia contemporanea. Saggi di teoria dialettica*, Roma, Editori Riuniti, 1967, p. 34).

28 Como señala Ripalda, para Marx no bastaba, como en el caso de Feuerbach, «con afirmar el diálogo entre concepto y realidad, la cuestión era cómo se realizaba; y ésta era la diferencia que Marx opuso desde su borrador de Kreuznach entre la dialéctica especulativa de Hegel —que ya tenía en cuenta la realidad— y una dialéctica no idealista. La definición de esta diferencia era lo realmente difícil» (*Los límites de la dialéctica*, Madrid, Trotta, 2005, p. 81).

29 No simplemente como un otro separado e indiferente a ello, sino como *su* otro. La determinación hegeliana de lo infinito (verdadero), frente a la infinitud unilateral y abstracta del entendimiento, consiste precisamente en la *relación* en virtud de la cual pasa a lo otro de sí, a lo finito, y sigue siendo infinito en lo otro de sí, lo que significa que es un término de la relación y la relación misma: «Lo que de hecho ocurre es que algo deviene otro y lo otro en general deviene otro. Algo es en relación (*im Verhältnis*) a otro ya un otro frente a ello; de este modo, puesto que aquello a lo que pasa es completamente lo mismo que aquello que pasa ... entonces por eso en su pasar a otro algo se junta (*geht ... zusammen*) sólo *consigo mismo*, y esta referencia (*Beziehung*) a sí mismo

dad de lo finito es más bien su *idealidad*³⁰. Así queda sellado su destino en «la Santa Casa de la Lógica». Ahora bien, el mecanismo de la *Aufhebung* hegeliana sólo funciona poniendo simultáneamente en marcha un segundo engranaje, y hacia él se dirige el filo polémico de la recusación de Marx. Si lo finito, lo particular, tiene su *esencia* en lo infinito o universal, lo infinito sólo cobra *existencia* en lo finito. Esto significa —aquí la posición fundamental de Hegel— que lo particular no se representa a sí mismo, sino que constituye simplemente el medio de exposición de la idea. Pero esto implica —aquí la oposición decidida de Marx al idealismo hegeliano— que no se tiene en cuenta la especificidad o peculiaridad del objeto, que no se considera el objeto en su «significación específica» (*eigentümliche Bedeutung*), sino que lo único que hace Hegel es «reconocer en todas partes las determinaciones del concepto lógico». Y el núcleo de la crítica de Marx consiste precisamente en poner de manifiesto que esto hace de la filosofía hegeliana un empirismo acrítico.

En cualquier caso, Marx acepta de Hegel el carácter dinámico del proceso de concebir el objeto, que se ve impulsado por el carácter contrapuesto de las determinaciones conceptuales. Entiende la exposición como un *desarrollo* en forma de concatenación *necesaria* de las determinaciones esenciales del objeto. Lo que esto pone de manifiesto es que Marx, al tiempo que critica la dialéctica hegeliana, busca un modo propio de entender la dialéctica, y en el manuscrito de la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado* se pueden ver su esfuerzo por liberar el núcleo crítico de la dialéctica hegeliana. Pero las declaraciones que Marx realiza a este respecto tienen un carácter puramente programático, que no es todavía capaz de desarrollar en este momento. Marx no está en condiciones de liberar lo que después denominará el «núcleo racional» de la dialéctica hegeliana, y lo que nos encontramos en este escrito es básicamente una crítica al carácter especulativo de dicha dialéctica. De hecho, el mismo Marx declarará mucho después en el Epílogo a la segunda edición de *El Capital*, momento en el que afirma haber encontrado lo «racional» de la dialéctica de Hegel, que treinta años atrás criticó «el lado mistificador de la dialéctica hegeliana», «en una época en la que aún estaba de moda»³¹.

En los artículos publicados por Marx en 1844 en los *Anuarios franco-alemanes* (*La cuestión judía* y la *Introducción a la crítica de la filosofía hegeliana del derecho*) se puede

en el pasar y en lo otro es la *verdadera infinitud*» (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I* (§ 95), op. cit., pp. 200-201). Por ello concluye Hegel sus consideraciones sobre los dos tipos de infinitud diciendo que «todo consiste en no tomar por lo infinito aquello que en su determinación misma se convierte de inmediato en un particular y finito» (ibid., p. 203), lo que ocurriría si se tomase lo infinito solamente como «uno de los dos». En la infinitud así entendida como autorreferencialidad, como pura referencia a sí mismo en relación a lo otro, que es la más propia determinación hegeliana del ser para sí, lo finito deviene ideal, lo que implica que «lo infinito es lo afirmativo y sólo lo finito es lo superado (*das Aufgehobene*)» (ibid., p. 202).

