

# Apuntes para una renovación hegeliana del marxismo

Daniel Moreno Tonda

Máster en Filosofía de la Historia



MÁSTERES  
DE LA UAM  
2020-2021

Facultad de Filosofía y Letras



Máster Filosofía de la Historia  
Democracia y Orden Mundial

# ***Apuntes para una renovación hegeliana del marxismo.***

Trabajo de Fin de Máster

Madrid, 2020 - 2021.

**Autoría:**

**Daniel Moreno Tonda**

**Tutora:**

**Marcela Vélez León**

Índice:

1. Introducción . . . . .	3
2. Políticas de la representación: Hegel y Marx en la URSS . . . . .	4
2.1 Sobre reducciones pedagógicas. . . . .	4
2.2 El monstruoso idealismo de Hegel. . . . .	9
2.3 Revivir Lenin. . . . .	12
3. Marxismo hegeliano. . . . .	18
3.1 El método. . . . .	18
3.2 Del método de exposición al método de investigación. . . . .	22
3.3 Esencia, sustancia, negatividad. . . . .	26
3.4 Marx, Aristóteles, Hegel y los esencialismos contemporáneos. . . . .	35
3.5 Trabajo, negatividad, materia y forma. . . . .	39
3.6 La libertad: de la doctrina de la esencia a la del concepto, o de la sociedad civil al comunismo. . . . .	45
4. Conclusión: el <i>Zugzwang</i> del marxismo ortodoxo. . . . .	53
5. Bibliografía. . . . .	55

## 1. Introducción.

El marxismo se encuentra en una encrucijada: continuar anclado en formulaciones caducas y que se han probado como impotentes, es decir, seguir inercialmente el marxismo ortodoxo proveniente de la URSS o avanzar hacia una refundación teórica abriéndose a la novedad, repensando sus principales categorías y actualizándolas al presente de forma crítica. Naturalmente este trabajo apostará por el segundo camino teniendo como compañero de viaje a Hegel. Es a través de Hegel que el marxismo puede liberarse del fango en el que está metido; es en una rigurosa vuelta y lectura a los textos originales de ambos que puede el marxismo revitalizarse ante la bancarrota ideológica en la que se encuentra. Esta tarea ya fue iniciada por Lenin ante la ortodoxia del marxismo de la II Internacional que venía de una simplificación y divulgación de Engels y que los teóricos de la II Internacional posteriormente volvieron a deformar llevándolo a oscuros lugares que desembocarían finalmente en el canon marxista de la Unión Soviética. Numerosas generaciones de marxistas han emprendido la empresa de estudiar la relación Marx – Hegel: desde los ya mencionados hasta Lukács, la Escuela de Frankfurt, Ilyenkov como una *rara avis* dentro de la URSS, Althusser, Coletti y un largo etcétera. Todos ellos con formulaciones propias y muy heterogéneas. Sin embargo, algo que sí une a los recientes estudios entre Marx y Hegel, desde los años 90 más o menos, es que pivotan sobre *El Capital* y la *Ciencia de la Lógica* e intentan vivificar el marxismo a través de la *Lógica* de Hegel dando lugar a etiquetas como *New Dialectics* o *New Hegelian Marxism*<sup>1</sup>. El presente trabajo no pretende una revisión de estas nuevas corrientes, pero sí situarse cercano a ellas.

---

<sup>1</sup> Un repaso mucho más exhaustivo de estas generaciones hasta llegar a la *New Dialectics* puede encontrarse en Arthur, C., *The New Dialectics and Marx's Capital*, Brill, London, 2004 o más recientemente en Starosta, G., y Caligaris, G., *Trabajo, valor y capital*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2017. Por contextualizar más señalaremos que es una corriente de principios de los 90 que empieza con el *International Symposium on Marxian Theory* (ISMT) con participantes de diferentes universidades y del que han nacido ya, desde sus inicios, once libros principalmente sobre Marx, aunque también algunos sobre Marx y Hegel, siendo el más relevante el reciente de Moseley, F., y Smith, T. (Ed.), *Marx's Capital and Hegel's Logic: A Reexamination*, Haymarket Books, Chicago, 2015.

Aunque mi trabajo como forma de proceder esta muy cercano a la *New Dialectics*, es decir, revitalizar a Marx a través de la *Ciencia de la Lógica* me resisto a adscribirme del todo ya que no

Se presentarán ciertos puntos fundamentales en los que apremia visitar a Marx y Hegel para superar las antiguas y caducas formulaciones del marxismo ortodoxo: el método de ambos, la cuestión de la esencia en la doctrina de la esencia hegeliana, y, en Marx, el trabajo y la libertad. En todas ellas el telón de fondo será la contraposición entre materialismo e idealismo por ser una de las asignaturas pendientes de toda la tradición marxista que ha entendido de forma imprecisa esta falsa dicotomía y que, en muchos casos, sigue en los mismos errores. En las tres primeras cuestiones —método, esencia, trabajo— la pregunta que motiva el estudio es ¿qué puede aportar Hegel a Marx y al marxismo? Y en la última parte, la dedicada al debate sobre la libertad, la pregunta es la inversa, ¿qué puede aportar Marx a Hegel? Entremos de lleno en esta controvertida pero fructífera relación.

## **2. Políticas de la representación: Hegel y Marx en la URSS.**

### **2.1 Sobre reducciones pedagógicas**

Comenzando con la justificación de un volver a los textos originales de Marx valga esta aproximación en términos filológicos y políticos. Y es que en muchos casos gran parte de los problemas de interpretación del marxismo han venido de un estudio sistemático de introducciones, prólogos o escritos rebajados teóricamente por Marx y Engels.

Las reducciones pedagógicas en el marxismo son recurrentes y en muchos casos necesarias. El propio Marx reformuló su primer capítulo de *El Capital* porque lo consideraba demasiado complejo, plagado de expresiones hegelianas<sup>2</sup>. En los

---

comparto, en general, la lectura que hacen de Hegel que pese a que todos tienen una propia y son dispares entre sí, y hay algunos más certeros que otros, muchos de ellos siguen anclados en la típica visión de Hegel desde el marxismo, es decir, como una rémora idealista que se equivocó y que Marx superó pero que aun así leyéndolo en clave materialista o realista es posible que sirva un último servicio. Más adelante explicaré por qué esas lecturas materialistas no tienen sentido.

<sup>2</sup> La edición de Siglo XXI tiene en un apéndice este primer capítulo de la primera edición que fue desechado para cualquier curioso que quiera leerlo.

prolegómenos de la publicación de *El Capital*, que ocurre un 14 de septiembre de 1867, Marx escribe a Engels una carta explicando el porqué de su reducción:

“Con respecto al desarrollo de la *forma valor*, he seguido y no seguido a la vez tu consejo, por lo que también he tenido una actitud dialéctica en este asunto. Es decir, 1. He escrito un apéndice en el que trato de la misma cuestión de nuevo de manera tan simple como un libro de texto de la escuela, y 2. He dividido cada proposición en párrafos, etc., cada uno con su encabezado, como me aconsejaste. En el Prefacio les digo a aquellos lectores “no dialécticos” que se salten ciertas páginas y que vayan directamente a leer este apéndice. No estoy pensando solo en los filisteos sino también en los jóvenes lectores, etc., cuyas ansias de saber pueden jugarles malas pasadas.”<sup>3</sup>

Es común que, por un lado, Marx rebaje el contenido por motivos pedagógicos movido ciertamente por prejuicios, a veces, como en este caso la sed de conocimiento de los jóvenes —aunque ya se sabe que muchos tópicos se basan en historias reales. No olvidemos el prefacio a la edición francesa donde señala que:

“el público francés, siempre impaciente por llegar a las conclusiones, ávido de conocer las relaciones entre los principios generales y los problemas inmediatos que lo apasionan, se desaliente al ver que no puede pasar delante de buenas a primeras. Nada puedo contra ese inconveniente, sin embargo, salvo advertir y prevenir acerca de él a los lectores que buscan la verdad. En la ciencia no hay caminos reales, y solo tendrán esperanzas de acceder a sus cumbres

---

<sup>3</sup> Marx, K., and Engels, F., *Collected Works* (vol. 42), Lawrence Wishart y Progreso, Londres / Moscú, 1983, p. 384. Traducción propia del inglés.

luminosas aquellos que no temen fatigarse al escalar por senderos escarpados.”<sup>4</sup>

Marx siempre caracterizó a los franceses como excelentes revolucionarios, pero no tan buenos teóricos por lo que cuando apareció la edición francesa, publicada por entregas entre agosto de 1872 a noviembre de 1875, se trataba de una versión simplificada de la segunda edición alemana. Los cambios en el primer capítulo son tan notorios que estamos ante la tercera elaboración consecuente de este capítulo, tras la primera y segunda edición alemana. Para compensar la supresión de párrafos y enmiendas a la totalidad y que no quedase una exposición desarmada y débil, Marx incluyó numerosos agregados y explicaciones nuevas, por lo que, a pesar de todo, es una interesante edición del primer capítulo. Otra cuestión es la traducción al francés, que dejaba mucho que desear y con la que Marx no estaba demasiado satisfecho. A los franceses, por tanto, les llegó una versión simplificada y mal traducida de la obra pero que a primera vista se entendía mucho mejor que la alemana. Esto hizo que durante un tiempo la obra que llegaba a otros países no fuera la original alemana sino la traducción al idioma del país receptor de la mala traducción francesa, dando lugar a notorios problemas de comprensión. Demasiadas estaciones tuvo que recorrer *El Capital* para llegar a su destino. Kautsky, por ejemplo, publicó en 1914 una popular edición alemana de esta obra (*Volkausgabe*) con numerosas adiciones en base a cartas y manuscritos inéditos de Marx —recordemos que es el propio Kautsky quien publicó lo que sería el tomo 4 de *El Capital* con el nombre *Teorías de la plusvalía* entre 1905-1910— y añadiendo pasajes de la edición francesa, que era más sencilla, para hacer más asequible la obra. Años más tarde con la publicación de las obras completas, la primera *Marx-Engels-Gesamtausgabe* (MEGA), del Instituto Marx y Engels de la URSS dirigido por Riazanov, se volvía a la edición de Engels y a su criterio, tachando a Kautsky de revisionismo — naturalmente los editores de Marx, incluido Engels, no dejaron pasar la oportunidad de aderezar la obra en favor de su *auctoritas*. La edición, quizás, más consecuente con esto será la aún no publicada por completo MEGA2 cuyo objetivo es la ingente cantidad de

---

<sup>4</sup> Marx, K., *El Capital* (tomo I), Siglo XXI, Madrid, 2017, p. 59.

114 volúmenes histórico-críticos sobre toda la obra (de los cuales ya han sido publicados 70<sup>5</sup>).

La recepción de la obra en España no deja de ser de lo más interesante. En la sección española de la 1ª Internacional, tomada en su mayor parte por anarcosindicalistas y no por marxistas, estos organizaban sus publicaciones en torno a un semanario llamado *La Emancipación*. Ahí es donde por primera vez se tradujo *El manifiesto comunista* y ciertos pasajes de *El Capital* a través de, como decíamos, la edición francesa. Si de la primera edición de *El Capital* en Alemania se publicaron apenas 1000 ejemplares, de estos fragmentos de la traducción al español de la traducción francesa llegaron a publicarse 15.000 ejemplares. Cuando el PSOE se creó en 1879 las publicaciones se sistematizaron mucho más y se profesionalizaron. En el semanario ahora llamado *El Socialista* se comenzó a difundir, no la obra completa, sino un resumen de la edición francesa hecho por Gabriel Deville en 1883 y traducido por Antonio Atienza de la Rosa en 1887. De nuevo, un resumen. La primera traducción del primer capítulo no se haría mucho de esperar: en 1886/7 el republicano Pablo Correa publicó una edición que era poco más que un despropósito sin rigor tomado de, otra vez, la edición francesa. Hasta 1939 que por motivos más que obvios las traducciones y publicaciones cesaron, en España habían aparecido cinco ediciones del libro I y una de los libros II y III. Sin embargo, los resúmenes, de dudosa calidad filológica, llegaron a 16.<sup>6</sup>

Esto no muestra sino varias cosas: 1. La falta de medios y recursos para la difusión y traducción de las obras supusieron un perfecto caldo de cultivo para las vulgarizaciones y simplificaciones, cuestión aplicable a España, pero también a Rusia. Y dado que los partidos comunistas —incluidos los españoles— siguen inercialmente, aún a día de hoy, al marxismo ortodoxo de la Unión Soviética, es necesario visitar los textos originales.

---

<sup>5</sup> El proyecto está dividido en 4 secciones: 1. I. Abteilung (*Werke, Artikel, Entwürfe*) [I sección (*Trabajos, artículos, borradores*)]. 2. Abteilung (*Das Kapital und Vorarbeiten*) [II sección (*El Capital y trabajos preparatorios*)]. 3. Abteilung (*Briefwechsel*) [III sección (*Correspondencia*)] y, finalmente, 4. Abteilung (*Exzerpte, Notizen, Marginalien*) [IV sección (*Fragmentos, notas y anotaciones*)]. A través de esta edición es como sabemos de la existencia de hasta seis versiones diferentes de ciertos pasajes y páginas de la *Ideología alemana* o que *Los Manuscritos económico-filosóficos* de 1844, por el contrario, nunca existieron y que Riazanov los construyó *ex profeso* a partir de cuadernos de apuntes y extractos.

<sup>6</sup> Cf. Ribas, P., “El capital en España. En el 150 aniversario de su publicación”, *REVISTA DE HISPANISMO FILOSÓFICO* 22/1, 2017, pp. 177-183.