30 Ibid., p. 203.

31 *Das Kapital*, MEW 23, p. 27. No nos parece adecuada, por tanto, la interpretación que realiza de M. dal Pra de este escrito, en la que considera que es posible «demostrar que Marx, en la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*, desarrolla también como *pars construens* una doctrina dialéctica propia, en cuya construcción reviste particular importancia el modelo hegeliano» (*La dialéctica en Marx. De los escritos de juventud a la «Introducción a la crítica de la economía política»*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 113). Marx no «desarrolla» en este escrito ninguna «dialéctica propia», sino que aquí se presenta simplemente el intento de mantener ciertos elementos de la forma hegeliana de conceptualizar los fenómenos a pesar de la crítica al modo teórico de proceder de Hegel. Pero Marx no está aún en condiciones de desarrollar una concepción propia en este sentido, y lo que se presenta aquí son sólo afirmaciones programáticas que no se encuentran desarrolladas.

observar un cambio de posición en algunos aspectos importantes respecto al escrito de 1843 de la *Crítica de la filosofía hegeliana del Estado*. Ahora Marx ve la *esfera política* como determinada fundamentalmente por la esfera de la *sociedad civil*, de modo que ésta establece los límites de aquélla. Esto es así porque el Estado de la sociedad burguesa no es otra cosa que la manifestación en el ámbito de la esfera política de las relaciones que rigen en la sociedad civil. Marx abandona la idea de que la enajenación tiene su causa en la autonomización del Estado frente a la sociedad civil, y comienza a ver que las causas de dicha enajenación hay que buscarlas dentro de la propia sociedad civil. Esto le pone en camino de investigar las condiciones de la enajenación humana en el ámbito de la economía y no en el ámbito de la política, con lo que el liberalismo político y la concepción de la democracia como forma política en la que se puede realizar la emancipación humana van a ser sustituidos por una crítica de las relaciones económicas burguesas y de las distintas teorías que las sancionan como relaciones naturales.

3. El trabajo enajenado y la crítica a la dialéctica hegeliana

Marx aborda por primera vez el estudio de la economía política en el año 1844, cuyo resultado son los denominados *Manuscritos económico-filosóficos*. El concepto central a partir del cual se desarrollan los planteamientos fundamentales de Marx en estos manuscritos es el concepto de «enajenación»³². Ahora Marx va aplicar este concepto al ámbito de las relaciones económicas, y esta trasposición del concepto feuerbachiano a las relaciones materiales de los hombres le permitirá a Marx dotarlo de un contenido social e histórico que no se encuentra ya en Feuerbach.

Si bien Marx y Feuerbach utilizan los conceptos de enajenación y extrañamiento en ámbitos distintos, en ambos casos, frente a Hegel, tienen una dimensión básicamente negativa. En Hegel, en cambio, constituyen un momento del proceso de exteriorización por el que se realiza la unidad sujeto-objeto³³. Todos los fenómenos que Hegel ve como extrañamientos del espíritu, como el trabajo, el derecho o la religión, y que como tales constituyen momentos necesarios a través de los que el espíritu llega a saber de sí, momentos constitutivos del proceso del saber absoluto, Marx los considera como enajenaciones del hombre,

32 Hay que tener en cuenta que en muchos pasajes de este escrito Marx utiliza el término *Entäußerung* como sinónimo de *Entfremdung*, si bien en determinadas ocasiones establece una diferencia entre ambos. La distinción hay que realizarla, pues, en base al contexto correspondiente. Traduiremos *Entfremdung* por enajenación y *Entäußerung* por extrañamiento.

33 Esto no significa que en Hegel todas las formas de exteriorización lleven efectivamente a dicha unidad. Cuando el movimiento de exteriorización del sujeto se realiza en una objetividad que no le es propia, no se cierra el circuito de la reflexión, con lo que no se produce el regreso a sí mismo desde el ser otro. Sobre el origen y la función de los términos *Entäußerung* y *Entfremdung* en la filosofía hegeliana, véase G. Lukács: *Der junge Hegel. Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Berlin, Luchterhand, 1967, pp. 656 y ss. Aquí señala Lukács que «en la lucha contra el idealismo subjetivo primero, y después contra el idealismo objetivo en su forma schellingniana, surge en Hegel la nueva terminología filosófica para la expresión adecuada de la reelaboración de estas conexiones, para la elevación a la generalidad filosófica de aquellas formas de la objetividad social a las que ha llegado a través del estudio de la historia y de la economía ... En el curso de este desarrollo reciben los términos «extrañamiento» y «enajenación» su posición central en el sistema hegeliano» (ibid., p. 657). Lukács se refiere también a los diversos usos precedentes de estos conceptos en Fichte, en las teorías iusnaturalistas del contrato social y en la economía política, y a su relación con la filosofía hegeliana.

como las distintas formas en las que el hombre queda desposeído de su esencia genérica³⁴. La superación hegeliana de las distintas formas de extrañamiento la considera Marx como una superación sólo aparente, pues tiene lugar sólo en el ámbito del pensamiento. Frente a ello, el extrañamiento tiene que ser superado en la realidad, y no sólo en la conciencia, que deja la realidad sin transformar.

Marx ve el *origen de la enajenación* en la moderna sociedad burguesa en el *trabajo*, por lo que el concepto fundamental a partir del cual va a articular su crítica a la economía política en los *Manuscritos económico-filosóficos* será el concepto de «trabajo enajenado» (*entfremdete Arbeit*). Éste es el núcleo central a partir del cual va desplegando las distintas formas de la enajenación, y es ésta la primera que tiene que ser superada para poder superar las demás, que constituyen sólo formas derivadas de esta enajenación económica originaria. Para Marx, sólo suprimiendo la enajenación en la realidad se podrá suprimir en la conciencia: «La enajenación económica es la de la *vida real* – su supresión abarca, pues, ambos lados»³⁵, esto es, tanto el lado del pensamiento como el de la realidad.

Esta concepción tiene a su base la comprensión del hombre como un *ser natural*, en el que la naturaleza constituye la fuente de sus fuerzas esenciales. Pero la naturaleza en sí, anterior a la historia del hombre, es algo que no le atañe, que carece de sentido para él. La naturaleza se manifiesta para el hombre en la historia humana: «La historia misma es una parte *real* de la *historia natural*, de la transformación de la naturaleza en hombre»³⁶. La historia humana comienza cuando surge el hombre en el seno de la naturaleza, y este mismo surgimiento determina al hombre como *ser social*³⁷. A lo largo de la historia se va produciendo la progresiva transformación de la naturaleza humana. Para Marx no hay un principio absoluto, sino que el hombre consiste en el mismo *movimiento de devenir hombre* a través del desarrollo histórico, en el que el hombre va formando tanto la naturaleza objetiva como la subjetiva, tanto la naturaleza exterior a él como su propia naturaleza humana. Y esta relación de los hombres entre sí es tan originaria como la relación con la naturaleza. No es posible pensar al hombre con anterioridad a la estructura social en la cual deviene lo que es.

Esta comprensión del proceso histórico supone una distancia fundamental respecto a la comprensión hegeliana de la historia como movimiento de retorno del espíritu a sí mismo. Para Marx no existe un logos originario que gobierne la historia universal, lo único originario para Marx es el trabajo por el cual el hombre *se produce a sí mismo*. El trabajo es mediación con la naturaleza, y no hay nada anterior a este proceso de mediación por el que se autoconstituye el hombre. Frente a ello, Hegel entiende que «la historia universal es el progreso en la

34 K. Löwith observa que la diferencia fundamental entre Marx y Hegel consiste en que «Marx combate como autoenajenación del hombre lo que en Hegel es todavía un momento positivo de toda actividad humana, a saber, el extrañamiento de sí mismo» (*Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart, Metzler, 1988, p. 196).

35 Marx: *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, MEW 40, p. 537.

36 *Ibid.*, p. 544.