2. La intención de Marx con *El Capital*, ante todo, es exponer el modo de producción capitalista, describir exhaustivamente su funcionamiento y, por tanto, criticarlo. Tiene que haber, naturalmente, sujetos que lleven a cabo esa crítica y dado que el sujeto revolucionario es el proletariado, una clase desposeída tanto de medios para su subsistencia como de educación, el texto tenía que ser lo suficientemente complejo como para adecuarse a su objeto de estudio, pero también claro para que pudiera incitar a la acción política, cosa que Marx tenía meridianamente clara y también Engels, cuyas reducciones pedagógicas fueron las que se usaron principalmente. Efectivamente, Engels, como difusor del marxismo, rebajó el contenido, en muchos casos con una intención, qué duda cabe, honesta<sup>7</sup>. Sin embargo, las intenciones dejan de ser transparentes cuando, tras haber publicado ya sí las obras completas de Marx y Engels, tras tener la posibilidad real de conocer lo que verdaderamente dijeron gracias al Instituto Marx y Engels de Riazanov, se comienza a omitir deliberadamente información y se mutila una teoría en favor del Partido y la Revolución. No en vano Riazanov fue despedido de su Instituto en 1931 con acusación falsas y fusilado en 1938 por el terror rojo.

---

<sup>7</sup> Parece que para muchos todos los errores de Marx no son de él sino de Engels, como todas las imprecisiones son de Guattari y no de Deleuze. Lo cierto es que Engels siempre ha sido muy mal tratado por la academia, en algunos casos de manera justificada, pero no se puede decir que, como suele ocurrir en la ortodoxia, Marx no cometiera errores y qué suerte la nuestra que llegó Marx poniendo del derecho todo. En este sentido, no deja de ser interesante el fustigamiento que se impone Engels cuando rememora cómo Marx supo quedar por encima de los jóvenes hegelianos y trazar una nueva línea filosófica revolucionaria:

“Que antes y durante los cuarenta años de mi colaboración con Marx tuve una cierta parte independiente en la fundamentación, y sobre todo en la elaboración de la teoría, es cosa que ni yo mismo puedo negar. pero la parte más considerable de las principales ideas directrices, particularmente en el terreno económico e histórico, y en especial su formulación nítida y definitiva, corresponden a Marx. Lo que yo aporté —si se exceptúa, todo lo más, dos o tres ramas especiales— pudo haberlo aportado también Marx aun sin mí. En cambio, yo no hubiera conseguido jamás lo que Marx alcanzó. Marx tenía más talla, veía más lejos, atalayaba más y con mayor rapidez que todos nosotros juntos. Marx era un genio; nosotros, los demás, a lo sumo, hombres de talento” Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2006, p. 37.

## 2.2 El monstruoso idealismo de Hegel

En cuanto a la filosofía de Hegel, es necesario volver a ella desde el marxismo porque ya Marx presentó una interpretación mediada por Feuerbach y errada en algunos puntos. Si en 1844/5 se desprende del materialismo sensualista y contemplativo de su colega, su lectura de Hegel le acompañará toda la vida: una visión casi neoplatónica donde la razón que preexiste al mundo lo genera a medida que lo va pensando. Conforme se iba deformando a Marx en las sucesivas interpretaciones, naturalmente al Hegel que estaba contenido en su teoría también, dando lugar ciertamente a monstruos en oscuros lugares del marxismo ortodoxo. Y es que la tarea que se lleva a cabo en este trabajo es del todo arriesgada: destacar las conexiones entre la filosofía de Marx y Hegel de una forma *no crítica* puede llevar al veto y la censura. En el diccionario soviético de filosofía<sup>8</sup>, en la edición de 1959, figura este pasaje en la entrada sobre Hegel: “En 1944, el Comité Central del Partido Comunista de la Unión Soviética condenó severamente las insuficiencias y los errores del tercer tomo de la *Historia de la Filosofía* en el que se diluía la diferencia radical entre la dialéctica hegeliana y la dialéctica marxista [...] El Comité Central condenó la manera no crítica de exponer la filosofía hegeliana en general”<sup>9</sup>. Ser demasiado hegeliano no pasaba el corte de la ortodoxia. Georgy F. Aleksandrov, Pavel Iudin y Mark B. Mitin tuvieron que reformular el tercer tomo, aunque fue solo

---

<sup>8</sup> El primer diccionario fue el de Mark Rosenthal y Pavel Iudin de 1939. Este texto tuvo una gran difusión en la URSS, al fin y al cabo era el principal instrumento de propaganda filosófica del estalinismo junto con los textos del propio Stalin —pero también atravesó fronteras: en 1940 se tradujo al español bajo el título de *Diccionario filosófico marxista* y se publicó en 1946 en Chile. De este texto surgieron numerosas ediciones, la del 55, la del 63 y la del 84. Y de cada edición se traducían al español a los pocos años su correspondiente versión. En el 56, cuando Kruschév sacó a relucir los crímenes del periodo anterior, comenzó una purga ideológica en la filosofía oficial. La edición del 63 es el también llamada *Rosenthal desestalinizado*. Los siguientes manuales oficiales de filosofía tendrían una visión más crítica, aunque las manchas de barro soviético salen muy mal, como el *Manual de marxismo-leninismo* de Otto V. Kuusinen. En los 60 los norteamericanos empezaron a escribir sobre “soviet thought” con miras a comprender mejor su ideología y explotarla a su favor —pleno apogeo de la guerra fría. Tenemos la suerte de que gran parte de los diccionarios se tradujeron al español con presteza y que son, ahora, accesibles en internet a través de <https://www.filosofia.org/>, página web creada y mantenida por la Fundación Gustavo Bueno —aquel que en los años 70 seguía con rigor el marxismo e hizo importantes contribuciones al respecto pero que quedan, en cierta medida, empantanadas con la deriva reaccionaria de sus últimos años.

Cf. <https://www.filosofia.org/urss/index.htm>

<sup>9</sup> Jorge Guillermo Federico Hegel en el Diccionario soviético de filosofía. (2021). Consultado el 26 de agosto de 2021 <https://www.filosofia.org/enc/ros/hegel.htm>

Aleksandrov quien publicó, dos años después, en 1946, una edición revisada del libro<sup>10</sup>. Esta publicación le proveyó un puesto en la Academia de las Ciencias soviéticas, pero el círculo cercano a Stalin no se quedó satisfecho con las correcciones y reabrieron el caso. El secretario del Comité Central, Andréi Zhdánov, reunió a la ingente cantidad de quinientos filósofos para debatir sobre la cuestión. Allí pronunció un famoso discurso *Sobre la historia de la filosofía* (1947) que radicalizaba la lucha contra toda desviación filosófica burguesa y reaccionaria y que desacreditaba el recién publicado libro ya que este:

“desnaturalizaba los principios marxistas-leninistas en la manera de abordar la historia de la filosofía al exponerla con espíritu objetivista y menospreciando el principio del espíritu de partido. Apoyándose en el hecho de que la lucha del materialismo y del idealismo constituye la ley del desarrollo de la filosofía, que sobre esta base se desarrolló la filosofía científica materialista, Zhdanov dio una definición precisa del objeto de la historia científica de la filosofía”.<sup>11</sup>

Esta cita pone de manifiesto una cuestión esencial para nuestra investigación: la eterna lucha del materialismo y el idealismo hasta la triunfante victoria materialista en el estalinismo. Naturalmente que, desde sus concepciones, situarse del lado de aquel idealista absoluto que era Hegel, era situarse del lado equivocado de la historia. Para poder reapropiarse de nuestro filósofo, su filosofía tenía que ser “puesta del revés”.

El Hegel que entra en la URSS es, por tanto, aquel al que, presumiblemente, Marx da la vuelta. La famosa sentencia del epílogo a la segunda edición de *El Capital* dice lo siguiente: “La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por primera vez, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquella. En él la dialéctica está

---

<sup>10</sup> El libro no está digitalizado y no es fácil encontrarlo, no obstante hay un buen resumen de este controvertido cuarto capítulo en Bakhurst, D., *Consciousness and revolution in Soviet philosophy : From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*, Cambridge University Press, 1991, p. 96 y ss.

<sup>11</sup> Historia de la filosofía como ciencia en el Diccionario soviético de filosofía. (2021). Consultado el 26 de agosto de 2021, <https://www.filosofia.org/enc/ros/hisf.htm#v2>

puesta al revés. Es necesario volverla, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística”<sup>12</sup>. Cuál es ese núcleo y cómo romper la corteza mística es algo a lo que los marxistas han dedicado tiempo y esfuerzo —aunque por mucho empeño que se ponga en algo, si el punto de partida es erróneo, a lo más que se llega es a darse de bruces con un muro; y “¿Cuál es la primera tarea de quien filosofa? Expulsar la opinión injustificada. Pues es imposible empezar a aprender lo que uno cree saberse”<sup>13</sup>. Lo que tenemos es, entonces, la vuelta de 180 grados de Marx a Hegel. El Hegel que pasa por el tapiz de la URSS es el del marxismo más vulgar ya que de dos párrafos del epílogo es de donde, mayormente, toda la tradición marxista ha sacado su crítica al idealismo.

En realidad, este tipo de interpretaciones materialistas, más bien vulgares y monistas, donde la materia sería ese sustrato en movimiento del que se predicán todas las cosas, dejan de tener sentido cuando deja de existir —nunca existió, de hecho— ese Hegel cuya Idea Absoluta engulle al mundo. No es necesario “dar la vuelta” a nada porque nunca hubo, en primer lugar, un sistema idealista con las características que desde el marxismo se creía —y que en breves pasaremos a desarrollar. En lo que deriva esto es en que materialismo e idealismo se vuelven polos antagónicos e irreconciliables. Pero Marx, sin ir más lejos, en *El Capital* está expresando idealmente la vida de lo material. Es decir, compaginándolos para obtener de ellos el mayor potencial explicativo que por separado no tendrían<sup>14</sup>. Así, el idealismo no se opone al materialismo sino al empirismo<sup>15</sup>, a la recepción pasiva por la sensibilidad de los datos de la realidad. El idealismo reclama la unidad de la autoconciencia como característica del conocer de tal

---

<sup>12</sup> Marx, K., *El Capital* (tomo 1), Siglo XXI, Madrid, 2017, p. 57.

<sup>13</sup> Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Gredos, 1993, p. 214

<sup>14</sup> De hecho, hay partes de la exposición de Marx donde roza demasiado cerca el idealismo y tiene que intentar enmendar la exposición: “En otro momento, antes de dejar este problema, será necesario corregir la manera idealista de exponerlo, que da la impresión de tratarse de puras definiciones conceptuales y de la dialéctica de estos conceptos. Por consiguiente, deberá criticarse ante todo la afirmación: el producto (o actividad) deviene mercancía; la mercancía, valor de cambio; el valor de cambio, dinero.” Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador), Siglo XXI, 2013, p. 77

<sup>15</sup> Pippin, R., *Hegel's Realm of Shadows*, University of Chicago Press, Londres / Chicago, 2019, p. 5 y Pippin, R., “Idealismo y antiidealismo en el pensamiento europeo moderno” en Ricardo Espinoza Lolas, Jorge Eduardo Fernández y Alberto Toscano (Eds.) *Hegel hoy*, Herder, Barcelona, 2020, p. 11.

manera que el flujo caótico y heterogéneo de la realidad se aprehende ordenadamente mediante la razón. La consistencia y objetividad de las cosas provienen del pensar. Pero el idealismo no *crea* la realidad según la va pensando, sino que simplemente ordena y otorga un estatuto ontológico en función de la aproximación a esa realidad que en última instancia es finita. En resumidas cuentas, lo que hizo el marxismo ortodoxo de la URSS fue quitar del trono de lo absoluto —en los términos más peyorativos del término— a la idea para poner en su lugar la materia. Su majestad, la materia, reina desde entonces sobre la cosmovisión comunista ortodoxa y solo con la ayuda de Hegel se podrá guillotinar.

### 2.3 Revivir Lenin

Lenin fue el primero en visitar conscientemente los textos originales de Marx y de Hegel ante la debacle teórica del marxismo de su época. Ciertamente Lenin tiene obras que forman parte del marxismo ortodoxo, pero hacia el final de su vida se desdijo de ciertas cuestiones, veamos en qué sentido.

Indudablemente uno de los libros más importantes del canon es *Materialismo y empiriocriticismo*<sup>16</sup> (1909) de Lenin. Frente a la arremetida neokantiana y subjetivista del panorama filosófico europeo, Lenin reivindica —cargando, principalmente, contra Ernst Mach, Richard Avenarius y su camarada Aleksánder Bogdánov—, de una manera ciertamente tosca y errada, la famosa independencia del objeto con respecto de nuestra mente. El materialismo es la afirmación de los objetos en sí fuera de nuestra conciencia mientras que el idealismo confirma sólo las ideas como lo existente, llevando a Lenin a oscuros caminos pre-kantianos que servirán a sus allegados para fundamentar una teoría del reflejo y abrir más la brecha entre estructura económica y superestructura<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Lenin, V. I., *Obras completas (tomo IV). Materialismo y Empirocriticismo*, Progreso, Moscú, 1973.