37 «El carácter *social* es, por tanto, el carácter general de todo el movimiento; así como es la sociedad misma la que produce al *hombre* como *hombre*, así también es *producida* por él ... La esencia *humana* de la naturaleza no existe sino para el hombre *social*: pues sólo aquí es donde existe para él como *vínculo* con el hombre, como existencia suya para el otro y existencia del otro para él, como elemento vital de la realidad humana, sólo aquí existe como *fundamento* de su propia existencia *humana*. Sólo aquí se convierte para él su existencia *natural* en su existencia *humana*, y la naturaleza se convierte en hombre» (*ibid.*, pp. 537-538)..

conciencia de la libertad»³⁸, progreso en que el «mundo espiritual» es «el mundo sustancial, y el mundo físico permanece subordinado a él, o expresado especulativamente, no tiene ninguna verdad frente al primero»³⁹. Marx criticará esta concepción hegeliana de la historia por tratarse de un proceso puramente espiritual, si bien intentará al mismo tiempo apropiarse de ciertos elementos de la misma, descodiéndolos en clave antropológica.

Puesto que el proceso de exteriorización de las fuerzas esenciales humanas que tiene lugar en el proceso de trabajo se realiza siempre en sociedad, para Marx no se oponen naturaleza y sociedad, sino que se encuentran en íntima copertenencia. En la relación del hombre con la naturaleza a través del trabajo se da un proceso simultáneo de *humanización* de la naturaleza y de *naturalización* del hombre. A partir de aquí establece Marx la identificación de naturalismo y humanismo constitutiva de su pensamiento antropológico en los *Manuscritos económico-filosóficos*⁴⁰.

Por otra parte, la relación que establece el hombre con la naturaleza a través del proceso de trabajo no tiene sólo una dimensión *práctica*, sino también *teórica*⁴¹. A través de la actividad transformadora del mundo que se establece en el trabajo se hace posible asimismo la comprensión del mundo. Marx entiende el pensamiento como la forma superior del trabajo, por consiguiente, como algo derivado de la actividad material del hombre, por lo que lejos de ser anterior a dicha actividad, más bien la presupone. El trabajo se constituye para Marx en una categoría central de su comprensión del mundo y del conocimiento porque es precisamente a través de la actividad práctica que los hombres realizan en el proceso de trabajo como se constituye la unidad sujeto-objeto⁴². En efecto, a través del trabajo se llega al dominio de la naturaleza y al mismo tiempo a través del trabajo se autoproduce el hombre a sí mismo. Marx quiere pensar la relación sujeto-objeto simultáneamente desde ambos polos, comprendiendo al sujeto como parte del mundo objetivo y al mundo objetivo como parte del sujeto. En este sentido, mientras en la filosofía idealista es el pensamiento lo que constituye la mediación entre sujeto y objeto, Marx considera que la mediación es establecida por la *praxis social*, de la cual forma parte el pensamiento.

38 Hegel: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, Werke 12, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, p. 32.

39 Ibid.

40 «La naturaleza es el *cuerpo inorgánico* del hombre, a saber, la naturaleza en tanto que no es ella misma cuerpo humano. El hombre *vive* de la naturaleza significa: la naturaleza es su *cuerpo*, con el que tiene que estar en constante progreso para no perecer. El hecho de que la vida física y espiritual del hombre esté unida a la naturaleza no tiene otro sentido sino que la naturaleza está unida a sí misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza» (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., p. 516).

41 Habermas ha señalado a este respecto que puesto que para Marx «la naturaleza circundante sólo se constituye como *naturaleza objetiva para nosotros* en la mediación con la naturaleza subjetiva del hombre a través los procesos del trabajo social, el trabajo no es solamente una categoría antropológicamente fundamentadora, sino al mismo tiempo una categoría gnoseológica. El sistema de las actividades objetivas crea las condiciones fácticas de la reproducción posible de la vida social y *al mismo tiempo* las condiciones trascendentales de la objetividad posible de los objetos de la experiencia» (*Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 39).

42 En este sentido indica H. Reichelt que «en los *Manuscritos económico-filosóficos* concibe Marx por primera vez el metabolismo humano con la naturaleza como una dialéctica de sujeto y objeto dentro del todo de la naturaleza, en la que ambos polos —la humanidad por un lado, la naturaleza por el otro— están mediados recíprocamente ... La oposición de ambos momentos y al mismo tiempo su mediación se debe al trabajo humano» (*Zur logischen Struktur des Kapitalbegriffs bei Karl Marx*, Freiburg, Ça ira-Verlag, 2001, p. 33).