<sup>17</sup> La concepción del materialismo del viejo Engels abrió camino y llevó al marxismo por extraños derroteros: “concebir el mundo real —la naturaleza y la historia— tal como se presenta a cualquiera que lo mire sin quimeras idealistas preconcebidas; decidiéndose a sacrificar implacablemente todas las quimeras idealistas que no concordasen con los hechos, enfocados en su propia concatenación y no en una concatenación imaginaria. Y esto, y sólo esto, es lo que se llama materialismo”. El materialismo es poco más que empirismo intensificado o una suerte de fenomenología que pretende ir “a las cosas mismas”, o sea, ir a lo que hay sin esquemas

Aun así, Lenin más adelante acaba desmarcándose de este texto y dejando una pieza de gran valor filosófico, aunque inacabada: los *Cuadernos filosóficos*. Este texto contiene fragmentos, comentarios y resúmenes de un gran número de obras, de las cuales las de Hegel ocupan la mayor parte. Lenin entendía bien aquello de pensar y no lanzarse a la práctica sin más motivo que el propio lanzarse; no en vano, en plena Primera Guerra Mundial, se iba a una biblioteca de Berna a leer la *Ciencia de la Lógica*<sup>18</sup>. Leía mientras asistía atónito a cómo los partidos comunistas, que presumiblemente hacían del internacionalismo proletario su bandera, apoyaban la guerra abiertamente nacionalista. Especialmente sangrante para la II Internacional y para Lenin fueron los votos a favor de los fondos de guerra de los socialdemócratas alemanes<sup>19</sup>. Lo verdaderamente relevante es el movimiento que le lleva a leer a Hegel tras la bancarrota del movimiento obrero europeo, el estallido de la guerra y la quiebra teórica de la II Internacional. Su motivación no es, ni más ni menos, la misma que guía este trabajo: romper con la metafísica que reinaba en la práctica política y estructuras obreras. Esta metafísica es entendida por Lenin como un pensamiento radicalmente antidialéctico y es precisamente por lo que pretende una vuelta a los textos, tanto de Marx como de Hegel. La II Internacional en su vertiente revisionista con Eduard Bernstein<sup>20</sup>, más tarde la ortodoxa con Plejanov-

---

preconcebidos. Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, op. cit., p. 38.

<sup>18</sup> En el periodo de septiembre-diciembre de 1914 escribe dichos resúmenes. El estallido de la guerra le alcanza en uno de los habituales periodos de exilio a los que estaba sometido.

<sup>19</sup> No fue este el primer viraje repentino alejándose del comunismo; ya marcaron precedente haciendo oídos sordos a la *Crítica al Programa de Gotha* (1875) de Marx, concediendo más terreno del que a Marx le gustaba a los *lassalleanos* de la Asociación General de Trabajadores de Alemania.

<sup>20</sup> Eduard Bernstein, quien fuera padre de la socialdemocracia, se desmarca del marxismo a todos los niveles: el estado como mediador entre conflictos de clase, negación de las leyes — aunque cabe decir mejor: tendencias— económicas de Marx que predecían que el número de poseedores iba en descenso polarizando la sociedad, que las clases medias se encaminaban a la proletarización, conflictos de clase cada vez más agresivos, etc. La cuestión es que, y así lo señala en multitud de ocasiones, toma *El Manifiesto* como base de las “predicciones” de Marx. Naturalmente un panfleto escrito en tres semanas no puede ser la base de las refutaciones y revisionismos del marxismo. Lo que llama la atención a Lenin, en este caso, es la negativa de Bernstein a aceptar que la herencia dialéctica y hegeliana de Marx es algo positivo, por el contrario, no es más que un mecanismo que empantana el marxismo llevándole por sendas especulativas, en el mal sentido de la palabra. Las contradicciones no son el motor del movimiento del objeto y las leyes de la dialéctica no tienen capacidad explicativa más que en cuestiones ordinarias: “cuanto más complejo es un objeto —por el número y heterogeneidad de sus elementos y por la multiplicidad de sus relaciones dinámicas— la capacidad de dichos principios [las leyes de la dialéctica] para revelar algo de su evolución es menor”. Lo que está

Kautsky<sup>21</sup> con las leyes de la Historia, el determinismo monista materialista, etc., junto con el reiterado intento de kantianizar el marxismo, lo llevaron al intento de una lectura materialista de Hegel.

La lectura de Lenin rompía con la ortodoxia anterior<sup>22</sup>, especialmente la de Engels, que pretendía aislar el método dialéctico de Hegel y trasladarlo mecánicamente a otros ámbitos, haciendo del método algo externo aplicable al objeto<sup>23</sup>. De este modo, se estaría volviendo a interpretaciones platónicas de la dialéctica como un utillaje externo que permite levantar las brumas del conocimiento dirigiéndolo a los objetos y obteniendo de ellos su contrario. El propio Hegel deja claro que estas interpretaciones *á la Platón* se quedan en un momento puramente negativo mientras que su dialéctica “consiste en no considerar la determinación como meramente límite y opuesto, sino en

---

criticando Bernstein no es al propio Hegel sino al presentado por Engels en el *Anti-Dühring* y *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, el cual queda aquí reducido a una serie de máximas deterministas en forma de dichas leyes. De hecho, para Marx es justo al contrario, la dialéctica es una buena compañera de viaje porque permite captar el movimiento real de la totalidad orgánica y compleja que es el capitalismo. Finalmente, la doctrina revisionista de Bernstein es expulsada de la Segunda Internacional en el congreso de Ámsterdam de 1906, aunque su influencia seguía muy activa en los círculos obreros. Bernstein, E., *Las premisas del socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1982, p. 128.

<sup>21</sup> Plejanov sitúa a Marx en la línea de los materialistas ilustrados franceses y prácticamente como un mero continuador de Feuerbach. Recogiendo las aportaciones más cuestionables del viejo Engels, introduce con mayor vehemencia que éste que el materialismo y el idealismo son las únicas corrientes válidas y, no solo eso, sino que ambos dos, para ser consecuentes con sus teorías, deben ser monistas. De este modo, el materialismo monista no puede sino regirse por un determinismo “del medio ambiente”, es decir por las condiciones económicas y sociales. Plejanov, G., *Obras escogidas, tomo 1*, Ediciones Quetzal, Buenos Aires, 1964, pp. 12 y 14 y ss. Sobre Kautsky es especialmente llamativa la manipulación de ciertos fragmentos de *Teorías sobre la plusvalía* de Marx que él mismo publica ya que Marx no pudo publicar el que sería el tomo 4 de *El Capital*. Tal como señala Wenceslao Roces, el traductor —también de muchas obras de Hegel—, tanto pasajes como la forma de exposición quedaron significativamente alteradas. De hecho, Engels deja encargado de publicar esta obra a Eduard Bernstein, con quien había entablado amistad en Londres. Véase Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía III*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.

<sup>22</sup> También combatió la ortodoxia de sus camaradas soviéticos. Siempre estuvo vigilante ante la ortodoxia en su época de madurez. Decía ya en 1922 —en mayo de este mismo año sufriría un infarto cerebral que le dejaría incapacitado y moriría en 1924—, mientras veía impotente cómo su enfermedad le impedía atajar él mismo los desmanes de sus camaradas, que: “El trabajo de todos nuestros organismos económicos se resiente sobre todo de la burocracia. Los comunistas se han convertido en burócratas. Y si algo nos destruirá será esto”. *Carta a sokolnikov*, traducción propia del inglés. Obtenida el 26 de agosto de 2021 de <https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1922/feb/22gys.htm>

<sup>23</sup> Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, op. cit., pp. 9 y ss.

producir a partir de ella el contenido *positivo*<sup>24</sup>, cuestión que apunta, por lo demás, hacia el gran descubrimiento de Hegel a este respecto: la negación determinada. Y en la *Ciencia de la Lógica* nos dice: “La dialéctica [en Platón] aparecía habitualmente como un hacer exterior y negativo que no pertenecía a la Cosa misma, y que tendría su fundamento en la mera vanidad, entendida como afán subjetivo de quebrantar y disolver lo firme y verdadero, o que al menos no conduciría sino a la vanidad del objeto dialécticamente manipulado.”<sup>25</sup> Pero la dialéctica no consiste en un pensar *subjetivo* que se abalanza desde fuera al objeto, sino que es el “*alma propia*” del contenido lo que le hace avanzar<sup>26</sup>. Un automovimiento del objeto que es el mismo que el del pensamiento. Es muy significativo el cambio de Lenin al inicio de su estudio con respecto del final. Al principio “*Saulo Lenin*” decía:

“Tonterías acerca de lo absoluto [está leyendo los párrafos 68-69]. Trato en general de leer a Hegel desde el punto de vista materialista. Hegel es (según Engels) el materialismo puesto cabeza abajo; es decir, en su mayor parte desecho a dios, lo absoluto y la idea pura.”<sup>27</sup>

Y al final del estudio cae del caballo y habla “*San Pablo Lenin*”:

“Es digno de mención que todo el capítulo sobre la “idea absoluta” apenas dice una palabra sobre Dios [...] y, aparte de eso, casi no contiene nada que sea específicamente idealismo, sino que tiene por tema principal el método dialéctico. La suma, la última palabra y la esencia de la lógica de Hegel es el *método dialéctico* —esto es extremadamente notable. Y una cosa más: en esta obra de Hegel, la más idealista de todas, hay menos idealismo y

---

<sup>24</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999, §31 obs.

<sup>25</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica (vol. 1)*, Abada, Madrid, 2011, p. 204.

<sup>26</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §31 obs.

<sup>27</sup> Lenin, V. I., *Obras completas (tomo XLII), Cuadernos filosóficos*, Akal, p. 101.

más materialismo que en ninguna otra. ¡Es “contradictorio”, pero es un hecho!”<sup>28</sup>.

Al estilo de Kant con Hume, el “idealismo inteligente”<sup>29</sup> de Hegel le hace despertar de su *sueño dogmático*. No obstante, aún sigue preso de la eterna contraposición entre idealismo y materialismo, pero realizó una hazaña fundamental para el marxismo: leer a Hegel. Esta conversión al hegelianismo le permitió ver que al final no había tal Dios sino el puro dinamismo y procesualidad del pensamiento que se piensa a sí mismo desde una radical inmanencia. Un pensamiento que se conoce a sí mismo a través de su otro, que se transforma en sujeto y objeto en alternancia. Para Lenin la revelación más grande es que la Idea es pura actividad y transformación y pretende así acabar con aquel dogmatismo de la II Internacional para el cual el ser social determina la conciencia. La teoría del reflejo, cuyo movimiento es unidireccional en el *Empirocriticismo* y en toda la ortodoxia, se torna un *proceso* bidireccional. El conocimiento ya no es algo pasivo que recibe de la realidad, sino que es activo e históricamente determinado. Cuestión ya señalada por Kant: en el proceso del conocer el sujeto pone de sí ciertas estructuras *a priori*. Lenin abre la puerta a estas interpretaciones y lo hace a través de Hegel. La famosa inversión materialista del marxismo ortodoxo de corte monista y sustancialista es ahora la primacía de la *práctica* de tal forma que como señala Kouvelakis: “No se trata ya de la relación entre la naturaleza y el espíritu, el pensamiento y el Ser, o la materia y la Idea, sino de la relación, la «identidad», entre actividad lógica y práctica”<sup>30</sup>. La teoría del reflejo es ahora el proceso de transformación de la realidad material por medio de las categorías lógicas, unas categorías lógicas que, a su vez, se *fijan* en la conciencia del hombre a través de la práctica:

“Para Hegel la *acción*, la práctica, es un silogismo lógico, una figura de la lógica. ¡Y eso es verdad! No, por supuesto, en el sentido de que la figura de la lógica tenga su otro ser en la práctica del hombre (idealismo absoluto), sino a la inversa: la práctica del hombre, que se repite mil millones

---

<sup>28</sup> Lenin, V. I., *Obras completas (tomo XLII), Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 222.

<sup>29</sup> Lenin, V. I., *Obras completas (tomo XLII), Cuadernos filosóficos*, op. cit., p. 257.

<sup>30</sup> Kouvelakis, S., “Lenin como lector de Hegel” en Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek (Eds.) *Lenin Reactivado. Hacia una política de la verdad*, Akal, 2013, p. 190.

de veces, se consolida en la conciencia del hombre por medio de figuras de la lógica.”<sup>31</sup>

La unidad de sujeto-objeto se consigue a través de la actividad y de la práctica, idea que ya estaba en el joven Marx, tanto en los *Manuscritos económico-filosóficos*, como en las *Tesis sobre Feuerbach*, de ahí la necesidad de una vuelta a los textos originales para combatir la ortodoxia. La *Tesis 1* ya señala el sinsentido de contraponer materialismo e idealismo que solo un materialismo vulgar haría ya que este: “solo capta la cosa (*Gegenstand*), la realidad, lo sensible, bajo la forma del objeto (*Objekt*) o de la contemplación (*Anschauung*), no como actividad humana sensorial, como práctica; no de un modo subjetivo”<sup>32</sup>. El objeto se capta *objetivamente* sin tener en cuenta el lado subjetivo, es decir, el lado de la praxis. Por eso el conocimiento es históricamente determinado porque no hay tal mundo ajeno a la historia y a la práctica social. Este papel pasivo del sujeto en el conocer reconoce Marx que ya ha sido refutado por el idealismo —especialmente Kant— de ahí el extraño empeño de la ortodoxia en volver —probablemente sin ser conscientes de ello— a teorías prekantianas. El conocer no es de objetos sino de *relaciones*, máxima aplicable a las ciencias de todo tipo. Esta cuestión del cambio de una lógica sustancial a una lógica relacional es fundamental en toda la ilustración e idealismo alemán. Y no solo el conocer es de relaciones en un sentido gnoseológico sino, ante todo, ontológico.<sup>33</sup>

No es el trato con objetos aislados de la realidad para conocerlos mejor cual protocolo de investigación en un laboratorio, sino el estudio de las relaciones que hacen posible ese objeto. De hecho, las ciencias naturales cuando se rigen por el positivismo toman los hechos aislados y ven las contradicciones entre sus teorías o resultados como “un síntoma del carácter inacabado del grado de conocimiento alcanzado hasta entonces”,<sup>34</sup> en lugar de hacer de la contradicción una figura inherente al pensamiento y a la realidad.

---

<sup>31</sup> Lenin, V. I., *Obras completas* (tomo XLII). Cuadernos filosóficos, Akal, p. 205.

<sup>32</sup> Marx., K., “Tesis sobre Feuerbach”, en *La ideología alemana*, Akal, 2014, p. 499.

<sup>33</sup> Esta noción es clara herencia wolffiana que, como señala Félix Duque, es de una escuela *paisajística* y no *retratista*, es decir, las cosas existen en la medida en que están integradas en un paisaje: “con Wolff estamos pasando de una consideración ‘sustancialista’ a otra funcional y de campo” Este *praeceptor generis humani*, como le gustaba llamarse, fue de suma importancia para toda la tradición filosófica posterior. Cf. Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, 2018, pp. 32-33.

<sup>34</sup> Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Instituto del libro, La Habana, 1970, p. 44.

Este paso de un objeto hecho sustancia que se independiza del conocer al estudio de las *relaciones* —sociales e históricamente determinadas— es la senda que el marxismo nunca debió dejar de recorrer y a la que es posible volver, véase Lenin, a través de Hegel. Algo tan simple, pero a la vez tan poderoso para aquel momento de bancarrota teórica con el que se enfrenta Lenin es la calmada sentencia —independientemente de que sea más o menos precisa—: “La conciencia del hombre no sólo refleja el mundo objetivo, sino que lo crea”<sup>35</sup>.

O por decirlo con Hegel, la verdad no reside en la concordancia entre el pensar y un objeto fuera e independiente sino en la comprensión de las determinaciones del pensamiento que permiten que un objeto sea pensado. La única metafísica posible después de Kant es aquella inmanente que estudie, en la forma de lógica, las determinaciones del pensar. Comprender el abanico de conceptos que estructuran el *movimiento* general del pensar.

## **Parte 2. Marxismo hegeliano.**

Hecha la justificación de una relectura de Marx y de Hegel —desde el marxismo— y habiendo comentado las grandes aportaciones de Lenin, quien fuera el primero en abordar conscientemente la relación, abordaremos en esta segunda parte del presente trabajo una serie de cuestiones que, a mi juicio, son esenciales a la hora de pensar y debatir la posibilidad de una renovación hegeliana del marxismo, que son el método, la esencia, el trabajo y la libertad.

### **3.1 El método.**

Para Lukács, una mala comprensión del método usado por Marx es el *punctum dolens* del marxismo ortodoxo, por eso es pertinente revisitarlo, como ya hizo el húngaro,

---

<sup>35</sup> Lenin, V. I., *Obras completas (tomo XLII), Cuadernos filosóficos*, Akal, p. 200.

desde Hegel<sup>36</sup>. Sabemos por la carta a Engels de 1858<sup>37</sup> que Marx “hojeó” aquel ejemplar de la *Ciencia de la Lógica* que pertenecía a Bakunin para su exposición de las categorías del modo de producción capitalista. Adoptar el método de exposición no es simplemente trasponer un método externo, el de Hegel, a la crítica de la economía política, sino que el método tiene carácter constitutivo. Es comprometerse con que el movimiento de la realidad es el de la dialéctica, es decir, un movimiento inmanente, necesario y contradictorio. El método de exposición no solo explica, sino que construye la realidad, otorga un estatuto ontológico. Se abre una diferente vía de crítica a Hegel y de comprensión de la famosa inversión materialista<sup>38</sup>. Lo que Marx estaría criticando es la reducción del orden de lo real al orden del pensamiento que la *Lógica* lleva a cabo. Esto es, la famosa caracterización del pensamiento de Hegel como el “demiurgo de lo real” no adolece de una interpretación vulgar del idealismo casi neoplatónico de Hegel en donde la idea-uno se despliega engullendo al mundo, sino que critica que Hegel hace del pensamiento un *movimiento autosuficiente* sin presupuestos.

“Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo, mientras que el método que consiste en elevarse de lo abstracto a lo concreto es para el pensamiento sólo la manera de apropiarse lo concreto, de reproducirlo como un concreto espiritual. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo.”<sup>39</sup>

Es decir, el proceso de aprehensión de lo real es una forma de conocer y ordenar el mundo, pero no lo crea. La realidad, para Marx, tiene un resto irreductible al pensamiento que se determina por las prácticas históricas y sociales y que es el que

---

<sup>36</sup> Lukacs, G., *Historia y conciencia de clase*, Instituto del libro, La Habana, 1970, p. 35.

<sup>37</sup> Carta de Marx a Engels del 16 de enero de 1858 recogida en Marx, K., and Engels, F., *Collected Works (vol. 40)*, Lawrence Wishart y Progreso, Londres / Moscú, 1983, p. 249.

<sup>38</sup> Cf. Ruiz Sanjuán, C., *Historia y Sistema en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2019, p. 277.

<sup>39</sup> Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)*, op. cit., pp. 21 – 22.

pone en marcha el movimiento del pensar ya que: “aunque sea molesto reconocerlo, recibe únicamente un impulso desde el exterior”<sup>40</sup>. La conciencia que se piensa a sí misma no crea el mundo de forma trascendente anteponiéndose a la “intuición y representación” sino que el mundo, en cuanto totalidad concreta, esto es, en cuanto totalidad del pensamiento, “es un producto del trabajo de elaboración que transforma intuiciones y representaciones en conceptos”<sup>41</sup>. Esta última cita sitúa a Marx cerca del idealismo, pero cae del lado materialista al rechazar la autosuficiencia del pensar puro. El movimiento del pensamiento es, en última instancia, dependiente del movimiento de las cosas, pero no de una manera trivial como la teoría del reflejo, sino que el movimiento de las categorías es efectivamente el encargado, mediante conceptos más simples y abstractos a más concretos y complejos, de exponer y expresar la realidad. Pero en ningún caso la produce según se va desarrollando.

El problema de la concepción de Marx es que piensa, como tantos otros intérpretes de Hegel del momento, que la Idea crea la realidad. Rechaza que el puro pensar pueda ser independiente de la materia, de los entes, del cerebro, etc. Pero la cuestión no es que haya una preeminencia de uno sobre otro sino una *identidad* entre las formas del puro pensar y las formas del ser. El pensamiento que se piensa a sí mismo no tiene que ver con un sujeto y su cerebro, ni siquiera con un objeto sobre el que pensar.

No es ni que los pensamientos generan la realidad según se van desplegando ni que estos sean cuestiones puramente subjetivas de tal manera que la conciencia excreta la realidad, la supure. Por el contrario, los pensamientos son objetivos en la medida en que son ellos los que dan coherencia y orden a la realidad<sup>42</sup>. Sin pensamientos la realidad no sería más que una yuxtaposición sensible de elementos, algo que no tiene verdad, algo finito. El pensar que produce conceptos finitos es precisamente el *entendimiento*. A diferencia de en Kant, quien se lleva las críticas de Hegel por este entendimiento unilateral y abstracto<sup>43</sup>, las categorías no necesitan de un material empírico que las llene porque, precisamente, son puras determinaciones del pensar, su objeto es el pensar

---

<sup>40</sup> Ibid.

<sup>41</sup> Ibid.

<sup>42</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (trad. Valls Plana), Alianza, 2005, §24-25.

<sup>43</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, op. cit., §28

mismo despojado de cualquier injerencia empírica, de cualquier sujeto pensante y cualquier objeto pensado. Por eso la metafísica de Hegel no estudia tanto *categorías* entendidas en el sentido tradicional, esto es, como referidas a un ente particular con una existencia particular, sino *determinaciones del pensar*. No es tanto una ontología, un estudio de lo ente y sus categorías, es decir, una ciencia de la conciencia que examina la oposición entre la conciencia y su objeto como en la *Fenomenología*, sino una metafísica que se sitúa más allá de objetos y conciencias para comprender las determinaciones puras del pensar. Esta ruptura con la ontología tradicional en pos de la *Lógica* como metafísica es clave en Hegel<sup>44</sup>.

La falta de supuestos es clave para entender que Hegel no adolece de ningún principio primero del que luego se van deduciendo axiomáticamente las verdades. No hay tal fundamento primero, no hay tal cierre en términos de una sustancia que dé sentido a todo. A diferencia de Schelling y Fichte que buscaron un principio que unificara el camino que había abierto la metafísica crítica de Kant, en Hegel esa unificación no es trascendente sino inmanente y relacional. Es el puro movimiento de lo lógico, del pensamiento, es decir, la verdad reside en el pensar consigo mismo. Este es el “cierre” en comparación con sus colegas y herederos de Kant, solo que es radical apertura. El pensar cuando ha generado, desarrollado y agotado todas las determinaciones propias llega a la Idea Absoluta, esto es, a la perfecta adecuación consigo mismo, a la verdad.

El materialismo de Marx como concepción novedosa e incipiente tuvo que lidiar para hacerse un hueco en el panorama filosófico con quien fuera su antecesor directo: el idealismo alemán. Recordemos que el joven Marx tenía más de idealista de lo que, probablemente, el Marx maduro hubiera reconocido. El hecho de estar anclado en una concepción del ser humano genérico cuya alienación solo es superable mediante una *toma de conciencia* de esa esencia perdida es significativo de ello —recordemos cómo hace suya la categoría de *Gattungswesen* [ser humano genérico] de Feuerbach donde el ser humano no podría autoconstituirse como sujeto de su realidad porque está supeditado a la trascendencia de Dios de manera que al desterrar esta idea de Dios, que Feuerbach ve también, aunque de forma errada, en la Idea de Hegel, podemos

---

<sup>44</sup> Aragües, R., *Introducción a la Lógica de Hegel*, Herder, Barcelona, 2021, p. 93

autodeterminarnos<sup>45</sup>—. Al fin y al cabo, tomar conciencia de sí es la expresión fundamental de la modernidad y Marx como pensador radicalmente moderno se desenvuelve en las mismas lógicas. Y pese a que, con buen atino, va suavizando esa contraposición entre idealismo y materialismo —recordemos las escuetas pero potentes *Tesis sobre Feuerbach* donde se deshace de ese materialismo contemplativo sensualista y, en cierto modo, vulgar—, nunca acaba por desprenderse por completo de esa eterna contraposición que sus sucesores, de forma tan errada, intensificarían.

### 3.2 Del método de exposición al método de investigación.

Marx sin embargo distingue entre el método de exposición y el método de investigación. Mientras que el método de exposición desarrolla el movimiento inmanente y necesario de las categorías y da cuenta de manera conceptual del movimiento de la realidad, necesita previamente de una investigación pues “solo después de consumada esa labor, puede exponerse adecuadamente el movimiento real.”<sup>46</sup> Para Marx, Hegel estaría uniendo ambos momentos en uno solo de tal manera que el método de exposición es a la vez el método de investigación y por tanto a medida que se despliegan los conceptos de lo más abstracto a lo más concreto se estaría creando la realidad.

---

<sup>45</sup> Para el joven Marx está esencia no es tanto ontológica o antropológica como en Feuerbach sino política. En su *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel* de 1843 señala que el Estado monárquico hegeliano, que para el joven Marx es la encarnación de la Idea que sobredetermina a sus ciudadanos y no la realización efectiva de la libertad, no deja a las personas constituirse como sujeto de la política. Es solo bajo un Estado democrático que el hombre puede reencontrarse con su esencia política. La monarquía es una forma alienada de la democracia, es una democracia que no es en sí, sino que esta, aún, fuera de sí. Por el contrario, la democracia es el *telos* de todas las formas políticas de gobierno: “la democracia es la verdad de la monarquía, pero la monarquía no es la verdad de la democracia”. Con esta forma de gobierno, el pueblo presenta su existencia en un modo aun no acabado, el de la constitución política mientras que en democracia emerge la constitución del pueblo. La democracia se puede conocer a sí misma, se puede autoconstituir alcanzando a ser, por fin, mediante la mediación, entre universal y particular, la constitución genérica. Se trata de reconciliar la esencia política del hombre como ser genérico, de realizarse como sujeto social y político; así, la democracia es “el enigma resuelto de todas las constituciones”. Véase Marx, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, 1974, p. 40.

<sup>46</sup> Marx, K., *El Capital*, op. cit., p. 56.

No obstante, el método de exposición no es cronológico, sino que sigue un desarrollo diferente.