Las diferencias entre la concepción de Marx y la de Feuerbach tienen como consecuencia una distinta valoración de Hegel por parte de ambos⁴³. Marx tiene una valoración más positiva, y considera que algunos elementos de la filosofía hegeliana pueden extraerse de su concepción especulativa y ser reformulados en términos antropológicos. Si bien estima la crítica de Feuerbach a la filosofía hegeliana como muy superior a la de los jóvenes hegelianos —que no hacen más que reproducir en forma degradada el pensamiento de Hegel y que, por tanto, permanecen aún dentro del marco de su filosofía—, Marx considera que Feuerbach no ha comprendido una dimensión importante de la «negación de la negación» hegeliana. Su limitación en la comprensión de la historia le impide ver este importante aspecto de la filosofía de Hegel.

Feuerbach sólo ve en la «negación de la negación» hegeliana una restitución de la teología por parte de Hegel, un movimiento por el cual Hegel repone la teología después de haberla negado. Se trata, para Feuerbach, del expediente del que Hegel se sirve para afirmar la religión y con ella la enajenación del hombre. A la negatividad hegeliana le opone Feuerbach la positividad de lo sensible que se basa en sí mismo. Marx, en cambio, considera que la «negación de la negación» constituye la fórmula fundamental de la concepción hegeliana del ser, en la que éste es comprendido en su dinamismo inmanente como *devenir*. Esto le ha permitido a Hegel entender el carácter esencialmente *histórico* del hombre⁴⁴. Esta concepción de Hegel es considerada por Marx como una comprensión más profunda que la que tenía Feuerbach, y en este punto se va a distanciar de éste y se va a alinear con el planteamiento hegeliano.

Marx comprende la historia como el proceso a través del cual el hombre se produce a sí mismo a través de su propio trabajo, y considera que lo decisivo del movimiento de la dialéctica hegeliana consiste en su comprensión del trabajo como proceso de autogeneración del hombre:

«Lo grandioso de la «*Fenomenología*» hegeliana y de su resultado final —la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador— es que Hegel comprende la autoproducción del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como extrañamiento y como supresión de este extrañamiento; que comprende, por tanto, la esencia del *trabajo* y concibe al hombre objetivo, al hombre verdadero, porque real, como resultado de su propio trabajo»⁴⁵.

43 Las limitaciones de la crítica de Feuerbach las pone de manifiesto por Zeleny en los siguientes términos: «No hay duda de que en la crítica de la filosofía especulativa hegeliana Feuerbach ha llegado a precisiones fundamentales. Pero a pesar de eso la *Fenomenología* sigue siendo para su crítica una obra enigmática e incomprensible en su conjunto. Todo lo que Feuerbach es capaz de decir sobre la *Fenomenología* hegeliana está dicho en su comentario al primer capítulo, a propósito de la certeza sensible» (*La estructura lógica de «El Capital» de Marx*, Barcelona, Grijalbo, 1974, p. 201). Para esta crítica de Feuerbach, véase *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*, Gesammelte Werke 9, Berlin, Akademie-Verlag, 1970, pp. 16 y ss.

44 A este respecto señala Navarro Córdón que para Hegel la «relación dialéctica, en que consiste la praxis de la conciencia en y con el mundo, es una *acaecer (geschehen)* que encierra el tiempo y lo exige como determinación esencial de la conciencia y, por tanto, de su experiencia», por lo que «no sólo el actuar, sino el ser histórico, y no en menor medida, constituye el verdadero ser del hombre. La historia constituye el horizonte de su realización, la determinación de lo que es y el sentido de sus posibilidades» («Sentido de la *Fenomenología* del Espíritu como crítica», en: AAVV: *En torno a Hegel*, Granada, Universidad de Granada, p. 312).

45 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., p. 574.

Pero a pesar de este reconocimiento de la comprensión hegeliana de la esencia del trabajo, Marx le critica que sólo comprenda la dimensión positiva del trabajo, y no su dimensión negativa. Marx sostiene que en las condiciones de la sociedad burguesa, esto es, de la propiedad privada y del trabajo asalariado, tiene lugar la enajenación del trabajador, ya que éste no puede exteriorizarse positivamente en el proceso de trabajo. Ni el objeto de trabajo ni la actividad misma son algo propio del trabajador, algo que le pertenezca y en lo que pueda verse realizado, sino que tanto uno como la otra pertenecen al propietario de los medios de producción, por lo que permanecen ajenos al trabajador. Hegel no pudo comprender esta dimensión puramente negativa de la enajenación, y la causa de esta limitación de Hegel se debe a que entendió el trabajo de modo general y suprahistórico, sin abordar la forma determinada en que el trabajo se realiza en cada contexto social. Por ello Hegel no ha comprendido que en el trabajo enajenado, los hombres no pueden exteriorizarse sin perderse a sí mismos en dicha exteriorización. En un contexto social dominado por la propiedad privada, la objetivación de la esencia genérica que tiene lugar en el trabajo se ha producido de forma «inhumana», porque el objeto producido es ajeno al trabajador y se le contrapone como un poder independiente de él al que queda sometido.

Pero a pesar de esta limitación de la concepción hegeliana, Marx reconoce que Hegel realizó «distinciones que penetran en la cosa». Valora positivamente de la *Fenomenología* justamente en aquellos aspectos en los que su concepción es deudora de la misma⁴⁶. La crítica marxiana va dirigida al carácter puramente especulativo de la concepción hegeliana de la historia, señalando que el trabajo «abstracto espiritual» es el único trabajo que Hegel conoce⁴⁷. Esto implica que Hegel no es capaz de superar realmente la enajenación, sino que dicha superación tiene lugar sólo como *movimiento de la conciencia*, sólo en el pensamiento, permaneciendo el estado real de enajenación tal y como estaba antes de su superación filosófica.

Marx considera, por una parte, el lado positivo del trabajo, que constituye la exteriorización del hombre, y por otra, el lado negativo, en cuanto que en determinadas condiciones de producción el trabajo supone la enajenación del hombre, la pérdida de su esencia. Marx critica, en primer lugar, que Hegel comprenda este proceso de manera puramente formal, que su comprensión de la esencia del trabajo permanezca «dentro de la abstracción». Ello tiene su causa en la *reducción del hombre a la autoconciencia* que se opera en la exposición hegeliana, que toma el movimiento de la conciencia por el movimiento de la vida real. Esto tiene como consecuencia la reducción hegeliana del proceso histórico a un proceso del pensamiento, lo que le lleva finalmente a concebir la historia como el movimiento a través del cual el espíritu llega al saber de sí⁴⁸. La síntesis hegeliana de sujeto y objeto es abstracta, porque el movimiento dialéctico a través del cual tiene lugar la síntesis se produce sólo en

46 En referencia a ello observa M. Heinrich: «Son precisamente los momentos en los que la concepción marxiana de la esencia se diferencia de la de Feuerbach, la historicidad y la objetividad como producción, como autogeneración del hombre, los que Marx encuentra a su vez en Hegel» (*Die Wissenschaft vom Wert*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2001, p. 113).

47 Hegel llega a afirmar al final de la *Fenomenología* que el «movimiento que hace brotar la forma de su saber de sí es el trabajo que el espíritu realiza como *historia real*» (*Phänomenologie des Geistes*, Werke 3, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 586).

48 Como indica Marcuse, en la concepción hegeliana «la historia entera del espíritu es solamente un devenir lo que es en sí, un devenir que como reflejarse en sí es propiamente histórico. El entero espíritu deviene lo que es sólo

la conciencia, en el pensamiento. La dialéctica hegeliana invierte así el verdadero proceso, al tomar como sujeto no al hombre, sino al espíritu:

«El hombre real y la naturaleza real se convierten meramente en predicados, en símbolos de este hombre oculto irreal y de esta naturaleza irreal. Sujeto y predicado tienen, por tanto, la relación de una inversión absoluta el uno con el otro, *sujeto-objeto místico* o *subjetividad que trasciende al objeto*, el *sujeto absoluto* como un *proceso*, como un *sujeto* que se *enajena* y vuelve a sí de la enajenación, pero que simultáneamente la retoma en sí; el sujeto como este proceso, el puro, *incesante* girar dentro de sí»⁴⁹.