“En sentido especulativo, el modo de existencia de un concepto y su determinación son uno y lo mismo. Hay que señalar sin embargo que los momentos que tienen como resultado una forma ulteriormente determinada, lo preceden como determinaciones del concepto en el desarrollo científico de la idea, pero no como configuraciones en el desarrollo temporal.”<sup>47</sup>

El orden del concepto no es necesariamente el orden histórico ya que hay ciertas determinaciones de la idea que se mantienen como configuraciones internas —de nuevo, por ejemplo en el espíritu objetivo, Hegel se refiere a la propiedad, la moralidad, el contrato, etc., con respecto de la familia— pero que alcanzan su más alto desarrollo en “la civilización más alta y acabada”. Es decir, una vez se han desenvuelto por completo las determinaciones de la idea en todos sus ámbitos se puede reconstruir *a posteriori* el proceso lógico – especulativo que han seguido, que a veces coincide con un orden cronológico, pero no necesariamente. Marx entendió esto muy bien y lo aplicó al desarrollo de las categorías en el capitalismo: “La reflexión en torno a las formas de la vida humana, y por consiguiente el análisis científico de las mismas, toma un camino opuesto al seguido por el desarrollo real. Comienza *post festum* y, por ende, disponiendo ya de los resultados últimos del proceso de desarrollo”<sup>48</sup>. Lo que propone son leyes *en* la historia y no leyes *de* la historia, esto es, mecanismos heurísticos que solo *a posteriori* pueden emprender el proceso de comprensión de la misma<sup>49</sup>. La filosofía no es

---

<sup>47</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §32 obs.

<sup>48</sup> Marx, K., *El Capital* (tomo 1), op. cit., p. 126.

<sup>49</sup> Ya se encargó Marx de dar un toque de atención a ciertos camaradas rusos que se disponían a extraer de *El capital* una Filosofía de la Historia en mayúsculas: “Esto es todo, pero no es suficiente para mi crítico, quien se ve obligado a transformar mi bosquejo histórico de la génesis del capitalismo en Europa occidental en una teoría histórico-filosófica de la marcha general impuesta por el destino a todo pueblo, sean cuales sean las circunstancias históricas en las que se encuentra”. Se refiere a M. Shukovsky que había publicado un artículo titulado “Karl Marx frente al Tribunal”, analizando el pasaje de la acumulación originaria de *El Capital*. Y por si al pobre Shukovsky no le había quedado claro, continúa Marx un poco más adelante: “[...] estudiando ambas formas por separado [se refiere a diferentes procesos de proletarización de antiguos romanos pobres] y comparándolas después uno puede encontrar fácilmente la clave

prescriptiva y siempre llega tarde al lugar de los hechos —o del crimen, la filosofía no es una buena detective— pero, al menos, llega. Al menos, aun estando en el ocaso con pocos rayos de luz, los rayos que llegan permiten una visión más certera: la luz ahora baña la vida interior del objeto en vez de, horas antes en plena luminosidad, emitir una luz cegadora para el investigador —quizás el pecado de muchos es el mismo que el de Ícaro, al cual la imprudencia, el orgullo y la *hybris* lo fuerzan a acercarse lo más posible al sol con ansias contemplativas. Entonces, solo cuando el capitalismo se ha desarrollado y su modo de funcionar queda más definido, tiene sentido la reconstrucción histórica del mismo. Sin embargo, hay que ser cautelosos porque no existe tal cosa como un desarrollo *completo* del capitalismo. Este es un organismo vivo cuyo metabolismo social está siempre en movimiento y que avanza de forma inmanente. Crea sus propias determinaciones y negaciones al tiempo que las reincorpora.

En Marx como en Hegel —y como decía Ortega— la canción de la historia se canta al final<sup>50</sup>. Pero en la recepción de Marx este siempre ha sido un punto de fricción. Naturalmente hay cierto interés en entender que el desarrollo lógico —entendido ahora lo lógico como lo necesario— coincide con el histórico ya que es un argumento de fuerza que encamina esta última hacia un *telos*. Las interpretaciones ortodoxas, cuyo origen de nuevo en este caso está en Engels, se afanan en igualarlos: “después de descubierto el método, y de acuerdo con él, la crítica de la economía política podía acometerse de dos modos: el histórico o el lógico.”<sup>51</sup> Y continúa: “el único método indicado era el lógico. Pero éste no es, en realidad, más que el método histórico, despojado únicamente de su forma histórica y de las contingencias perturbadoras. Allí donde comienza esta historia debe comenzar también el proceso discursivo, y el desarrollo ulterior de éste no será más que la imagen refleja, en forma abstracta y teóricamente consecuente, de la trayectoria histórica”<sup>52</sup>. Para una vez que hace bien en traer dicotomías con polos bien diferenciados —no como en el caso de ser y pensar o materialismo e idealismo—

---

de este fenómeno, pero uno jamás llegará ahí armado con el pasaporte universal de una teoría histórico-filosófica general, cuya suprema virtud reside en ser supra-histórica.” Marx-Engels *Correspondence 1877*. (2021). Consultado el 26 de agosto de 2021 <https://www.marxists.org/archive/marx/works/1877/11/russia.htm>

<sup>50</sup> Citado en Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, op. cit., p. 853.

<sup>51</sup> Engels, F., “La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx” en *Contribución a la crítica de la economía política de Marx*, K., Siglo XXI, Madrid, 2008, p. 340.

<sup>52</sup> *Ibid.*

concluye que tal distinción es falsa cuando es, según Marx, verdadera. Para Engels lo lógico no es sino lo histórico pulido y eliminado los restos, o, dicho de otro modo, lo histórico es la lógica moviéndolo como si fuese su *pneuma*. Así, en la posterior ortodoxia de la URSS, la historia se dirige de forma lógica —necesaria— al hundimiento del capitalismo en favor del socialismo.

Por el contrario, es precisamente el desarrollo lógico de las categorías el que permite, *a posteriori*, entender el desarrollo histórico en la especulación del pensar. Una vez el modo de producción capitalista despliega sus categorías creando un todo más trabado y complejo, cuando se concretan y definen sus determinaciones, se pueden entender mejor los modos de producción precedentes históricamente. De aquí nace la famosa frase de “en la anatomía del hombre está la clave de la anatomía del mono”<sup>53</sup>. La economía burguesa permite explicar retrospectivamente los anteriores modos de producción ya que las ruinas de estos permanecen aún aquí, aunque de maneras “atrofiadas o disfrazadas”, y es mediante esta arqueología que podemos comprender mejor estas anteriores etapas. Marx caracteriza esta retrospectividad desde el capitalismo de forma muy bella: “Es una iluminación general en la que se bañan todos los colores y [que] modifica las particularidades de éstos. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que allí toman relieve”<sup>54</sup>. Sin embargo, tampoco hay que caer en ver sociedades burguesas donde no las hay: puede que la sociedad moderna burguesa dé la clave para otras sociedades, pero no por ello comparten el mismo desarrollo de categorías ni son éstas aplicables de manera mecánica a tiempos pasados: “se puede comprender el tributo, el diezmo, etc., cuando se comprende la renta del suelo. Pero no hay por qué identificarlos”<sup>55</sup>.

Finalmente, esta retrospectividad puede operar en un plano político hacia el futuro. Por ejemplo, de los comunistas del presente depende el sentido de las anteriores experiencias revolucionarias; nuestra acción política presente disputa el sentido de los

---

<sup>53</sup> Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador), op. cit., p. 26.

<sup>54</sup> Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador), op. cit., p. 28

<sup>55</sup> Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador), op. cit., p. 26

anteriores ciclos revolucionarios, es decir, la política como lugar de la memoria. Si algo nos mostró Benjamin es que la relación entre el pasado y el presente es una relación bidireccional en el sentido de que no existe un pasado ya dado y positivamente articulado que desde fuera de la historia se puede observar, sino que las luchas del presente cuestionan y construyen el pasado: un presente cargado de pasado. Solo desde la toma de partido se puede revelar la verdad de todas las generaciones pasadas. Otra de las *Tesis sobre Feuerbach*, la número dos, podemos interpretarla a la luz de esto: la práctica es el criterio de la verdad. Pero no como una verdad que está ahí y hay que actualizar, es decir, no un encadenamiento necesario de ideas deducidas lógicamente hasta que llegue un sistema sino una superposición de ideas que generan una constelación de conceptos efímera que hace irrumpir una verdad que nace ahí y que luego se pierde. Esto rompe con la tradición filosófica: la verdad no estaba ahí y solo había que desvelarla, ni tampoco es eterna y trascendente al margen de determinaciones históricas y sociales, sino que es algo que se construye, y en esa construcción es ya misma contingente. Sabiendo que el futuro, entonces, no está decidido de antemano, podemos reencontrarnos con el pasado.

### **3.3 Esencia, sustancia, negatividad.**

Otro de los puntos fundamentales en donde Hegel puede proveer de una mano amiga al marxismo es la cuestión de la esencia. El marxismo ortodoxo se ha distanciado enormemente de la esencia desustancializada y sin fundamento, como es la hegeliana, para buscar una esencia —del proletariado, de la historia, etc.— y solo con una lectura de Hegel se puede *salvar* al marxismo.

La doctrina del ser es la primera de las tres partes y tematiza el ser como inmediato, como lo dado. La caracterización del ser es que está ahí en principio indeterminado, pero según se van desarrollando las determinaciones del pensar el ser se revela como mediado consigo mismo, el ser se presupone y por lo tanto el ser como simple e inmediato se torna apariencia. Lo que es apariencia del ser se revela como su esencia (su negatividad). Ese ser presupuesto y que se autopone es precisamente la esencia. La doctrina de la esencia viene a tratar el ámbito de la esencia y la apariencia y su negativa

y reflexiva relación —una negación determinada, en este caso, la determinación del ser. En la doctrina de la esencia reina la contradicción y negatividad, se estudia la relación de la apariencia del ser y su esencia, es decir, la relación consigo mismo a través de su otro. Hegel por supuesto no se queda en la lógica de la esencia, sino que al final estas categorías se niegan a través de una negatividad autorreferencial, es decir, todo ser tiene dentro de sí elementos contradictorios que hacen que una vez desarrolladas sus determinaciones este caiga por su propio peso y necesite de otra categoría más concreta para superar sus contradicciones. Así el pensamiento va avanzando de una a otra hasta la doctrina del concepto. Esa es la clave del movimiento especulativo: la identidad de identidad y diferencia. En Marx esta negatividad autorreferencial toma el nombre de *Verwandlung*, es decir, de transformación, metamorfosis o tránsito: el tránsito de la forma general del valor al dinero, el paso del dinero al capital, transformación del valor de la fuerza de trabajo en salario, etc. Una vez las categorías más generales han sido expuestas se hunden y son recogidas por otras más concretas.

Sin embargo, otras filosofías diferentes de las de Hegel, en este caso el marxismo ortodoxo y sus derivadas, han hecho del desenmascaramiento de la esencia su piedra de toque de tal manera que su aproximación filosófica o científica consiste en la búsqueda de esas esencias que por alguna razón no quedan directamente aprehensibles porque está alienada y se muestran bajo una apariencia extraña. Es común, entonces, que en esa caza de esencias estas se tomen como la verdad última de la realidad, que se absoluticen. Esas esencias latentes absolutas están esperando a que un sujeto revolucionario consciente las despierte a través de una revolución. Por situar otro ejemplo diferente que pueda ilustrar, también el viejo Nietzsche criticaba su juventud como demasiado metafísica en el sentido tradicional ya que seguía preso de esta contraposición entre esencia y apariencia. Es a través del arte no figurativo, concretamente de la música y especialmente la de Wagner, como se puede llegar a ellas. El arte proporciona un acceso privilegiado a esa realidad escondida. El arte como un ejercicio de sublimación de algo que no podría presentarse de otra manera porque es demasiado terrible, como un espejo que transfigura lo terrible y el dolor en el bien; es una justificación estética de lo existente. Sin embargo, Nietzsche rápidamente se sacude de la herencia de Schopenhauer y de esta postura tan romántica y reniega de toda

esencia ya que al final eso es solo proyectar a los trasmundos el sentido immanente de la vida.

La cuestión es que desde el marxismo también se ha entendido en muchos casos la esencia como algo absoluto y como la verdad, sin trascender este ámbito. Estas interpretaciones tienen su origen en el joven Marx y su relación con Hegel y Feuerbach. La relación del joven Marx con Hegel sabemos que está mediada por la interpretación de su colega Feuerbach. Feuerbach argumenta que Hegel quiso derivar la ciencia humana del concepto, de la lógica, y que en su lugar la verdadera ciencia humana ha de ser derivada de la esencia humana: la filosofía de Hegel es la prolongación de la teología; niega al hombre por afirmar a Dios. La conciencia religiosa afirma en Dios lo que niega en el hombre, el hombre no existe por sí mismo, no es el sujeto de su propia existencia. Y como resultado de esto el hombre no puede autodeterminarse, no puede autoconstituirse si ya existe otro sujeto absoluto: Dios. La aspiración de Feuerbach, y por extensión del joven Marx —de 1843/4— es la de una toma de conciencia de una esencia humana que se habría perdido o corrompido al proyectarse fuera de sí. Proyecta su ser en una objetividad de la que posteriormente se vuelve él objeto, haciendo a esa primera objetividad sujeto<sup>56</sup>. Estamos alienados con respecto a una esencia previa, de un verdadero *ser* que se mantiene al margen de las determinaciones históricas ya que precede a estas. Ciertamente, *pace* Feuerbach, su postura tiene menos de materialismo de lo que le gustaría, es más, está bastante más cerca de un esencialismo abstracto con el que, desde luego, ni Hegel ni el Marx de la crítica de la economía política comulgan. Hegel no es que niegue al hombre, sino que mina la idea del hombre de “carne y hueso” de aquel hombre concreto, individual y atomístico del liberalismo. Cuestión que, naturalmente, Marx retoma. No se puede hacer la revolución con un agregado muerto de individuos, con una mera yuxtaposición de sujetos. Decía Lenin: “así Marx puso fin a la concepción de la sociedad como una suma mecánica de individuos sujetos a toda clase

---

<sup>56</sup> Creamos *ídolos*, nos olvidamos que son invenciones nuestras y acabamos sometiéndonos a ellos. Asoma cierto mostacho frondoso. Hay tren directo de Feuerbach a Nietzsche. Esta doble objetividad para ambos jóvenes hegelianos se resuelve en el ámbito de la conciencia. Sin embargo, Marx eventualmente se acaba desprendiendo de esta noción al señalar que esta alienación tiene lugar en la producción social de la existencia. Las prácticas humanas se convierten en objetos al darse ahora no entre personas sino entre mercancías que al tiempo se subjetivan en personificaciones de las categorías económicas que ejercen una dominación personal.

de cambios por voluntad de las autoridades (o, lo que es lo mismo, por voluntad de la sociedad y de los gobiernos)”<sup>57</sup>.

Como señalábamos antes, toda esta búsqueda de la esencia perdida tiene que ver con cierta postura filosófica. Marx pretendía desentrañar las leyes objetivas del funcionamiento del capitalismo a través de la crítica de la economía política, pero se contuvo en un ámbito más modesto o humilde, aunque ya esta tarea no es para nada baladí, pero no pretendió elevar su doctrina, por ejemplo, a más allá de las relaciones sociales y la filosofía. Por el contrario, Engels quiso disparar más alto e intentó armar una Filosofía, en mayúsculas, cuya guía fuera la contraposición entre el ser y el pensar<sup>58</sup> y que cristalizara en toda una cosmovisión sobre lo social pero también lo natural. Siendo Engels el canon del marxismo ortodoxo, esta absolutización de las esencias impregnó el marxismo tomando caminos más cercanos a un burdo aristotelismo de la potencia y el acto —y de la sustancia tradicional— que al de Hegel.

“La pregunta suprema de toda filosofía es la pregunta por la relación entre el pensamiento y el ser, el espíritu y la naturaleza [...]. Según la respuesta que hayan dado a esta pregunta, los filósofos se dividen en dos grandes grupos. Aquellos que afirman la originariedad del espíritu frente a la naturaleza, por tanto, que aceptan en última instancia una creación del mundo del tipo que sea —y esta creación es a menudo en los filósofos, por ejemplo, en Hegel, mucho más intrincada e imposible que en el cristianismo—, constituyen el grupo del idealismo. Los otros, los que ven la naturaleza como lo originario, pertenecen a las distintas escuelas del materialismo”<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> Lenin, V. I., *Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1978, p. 19.

<sup>58</sup> “El gran problema cardinal de toda la filosofía, especialmente de la moderna, es el problema de la relación entre el pensar y el ser” Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, op. cit., p. 18.

<sup>59</sup> Ibid., p. 19

Esa incesante pregunta por el origen, por las causas primeras y por la preeminencia de uno u otro concepto son rasgos típicos de toda metafísica tradicional que intenta explicar el mundo en referencia a dualidades estancas y excluyentes, arriba-abajo, fondo-superficie, ser-pensar, materia-idea.

Para desterrar esta metafísica tradicional velada bajo un manto de emancipación la lectura de Hegel puede ser de ayuda. La esencia no es algo subyacente que nos deja pistas o brillos de su fondo en forma de apariencias, en forma de algo ontológicamente diferente a ella. La esencia es el ser presupuesto y puesto (*Gesetztsein*) que se media a sí misma: “La esencia, en tanto ser que se media consigo a través de la negatividad de sí mismo, es la referencia a sí sólo siendo referencia a otro, el cual [otro], sin embargo, no es como ente, sino como un puesto y mediado”<sup>60</sup>. La doctrina de la esencia niega a la del ser que ha caído por su propio peso pero que es retomada por la esencia en forma de reflexividad consigo misma. En la doctrina del ser lo absoluto era el ser en cuanto que hacía referencia a sí mismo y esta era toda la verdad que se podía desprender de aquellas categorías del pensamiento que operaban con la inmediatez —una verdad aún inmediata, abstracta o incompleta. Sin embargo, la esencia es aquí ahora lo absoluto<sup>61</sup> puesto que es bajo la esencia como se piensa la unidad inmanente del todo concreto que hasta ahora se ha desarrollado. Una unidad que, por ser la esencia la reflexión hacia dentro de sí, es idéntica. Estas determinaciones de la reflexión, en efecto, comienzan con la identidad y avanzan por la diferencia, diversidad, oposición y, finalmente, contradicción, como elemento común de todas ellas que se revela como lo que unifica en la reflexión<sup>62</sup>. Estas determinaciones del pensar llegan a la idea de fundamento que es lo que nos interesa ahora.

El fundamento no es, en línea con la exposición anterior, algo extrínseco y que dé sentido al sistema, un principio primero del que deducir lógicamente las demás categorías. El fundamento es la idea de la esencia que se niega a sí misma a través de su mediación, se excluye y se autopone, y este movimiento es precisamente el fundamento. Es decir, el fundamento es pura actividad y movimiento, no algo que actúa

---

<sup>60</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, op. cit., §112

<sup>61</sup> Ibid.

<sup>62</sup> Cf. Aragües, R., *Introducción a la Lógica de Hegel*, Herder, Barcelona, 2021, p. 154

como sustrato: desaparece así toda sustancialidad en el fundamento de la esencia. Esta idea es clave ya que muestra la esencia como un constante ponerse y negarse, y así lo muestra en todo el desarrollo de la doctrina de la esencia: la sustancia no es de donde derivan todos los predicados cual accidentes sino la relación consigo misma a través de la causa y efecto. La sustancia, como *causa sui*, es precisamente la interacción incesante entre causa y efecto, esto es, su autorreflexión.

La búsqueda de un origen, de una causa primera o de un impulso externo de la materia al proceso de conocer, como señalaba Marx, no es sino un recurso de la trascendencia. Aquella idea griega de que para aprehender lo transitorio y el devenir debe haber un punto fijo desde el que pensar y que haga de referencia queda ahora impugnada.

Estas interpretaciones del marxismo ortodoxo que hacen de la esencia algo absoluto y que la entienden como si fuera la sustancia tradicional son peligrosas cuando se invocan en nombre de la emancipación. Esta lectura de la sustancia la convierte en sujeto del que por subsunción se derivan los predicados y que llegando al conocimiento de esa sustancia se llega al conocimiento de toda la realidad. Sustancia entendida, entonces, no a la manera de Hegel ni de Marx, sino de una manera cercana a un aristotelismo intensificado y modificado con respecto a su pensamiento original. Esta lectura tampoco dista de la concepción de la sustancia kantiana como el sustrato que “consiguientemente, permanece mientras cambia todo lo demás”, es decir, como un resto que resiste el embate de las determinaciones empíricas temporales y que presenta por tanto una “existencia no transitoria”.<sup>63</sup>

La clave es, entonces, socavar la idea de sustancia como una esencia positiva que precede a las partes y de las que estas luego se derivan, es decir, la sustancia entendida de forma tradicional, que es precisamente lo que hace Hegel. Contra estas interpretaciones sustancialistas que elevan a los polos de la relación, sujeto-sustancia y predicados-accidentes, a entidades autosuficientes y, al tiempo, externas e independientes entre sí, es contra lo que cualquier marxismo contemporáneo ha de batirse. La vieja metafísica que escamaba a Lenin en los movimientos obreros vuelve de manera similar, aquella doctrina antidialéctica y basada en la reificación de los objetos,

---

<sup>63</sup> Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2021, p. 186, 144 A - 183 B.

un pensamiento estático que, en última instancia, simplemente conserva el estado actual de las cosas.

Si rompemos con este tipo de interpretaciones sustancialistas nos queda que la relación es la que da sentido y la que precede a las partes, una cuestión ya señalada por Hume en su crítica a la idea de causalidad. Tenemos aquí la esencia entendida ahora como pura negatividad, como radical relacionalidad. De aquel empirismo del Marx de juventud que atendía a las necesidades inmediatas del ser humano genérico cuyo sujeto eran los individuos en cuanto sintientes, pasamos al estudio de las *relaciones* entre ellos mediante la crítica de la economía política. Es la manera de entender la sustancia de Hegel como pura actividad y proceso de autoposición y automediación de tal forma que los predicados no se derivan de ella como algo externo, sino que la sustancia, que se media a sí misma, es la que puede redirigir al marxismo hacia su senda.

Aún hay que aclarar qué es eso de que la relación *precede* a las partes. No es una cuestión temporal. Por ejemplo, en el espíritu objetivo, no es que la familia y la sociedad civil vengan primero y *luego* el Estado, sino que esa secuencia es el modo como la conciencia filosófica lo comprende en su desarrollo dialéctico especulativo. Sin relación directamente no hay ser —pese a que la *Ciencia de la Lógica* empiece con el más simple, inmediato y puro ser, contiene en sí mismo las determinaciones que se entienden de forma retrospectiva. ¿Cómo es posible, entonces, pensar un concepto que se aliena desde su propia identidad? Precisamente la *Ciencia de la Lógica* nos permite pensar la alienación de aquello que se *presenta* como idéntico, una alienación sin diferencia. El ser simple y abstracto con el que empieza la conciencia especulativa se contrapone a sí mismo con la nada, sin necesidad de un tercer término ni de una fuerza exterior, es decir, el inicio está ya mediado por su resultado.

La filosofía, entonces, ha de ser necesariamente sistema y por lo tanto una ciencia en la que cada una de sus partes cumple una función para con el *todo*. Ninguna es por sí misma sino con referencia a su otro y a la totalidad de la que forman parte. Otorgar mayor preeminencia ontológica a unas de las partes o un estatuto ontológico diferente, es decir, desgajar una unidad del círculo de círculos que es la totalidad, equivale a romper la inmanencia del sistema. De la misma forma, al cortar un imán por la mitad

este vuelve a generar él mismo ambos polos, su propia contraposición.<sup>64</sup> El imán se media a sí mismo a través de su opuesto y genera sus propias determinaciones, y en el momento en que no hay tal mediación, porque se produce una subsunción y no una inhesión, irrumpe la violencia.

Por finalizar, decíamos que Marx hace suya la idea de esencia y sustancia hegeliana y la aplica al capitalismo. Efectivamente, el capitalismo es una totalidad orgánica cuya razón de ser es ser valor que se valoriza a sí mismo a través de sus diferentes momentos. A principios de los 90 Moishe Postone, alumno de Jürgen Habermas, proponía una novedosa interpretación: el capital como sujeto hegeliano<sup>65</sup>. El problema de Postone y su formulación era que llevaba hasta sus últimas consecuencias esta afirmación haciendo del capital el sujeto, por ejemplo, de la historia, lo que limitaría la agencia subjetiva de los individuos y, en última instancia, el poder transformador del proletariado<sup>66</sup>. Parece una perogrullada, pero Marx no es Hegel y no tiene sentido intentar asimilar absolutamente cada categoría de Hegel con una de Marx haciendo una suerte de homología entre *El Capital* y la *Ciencia de la Lógica*. Por supuesto hay tanto conexiones explícitas, como fuertes correlaciones y meras concomitancias entre ambas teorías, pero Marx, en nuestra lectura, no necesariamente sigue a rajatabla las formulaciones de, por ejemplo, la doctrina de la esencia<sup>67</sup>. La cuestión es que es posible

---

<sup>64</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, op. cit., §312

<sup>65</sup> “His analysis suggests that the social relations that characterized capitalism are of a very peculiar sort — they possess the attributes that Hegel accorded to Geist [‘Spirit’]. It is in this sense, then, that a historical Subject as conceived by Hegel exists in capitalism.” Postone, M., *Time, labor and social domination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993, p. 72.

<sup>66</sup> Abazari, A., *Hegel’s ontology of Power: The structure of social domination in capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020, p. 151.

<sup>67</sup> Apostar por una homología entre las doctrinas de la Ciencia de la Lógica y las categorías de la crítica de la economía política es la apuesta de Chris Arthur en *The New Dialectics and Marx’s Capital* (2004): “What we can see, however, is a striking homology between the structure of Hegel’s Logic and Marx’s Capital, or, at least, a homology given some minor reconstructive work either or both.” Arthur, C., *The New Dialectics and Marx’s Capital*, Brill, London, 2004, p. 8. Es una postura atrevida e interesante pero que no se sostiene porque implicaría aplicar la *Lógica* desde fuera a un objeto externo, en este caso la economía política, esto es, el método como un puro formalismo y ya sabemos lo que opinaba Hegel al respecto: “el empleo de esta forma la reduce a su esquema inerte, a un esquema propiamente dicho, haciendo descender la organización científica a un simple diagrama”. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 34. Más aún, es cierto que Marx no dejó demasiada constancia sobre la relación entre *El Capital* y la *Ciencia de la Lógica* más allá de aquella carta de 1858, pero no dejaría de ser raro que, si hubiera querido realizar tamaña empresa de simular a

entender el capital, o, más bien el valor, como sujeto en un tono menos vinculante con toda la teoría hegeliana: Marx señala que el valor en la transformación, metamorfosis (*Verwandlung*), del dinero al capital, transita de una a otro como un proceso automático y sin perderse en esos cambios, convirtiéndose así en “sujeto automático”. Más adelante veremos la importancia de las modulaciones formales del capital. Valga señalar que en este caso, “mercancía y el dinero, funcionan como simples modalidades distintas de existencia del propio valor: el dinero como su modalidad general; la mercancía como su modalidad específica o transfigurada”<sup>68</sup>. Los distintos *modos* de aparecer del valor son parte del proceso cuyo fin es la valorización de sí mismo. El valor actúa como una sustancia en automovimiento (*sich selbst bewegende Substanz*), como una sustancia que se autopone y niega a sí misma poniéndose fuera de sí como mercancía, plusvalía, etc., y volviendo como valor valorizado, es decir, incrementado. No tanto como una sustancia tradicional sino sustancia desustancializada y sin fundamento originario y trascendente, como en Hegel. Esta es la verdadera potencia del capitalismo y lo que le mantiene vivo, la inmanencia desde la que opera y resuelve sus conflictos internos, esto es, la flexibilidad y adaptabilidad a cualquier desventura histórica o protuberancia en forma de revuelta. Hace de sus cíclicas crisis su mayor debilidad y a la vez fortaleza. El capitalismo es su propio límite<sup>69</sup>. De la misma manera que el espíritu siempre está en lucha consigo mismo, siempre se crea obstáculos para que tome posesión de sí mismo cada vez con más capacidad de integración.