Esta crítica de Marx va dirigida al núcleo mismo de la experiencia de la conciencia tal y como ésta tiene lugar en la exposición hegeliana. La pretensión de Hegel es establecer la identidad de la sustancia y el sujeto a través del movimiento progresivo de la conciencia, «aprehender y expresar lo verdadero no como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto*»⁵⁰. En este movimiento, tal y como aparece expuesto en la *Fenomenología*, la conciencia tiene en un primer momento un comportamiento puramente objetivo hacia las cosas, refiere su saber a un objeto exterior y distinto de ella, en el cual reside para ella la verdad. Esta forma objetiva de la conciencia queda superada en la unidad de la conciencia con su objeto en la forma de la autoconciencia. Ésta es el resultado de la experiencia de la conciencia que, partiendo de la comprensión del objeto como algo distinto de ella, comprende que la esencia del objeto es ella misma, que aquello que consideraba como un «en sí» independiente de ella, es «en sí» para la conciencia, y que es, por tanto, conciencia de sí en el objeto. Tiene lugar así la adecuación del saber y el objeto de la conciencia, de la certeza y de la verdad. Pues la conciencia ya no refiere su saber a un objeto distinto de ella, sino que su objeto es ahora la propia certeza. La verdad ha pasado del objeto exterior a la conciencia, que de esta forma ha devenido *autoconciencia*. Los objetos a los que las anteriores figuras de la conciencia referían su saber, y que eran fijados en ellas como la esencia, se presentan ahora sólo como *momentos* de la autoconciencia. Por lo tanto, cuando la conciencia conoce el objeto, lo que ocurre es que no se conoce más que a sí misma en el objeto. El extrañamiento de la autoconciencia es la verdad del objeto, lo que el objeto es «en sí», de forma que es ella la que constituye la sustancia de lo real. La verdad del objeto es, por consiguiente, que es autoconciencia extrañada. A partir de aquí la autoconciencia tiene que retornar a sí, pero de tal modo que tras este movimiento de regreso tiene que permanecer cabe sí misma (*bei sich selbst bleiben*), seguir siendo sí misma en lo otro de sí. El resultado de este proceso es la identidad de la sustancia y el sujeto como resultado del movimiento dialéctico de la conciencia.

La crítica de Marx está dirigida a la identificación que realiza Hegel entre la coseidad puesta por la conciencia en su extrañamiento y la «cosa real»⁵¹. Aquello que Hegel entiende

y únicamente como historia: la totalidad y realidad del saber absoluto» (*Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1968, p. 355).

49 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., p. 584.

50 *Phänomenologie des Geistes*, op. cit., p. 23.

51 «El extrañamiento de la autoconciencia pone la coseidad. Puesto que el hombre es igual a autoconciencia, su esencia objetiva extrañada, o la coseidad (lo que para él es objeto, y para él sólo es verdaderamente objeto aquello que es objeto esencial para él, aquello que es su esencia *objetiva*. Ahora bien, puesto que no se hace sujeto al *hombre real* como tal, y por ello tampoco a la *naturaleza* —el hombre es la *naturaleza humana*—, sino sólo a la abstracción del hombre, a la autoconciencia, la coseidad sólo puede ser, por tanto, la autoconciencia

como la esencia del objeto no es más que la objetivación de la conciencia, una abstracción del objeto real, de modo que éste queda reducido a un objeto del pensamiento. La conciencia es el principio del movimiento dialéctico y es por ello que puede constituirse como su fin. Lo que Marx impugna es este principio mismo. Considera que tal *principio* debe ser el *hombre real*, no la conciencia, que no es más que una abstracción del hombre real. Considera que en este movimiento la conciencia no sólo supera su objetivación, sino también la objetividad real, que queda negada en este proceso, «porque en la enajenación lo chocante para la conciencia no es el carácter *determinado* del objeto, sino su carácter *objetivo*. El objeto es, pues, un negativo, algo que se supera a sí mismo, una *nulidad*»⁵².

La concepción marxiana supone transferir la prioridad que Hegel le da al movimiento en el *orden de lo lógico* al movimiento en el *orden de la praxis* humana. Dentro de estas coordenadas teóricas, Marx entiende la negación de la negación como el movimiento por el cual el ser social se realiza a sí mismo, el proceso por el cual deviene lo que ya es en sí. Mientras los escritos anteriores se habían centrado en la crítica de la dialéctica hegeliana por la inversión que ésta conlleva de las relaciones reales, ahora se puede ver el esfuerzo por recuperar el engranaje mismo de la dialéctica hegeliana para reformularla en términos antropológicos y explicar con ella el proceso de autoconstitución del hombre a través de su propio trabajo, entendiendo la historia como el proceso a través del cual el hombre supera el estado enajenado y alcanza la verdadera emancipación, la realización de sí mismo. La pretensión de Marx es transferir las estructuras *lógicas* de la dialéctica hegeliana al *proceso real* de transformación del mundo a través del trabajo social, y hacer de la negación de la negación el motor del *movimiento histórico*⁵³.