---

la perfección la *Lógica* con la crítica de la economía política, no hubiera dejado por escrito esta intención. Es más preciso decir que se apoya en ellas para sus análisis del capitalismo.

<sup>68</sup> Marx, K., *El Capital (tomo III)*, op. cit., 2017, p. 930.

<sup>69</sup> “El verdadero límite de la producción capitalista lo es el propio capital; es éste: que el capital y su autovalorización aparece como punto de partida y punto terminal, con motivo y objetivo de la producción, que la producción sólo es producción para el capital, y no a la inversa, que los medios de producción son meros medios para un desenvolvimiento constantemente ampliado del proceso vital, en beneficio de la sociedad de los productores. Los límites dentro de los cuales únicamente puede moverse la conservación y valorización del valor de capital, las que se basan en la expropiación y empobrecimiento de la gran masa de los productores, esos límites entran, por ello, constantemente en contradicción con los métodos de producción que debe emplear el capital para su objetivo, y que apuntan hacia un aumento ilimitado de la producción, hacia la producción como fin en sí mismo, hacia un desarrollo incondicional de las fuerzas productivas sociales del trabajo.” Marx, K., *El Capital (tomo 3)*, op. cit., p. 323.

### 3.4 Marx, Aristóteles, Hegel y los esencialismos contemporáneos.

Por otra parte, continuando con el aristotelismo de cierto marxismo, quizás sea oportuno recordar que Marx fue iniciado en la crítica de Hegel por Feuerbach y que éste a su vez acudió a seminarios de Trendelenburg, el traductor al alemán de Aristóteles, que estaba en contra de Hegel y su comienzo sin supuestos. No se puede derivar el devenir del ser y la nada si antes no está el devenir presupuesto en esa relación, decía Trendelenburg. Marx conocía el libro de éste llamado *Investigaciones lógicas* de 1840<sup>70</sup>. Sin embargo, tampoco estaba especialmente de acuerdo con la traducción que hacía de Aristóteles la cual era “demasiado formal”, siendo el estagirita un “verdadero dialéctico”<sup>71</sup> y pretendía escribir un libro refutando esa interpretación formal.

No en vano muchos académicos han seguido la estela de Bloch al catalogar a Marx como aristotélico de izquierdas<sup>72</sup>. Ya Engels decía que así como Hegel era el más grande de los dialécticos del idealismo alemán, Aristóteles era la “cabeza más universal” de todos los dialécticos antiguos<sup>73</sup> y Marcuse en *Razón y Revolución* señala la importante deuda del filósofo de Stuttgart con él: “Hegel fue el primero en redescubrir el carácter extremadamente dinámico de la metafísica de Aristóteles, que trata a todo ser como proceso y movimiento; dinámica que se había perdido totalmente en la tradición formalista del aristotelismo”<sup>74</sup>. Si, *grosso modo*, para su lógica tomaba, por un lado, de Kant la superación del empirismo, el carácter autofundamentado de la razón junto con la espontaneidad del pensar, de Aristóteles, como señala Marcuse, toma esa ontología del movimiento del puro acto que tiende hacia su fin ejemplificado en el concepto de *energeia* que Hegel reformula en su *Wirklichkeit*<sup>75</sup>. Ciertamente Aristóteles puede prestar un gran servicio a la tradición hegeliana-marxista. Sin embargo, señala Ray

---

<sup>70</sup> Rossi, M., *La scuola hegeliana. Il giovane Marx (vol. 3)*, Feltrinelli Económica, Milán, 1977, pp. 55 y ss.

<sup>71</sup> McLellan, D., *Karl Marx: His Life and Thought*, New York, Harper Colophon Books, 1973, p. 39.

<sup>72</sup> Clare Roberts, W., *Marx's inferno. The political theory of Capital*, Princeton University Press, New Jersey, 2017, p. 66 y Bloch, E., *Avicenna and the Aristotelian left*, Columbia University Press, New York, 2019.

<sup>73</sup> Engels, F., *Anti-Dühring*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2014, p. 64.

<sup>74</sup> Marcuse, H., *Razón y Revolución*, Alianza, Madrid, 1979, p. 46.

<sup>75</sup> Pippin, R., *Hegel's Realm of Shadows*, University of Chicago Press, Londres / Chicago, 2019, p. 35.

Brassier<sup>76</sup>, en el frecuente y erróneo caso desde el marxismo de atribuir un potencial no realizado a la idea de ser humano genérico que estaría alienado sería hacer oídos sordos a la lectura hegeliana de la esencia, a la que Marx se adscribe, y volver a una vulgarización del hilemorfismo aristotélico donde la materia, ese sustrato en movimiento, está esperando a ser dado forma, una *verdadera* forma no alienada.

Marx no es partícipe de este simple aristotelismo del acto y la potencia, pero sí el marxismo ortodoxo y los marxismos que siguen por inercia las concepciones del canon soviético. No lo es porque pese a que use constantemente formulaciones en torno a la esencia y la apariencia las usa en un tono crítico señalando que así es como funciona el capital. De hecho, si Marx se apoya en alguna de las tres doctrinas de la *Lógica* de Hegel esta es la doctrina de la esencia, pero la exposición de las esencias del capitalismo no tiene un carácter propositivo o afirmativo sino, como ya indica el subtítulo del libro, de *crítica de la economía política*. Precisamente la exposición exhaustiva de las categorías con las que funciona el capitalismo es ya una *crítica* del mismo<sup>77</sup>. Se trata de desenmascarar las apariencias inmediatas de las relaciones sociales bajo el capitalismo como un entramado de mediaciones. Es decir, no absolutiza las esencias haciendo estas la verdad última de la realidad: es la verdad del capitalismo, pero el capitalismo es algo a extinguir. Busca las esencias, pero no para *definirlas* al modo de Platón, sino para *criticarlas*. Y ya sabemos que la investigación y la ciencia “sería superflua si la forma de manifestación y la esencia de las cosas coincidieran directamente”<sup>78</sup>.

Pensar la esencia de las cosas es precisamente pensar aquello que no nos es inmediatamente dado y solo cuando, entonces, los hechos y fenómenos sociales en su apariencia se insertan en una *totalidad* (orgánica) es posible conocer dichos hechos. Así como Hegel no se limita a la doctrina de la esencia, a la dinámica de contradicciones, negatividad, apariencia y esencia, sino que las lleva más allá en la doctrina del concepto, donde obtienen su verdad, Marx tampoco se ciñe al capitalismo. El intento de ligar la

---

<sup>76</sup> Brassier, R., “Strange sameness”, *ANGELAKI* 24:1, 2019, p. 102.

<sup>77</sup> “El trabajo del que se trata, por lo pronto, es la crítica de las categorías económicas o, if you like [si prefieres], el sistema de la economía burguesa expuesto de manera crítica. Es a la vez la exposición del sistema y, a través de esa presentación, la crítica del mismo.” Carta de Marx a Lasalle, 22 de febrero de 1858, citado en Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador), op. cit., prólogo, p. XLIII.

<sup>78</sup> Marx, K., *El Capital* (tomo 3), op. cit., p. 930.

doctrina del concepto con el comunismo probablemente sea la manera más fructífera de sustentar un marxismo hegeliano, que es de lo que tratará la última parte del trabajo.

La clave es que las esencias y apariencias cuando se critican y desvelan como falsas es pertinente situarlas en el centro del estudio porque se pretenden negar. Pero cuando se intercambian una por otra, es decir, cuando de la esencia del capitalismo pasamos a la esencia del comunismo o a la del ser humano no alienado es cuando empiezan los problemas. Cuando se usan esquemas esencialistas no para desvelarlos sino con fines emancipadores es cuando entran representaciones de esencias positivas que preceden a sus relaciones y que estarían aletargadas esperando a ser realizadas en acto. Ejemplos de ese aristotelismo marxiano —nótese, de nuevo, que no es ni Marx ni Aristóteles, sino ciertas interpretaciones que distorsionan su pensamiento— que vuelve a la dinámica de acto y potencia sería, como señalamos, que la materia tiene ciertas potencialidades inmanentes esperando a ser despertadas por una revolución que vendría a actualizarlas; de nostalgias viven algunos, pero también de falsas esperanzas. Véase la actual China a la que, en mi opinión, ciertos sectores autodenominados comunistas o socialistas empezarán en los próximos años a adscribirse en vistas de que el XIX Congreso Nacional del Partido Comunista Chino de 2017 señalaba la fecha de 2050 para la instauración del socialismo en su país.

O, por el contrario, otro ejemplo común es que las masas o el proletariado no sabe lo que quiere por culpa de su alienación, es decir, sus supuestas necesidades objetivas, la esencia del proletariado, no concuerdan con su conciencia subjetiva y hay que decirles lo que quieren y necesitan desde fuera, esto es, realizar la esencia con ayuda del exterior, como Babeuf o Sylvain Maréchal o algunas interpretaciones de la ideología revolucionaria de Lenin que consisten en la inoculación de la conciencia revolucionaria por parte de un agente externo que ha tomado conciencia de sí. En una nota más actual, esto coincide con la superioridad moral de cierta izquierda socialdemócrata que en cada proceso electoral señala con dedo acusatorio y reprobador a aquellos que “no han votado bien” o a aquellos que “aun siendo obreros votan a la derecha”.

Estas dinámicas pueden llegar a muy reaccionarias. ¿En qué sentido? Una esencia corrupta que en un pasado sí tenía actualidad —véase de ejemplo cualquiera de los regímenes socialistas del siglo XX— clama a la nostalgia; y hacer política en torno a la

nostalgia tiene un componente altamente reaccionario. Es muy común esta izquierda anclada en un relato mítico del pasado que apuesta por reconstruir el “movimiento obrero”, la industria pesada, los astilleros y minas de carbón del norte de España, sindicatos combativos y “de clase” (las antiguas Comisiones Obreras), etc., que además vuelve a lógicas organizativas caducas como el Estado fuerte y centralizado, o la familia tradicional —en un mundo con el capital globalizado (recordemos el imperialismo como fase superior del capitalismo) no tiene sentido seguir anclado de manera anacrónica en el Estado como principal actor político—, al tiempo que señala y criminaliza la diferencia (la trampa de la diversidad<sup>79</sup>), esto es, a los “movimientos identitarios” (feminismos, ecologismos, lucha LGTBIQ, anti-racismos) que habrían conspirado para inocular pequeñas dosis de liberalismo en vena de los obreros y que habrían aletargado y, al final, desintegrado cualquier potencial emancipatorio. ¿El origen de todos los males? ¿Quizás Reagan? ¿Thatcher? Para nada: mayo del 68, el “posmodernismo”, las universidades anglosajonas y el 15-M.

Pero tampoco hace falta irse a una izquierda, digamos, “radical” que ve en las extintas repúblicas soviéticas o en la República Democrática Alemana o en Cuba un paraíso perdido al que hay que volver. La izquierda más moderada es igual de partícipe de estas dinámicas: la socialdemocracia mitifica un antiguo estado de bienestar desmantelado en algún momento por la irrupción del neoliberalismo u otras quimeras como un capitalismo de rostro humano o una más justa redistribución de la riqueza. Llaman a un Estado que de verdad modere los conflictos de clase nacionales e internacionales y que redistribuya el excedente de riqueza —en realidad es simplemente un capital improductivo que se redirige y pone en movimiento en forma de subvenciones, ayudas y que no hace sino reducir los costes de la reproducción de la fuerza de trabajo y que contribuye, en última instancia, a la valorización del capital.

Por concluir, es a partir de Hegel y su esencia como negatividad, como contradicción, como automovimiento, autoponerse y negarse —y no como un sustrato positivo del que emanan predicados y al que accediendo a él y conociéndolo conocemos la verdad de la realidad—, como podemos combatir estos esencialismos contemporáneos. Si Lenin se

---

<sup>79</sup> Bernabé, D., *La trampa de la diversidad: Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase obrera*, Akal, Madrid, 2018.

recluía en la biblioteca de Berna a leer a Hegel ante la bancarrota teórica del marxismo para combatir todas las doctrinas metafísicas y antidialécticas, nuestra tarea hoy, como acaba de ser expuesta a través de estos ejemplos, no ha variado. No en vano Hegel nos enseñó que la lógica es de suyo algo autosuficiente. Es un lenguaje auto-generativo pero abstracto y si se quiere concretar se suele caer en metafísica, y esa intentona de concretar la esencia en términos positivos es una aproximación que clama a la metafísica.

### **3.5 Trabajo, negatividad, forma y materia.**

Otro de los puntos fundamentales que pueden arrojar luz a la eterna cuestión entre idealismo y materialismo —una asignatura pendiente del marxismo ortodoxo como ya hemos visto— es la concepción del trabajo como negatividad en Marx que es una clara herencia hegeliana. Es provechoso en este caso declinar la contraposición materialismo-idealismo en materia-forma, teniendo la materia preeminencia ontológica sobre la forma en el marxismo ortodoxo como aquel sustrato del que se predica todo, incluidas las ideas y las formas. Pero Marx no está de acuerdo con esto, así como tampoco Hegel. Veamos en qué sentido.