Marx parte de que la *naturaleza* es lo *primero* frente al espíritu, invirtiendo así la prioridad del espíritu frente a la naturaleza sostenida por Hegel: «El espíritu tiene *para nosotros a la naturaleza* como su *presuposición*, de la cual él es la *verdad* y, por consiguiente, lo *absolutamente primero* de la naturaleza»⁵⁴. Para Hegel la naturaleza es sólo un momento del movimiento de reflexión del espíritu, es el mero ser-otro del espíritu, cuyo movimiento reflexivo consiste en retornar a sí desde la naturaleza. El espíritu está enajenado en la naturaleza, en la forma de la exterioridad, y la superación de la enajenación consiste en regresar a sí mismo desde su ser-otro. A este respecto señala Marx que sería un malentendido «entender aquí la *exterioridad* como *sensibilidad que se exterioriza* y abierta a la luz, al hombre sen-

extrañada) es igual a la *autoconciencia extrañada* y la *coseidad* es puesta por este extrañamiento» (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., pp. 576-577).

52 Ibid., p. 580.

53 Por ello subraya Habermas que «para el joven Marx la dialéctica era esencialmente histórica» (*Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1978, p. 395). Y en el mismo sentido afirma N. Bobbio, si bien de una manera más matizada, aludiendo al carácter básicamente tentativo que tiene todavía la concepción marxiana en estos momentos, que «sea cual sea la idea que Marx se hiciera de la dialéctica, lo cierto es que la concepción que tuvo de la historia fue una concepción dialéctica, y sus primeros escritos filosóficos son de hecho un intento de dialéctica» («La dialéctica en Marx», en: AAVV: *La evolución de la dialéctica*, Martínez Roca, Barcelona, 1971, p. 266).

54 *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* (§ 238), Werke 10, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1986, p. 17.

sible. La exterioridad hay que tomarla aquí en el sentido del extrañamiento, de un defecto, de una imperfección que no debe ser»⁵⁵.

Marx critica la filosofía hegeliana como un *radical subjetivismo*, pues el sujeto-objeto de Hegel no representa otra cosa que una hipertrofia del sujeto que acaba incorporando toda objetividad⁵⁶. Considera que Hegel transfiere al plano de las determinaciones lógicas las estructuras del movimiento histórico, dando entonces prioridad al orden lógico atemporal y concibiendo la historia real como la expresión en el orden temporal de las categorías lógicas. Puesto que para Hegel la verdadera esencia del hombre es el espíritu y éste encuentra su forma verdadera en el pensamiento —entendido hegelianamente de manera ontológica como unidad del pensamiento y el ser— toda objetividad es comprendida por él como momento del espíritu. De este modo, Hegel puede entender la superación de la enajenación como supresión de la objetividad en el proceso en el cual es comprendido el carácter esencialmente espiritual de todo lo objetivo.

Frente a ello, Marx establece la necesidad de transformar las condiciones sociales realmente existentes y crear una nueva forma de sociedad, el comunismo, donde el hombre puede alcanzar su emancipación real. Si bien Marx se refiere en los *Manuscritos económico-filosóficos* al comunismo como «negación de la negación»⁵⁷, se distancia inmediatamente de la filosofía hegeliana al explicitar que en este caso no se trata de una mera *superación teórica*, que no es un puro movimiento de la conciencia, sino una *superación práctica*, un movimiento real que tiene lugar en el curso histórico por el cual quedará abolida la propiedad privada a partir de la acción histórica real de los hombres. Marx retiene, por tanto, la estructura general del proceso de la negación de la negación hegeliano, pero lo desplaza del ámbito de las puras relaciones de conciencia al ámbito de las relaciones de los hombres. La negación de la negación que supera este estado real no es un puro movimiento del pensar, como en el caso de la filosofía hegeliana, sino un movimiento histórico real por el que queda suprimido el estado social que causa la enajenación del hombre.

55 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., p. 588.

56 Sobre este aspecto de la filosofía hegeliana se ha centrado la crítica de Adorno: «La doctrina que es inherente este idealismo de la identidad de sujeto y objeto ... por su pura forma acaba siempre en la primacía del sujeto» (*Drei Studien zu Hegel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974, p. 17), de lo que Adorno concluye que «en la objetividad de la dialéctica hegeliana, que derriba todo mero subjetivismo, se encuentra algo de la voluntad del sujeto de saltar sobre su propia sombra. El sujeto-objeto hegeliano es un sujeto» (ibid., p. 19).

57 *Ökonomisch-philosophische Manuskripte*, op. cit., p. 546.