Ciertamente, como hemos señalado antes, grandes intérpretes de Hegel y Marx han pivotado en torno a la *Fenomenología del espíritu* como texto principal basándose en las sucesivas transformaciones entre sujeto y objeto a partir del trabajo. Interpretaciones que tienen su origen en la Francia de los años 30 con Jean Hippolyte a la cabeza, de parte del hegelianismo, y fruto mayormente de las lecturas de Alexandre Kojève de parte del marxismo. Ernst Bloch en 1949 escribía:

“lo que en Hegel tiene una importancia fundamental es que la aparente teórica relación Sujeto-Objeto la entiende en conjunto como practico-transformadora, es decir, como relación de trabajo. El proceso de la Fenomenología

solo tiene lugar como tal transformación recíproca del sujeto por el objeto y del objeto por el sujeto.”<sup>80</sup>

Hegel quería unir aquellos típicos dos polos sobre los que orbitaba gran parte del idealismo alemán: espíritu y naturaleza, sujeto y objeto, mediante un sistema de estructuración lógica, una gramática autogenerativa o autogenética que está a la base de ambos, no como un origen del que emanan sino como la unidad de la autoconciencia que da sentido a una realidad transitoria y pasajera. La idea de Hegel es que la verdad es la inversión mutua, el quiasmo, es la relación entre los dos mundos que no pueden existir el uno sin el otro. No puede haber una preeminencia, un principio absoluto que unifique como en Schelling (Naturaleza) y Fichte (Yo) porque el sistema es reticular, está hecho de relaciones complejas. Por ejemplo, trasladado esto al plano religioso o político, no puede haber un Dios o un Rey del que emane todo. Por el contrario, el punto de partida es la gente corriente y moliente, las conciencias como generadoras de esa gramática lógica. Pero estas están plagadas de falsas creencias e incomprendiones, por eso hay que limpiar o purgar las certezas y creencias más inmediatas. La *Fenomenología* pretende depurar la experiencia de lo cotidiano para sacar las formas lógicas de nuestro conocer, es decir, intenta una deducción filosófica del concepto de ciencia que equivaldría a hacer coincidir la verdad con la certeza de sí mismo mediante la superación de la contraposición sujeto-objeto. Todas las posibles relaciones de la conciencia con su objeto en forma de figuras de la conciencia son desarrolladas y agotadas hasta llegar a ese saber absoluto que es la ciencia filosófica.

En el cuarto capítulo, después de haber tratado las figuras que consisten en la relación de la conciencia con un objeto, empieza el estudio de la relación de la conciencia con otra conciencia a la que se opone. Antes era un objeto entendido como una cosa de la que la conciencia se apropia; identifico esa cosa como un alimento para comerlo, por ejemplo. Sin embargo, se le opone ahora una conciencia, otro individuo que pretende, como él, tratar a la otra conciencia como ha tratado siempre a las cosas: intentando apropiarse de ellas, pero ahora opone una resistencia. Ahora “cada extremo es para el otro el término medio a través del cual es mediado y unido consigo mismo, y cada uno

---

<sup>80</sup> Bloch, E., *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 393-4.

de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, sólo es para sí a través de esta mediación. *Se reconocen como reconociéndose mutuamente*<sup>81</sup>. Cuando la conciencia dice que mi mundo es la representación también hay otra conciencia que dice lo mismo. La autoconciencia no puede existir sin otra conciencia. No hay un yo sin un tú. Los dos enfrentados al mundo.

Cambia entonces el estatuto ontológico de lo enfrentado a la conciencia ya que ahora se reconoce a la otra conciencia, le atribuimos una identidad. Nosotros también como identidad tenemos que salir de nosotros, enajenarnos, para conocer. Ponernos en el otro es poner en juego nuestra identidad, vida y libertad. Al ser otra conciencia que va a hacer el mismo proceso se produce un conflicto entre ambas conciencias que quieren prevalecer. Ya no puedo comérmelo o usarlo, pero sí verme en él. La única forma de aplacar la inquietud que me produce el otro es verme reflejado ahí, de tal forma que una conciencia intenta cancelar a la otra. Reconocer, ante todo, es intentar dar la muerte al otro: lo radical otro es horrible y queremos acabar con él, recordemos el *Duelo a garrotazos* de Goya. En el momento en que no podemos dar muerte acabamos plegando o limando su otredad, vaciando las posiciones unilaterales de las conciencias y mediando entre ambas. Una conciencia, entonces, viene a llamarse señor<sup>82</sup>, que queda por encima, y la otra el siervo. El siervo teme perder la vida y se somete al señor y este teme perder la libertad y por ello arriesgará su vida.

El señor permanece ocioso mientras el siervo *trabaja* para él. Este trabaja la naturaleza y *forma* objetos a los cuales les confiere parte de sí, de su humanidad. Estos objetos los entrega al señor que satisface su deseo y apetencia mediante los productos del siervo, se relaciona con la realidad a través de él. El señor se distancia de la realidad quedando confinado el ser-para-sí, él niega abstractamente la otredad mientras que el siervo la niega de forma determinada. Cabe destacar que en Hegel no hay superación en el sentido de que uno prevalece sobre el otro como muchas veces se ha entendido, sobre todo desde el marxismo, lo que hay es que ambas conciencias acaban *unificándose* en

---

<sup>81</sup> Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 115.

<sup>82</sup> "El señor es la conciencia que es para sí, pero ya no simplemente el concepto de ella, sino una conciencia que es para sí, que es mediación consigo a través de otra conciencia, a saber: una conciencia a cuya esencia pertenece el estar sintetizada con el ser independiente o la coseidad en general". Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, op. cit., p. 117.

la siguiente figura que es la del estoicismo: para que el esclavo diga que tú eres el señor, que eres el todo y yo no soy nada tiene que haber una comunicación entre ambas para que se puedan entender. Este fondo común es el lenguaje. El lenguaje permite una primera igualación, aunque es ficticia porque se hace solo por un lado, por el lado de los nombres. Eso corresponde en Hegel al estoicismo, el *pneuma*, el soplo, espíritu, lenguaje iguala a todos. Epicteto es igual de digno que Marco Aurelio. El estoicismo tiene en sí razón que cambia la realidad, pero por fuera, en el plano puramente del lenguaje. Las relaciones empíricas sociales no se tocan. No es este el lugar de seguir la sucesión de figuras que avanzan hasta el escepticismo, la conciencia desdichada etc. Las contraposiciones y mediaciones siguen su camino a diferencia de lo que desde el marxismo se suele entender a Hegel, a saber: que el siervo acaba dominando al señor. No es así. Es solo en Marx donde sí hay una superación de este estilo.

No obstante, Marx no pudo conocer algunas obras de Hegel que fueron publicadas más tarde como *System der Sittlichkeit* y *Realphilosophie* por lo que, por ejemplo, se quedó con que la concepción del trabajo en Hegel es estrictamente positiva porque domina la naturaleza<sup>83</sup>. Pero Hegel en los primeros ensayos políticos también señaló que el trabajo produce alienación. De hecho, Hegel atina a señalar a los capitalistas como aquellos “zánganos de la sociedad” que solo consumen y no producen, pero no puede aún desentrañar el porqué de su existencia y lo achaca a “la contingencia, a la impotencia de la naturaleza. En una palabra, dada su ecuación trabajo = valor, ignora por completo la surgencia de la plusvalía y de la tasa decreciente de beneficio”<sup>84</sup>. En estos esbozos de la época de Jena 1803/4 que Marx no conoció señala este papel negativo del trabajo:

“La necesidad y el trabajo, elevados a este nivel de universalidad, forman por sí mismos en el seno de un pueblo grande un gigantesco sistema de asociatividad y dependencia recíproca; una vida de lo muerto que se

---

<sup>83</sup> “Hegel tiene el mismo punto de vista que los economistas políticos modernos. Concibe el trabajo como la esencia, como la esencia probatoria del hombre; solo ve el lado positivo del trabajo, no el negativo”. Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Colihue, Buenos Aires, 2015, p. 193.

<sup>84</sup> Duque, F., “Indigencia de la necesidad”, en *Eticidad y estado en el idealismo alemán*, Natán, Valencia, 1987, p. 145, véase también Avineri, S., *Hegel’s theory of modern state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, p. 90.

mueve en sí misma y que, en su movimiento, se vuelve de manera ciega y elemental de un lado para otro, como una bestia salvaje, que necesita de un permanente y severo dominio y domesticación”<sup>85</sup>

Aun así, la noción del trabajo como negatividad es fundamental en Marx y clara herencia hegeliana. El trabajo como negatividad significa que niega cualquier cosa inmediata que se le ponga delante, sin ser el propio trabajo determinado. Es la mera acción de negar, pura actividad general e indeterminada.

“Puesto que el trabajo vivo modifica el material mediante su realización en éste - una modificación que [está] determinada por la finalidad del trabajo y [por] su actividad finalista (una modificación que no es como en el objeto inerte el poner de la forma en cuanto exterior a la sustancia, simple apariencia fugaz de su existencia)—, el material recibirá así una forma determinada, transformación de la sustancia que se somete a la finalidad del trabajo. El trabajo es el fuego vivo, formador; la transitoriedad de las cosas, su temporalidad, así como su modelación por el tiempo vivo”<sup>86</sup>

Marx además hace hincapié en la temporalidad porque en los modos de producción precapitalistas el trabajo era una extensión de la naturaleza y solo cuando el trabajador se separa de las condiciones del trabajo aparece este como algo puramente subjetivo, independiente e indiferente respecto de sus condiciones objetivas/naturales. Esto es, el capitalismo consume la división del trabajo emancipada de las determinaciones naturales (sexo, raza, parentesco, etc., recordemos que solo en la sociedad civil, en el sistema de necesidades, “tan sólo aquí y propiamente aquí puede entonces hablarse en ese sentido de hombre”<sup>87</sup>) y arrasa con la anterior sustancia humana, con su anterior

---

<sup>85</sup> Hegel, G.W.F., *La primera filosofía del espíritu: Jena 1803/4*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2017, p. 113.

<sup>86</sup> Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* (Borrador), op. cit., p. 306

<sup>87</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §190.

determinación natural (“la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas”<sup>88</sup>) para ser el trabajo lo único que determina al sujeto.

El trabajo como *formación* de la materia, como pura negatividad, se apoya indudablemente en la cuestión de la forma y la materia de Hegel. Frente a la concepción de la materia del canon marxista como una sustancia en movimiento de la que se predicen accidentes históricamente determinados, Marx en *El Capital* se sitúa más cerca de la dialéctica materia-forma de Hegel. La materia no es nada sin la forma, solo un simple sustrato magmático e informe, algo pasivo. Ya Hegel decía: “Si se abstrae de todas las determinaciones, de toda la forma de algo, lo que queda entonces es la materia indeterminada. La materia es algo sencillamente abstracto”<sup>89</sup> pero no confundir con que sean dos extremos separados, una no puede existir sin la otra, esto es, “no son eternas”. La materia tiene que formarse y la forma materializarse ya que la forma es una determinidad que, por inhesión a algo no idéntico a sí, niega el sustrato pasivo que es la materia para dar lugar al contenido, esto es, a una determinada unión de forma y materia. Una unidad que por negar lo amorfo de la materia y por negar determinadamente la pura negatividad de la forma que ahora se concreta en materia formada es una unidad de contrarios. La pura actividad de la forma que era idéntica a sí obtiene ahora su identidad esencial de la materia.

Marx se apoya en esta concepción de la materia y la forma en numerosas ocasiones en *El Capital* de manera que las categorías que expone y critica son modulaciones formales del capital, formas de apariencia de este. La primera edición alemana, aquella que luego reformula porque le quedó demasiado compleja y hegeliana, aunque en este caso es muy claro, comienza nada más que así:

“El análisis de la *mercancía* ha mostrado que es una cosa *dual* valor de uso y valor. Para asumir la *forma mercancía*, pues, una cosa tiene que asumir una *forma dual*, la forma de un valor de uso y la forma de valor. La *forma del valor de uso* es la forma del *cuerpo* mismo de la mercancía

---

<sup>88</sup> Marx, K., *Manifiesto Comunista*, Alianza, Madrid, 2019, p. 52.

<sup>89</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica* (vol.1), Abada, Madrid, 2011, p. 503.

(hierro, lienzo, etc.); su forma manifiesta sensible de existencia. Esta es la *forma natural* de la mercancía. La *forma de valor* de la mercancía, en cambio, es su forma *social*.”<sup>90</sup>

Ya de entrada deja claro que el momento más inmediato del capitalismo es la mercancía y las diferentes *formas* de esta, como si fueran diversas notas de la gran armonía del capital que se valoriza a sí mismo. El capitalismo como totalidad orgánica es distinto de sus momentos en apariencia, pero idéntico en sí mismo.

La *forma*, como señalábamos al principio de este apartado, no es un mero predicado de la materia, sino que es la que da sentido a la misma siendo esta un magma informe que necesita de esas modulaciones formales para tener una existencia completa. De esta manera, el estudio de Hegel y sus concepciones de materia-forma, trabajo y negatividad pueden ayudar al marxismo a desprenderse de posiciones vulgares e imprecisas que viene arrastrando desde hace mucho tiempo.

### **3.6 La libertad: de doctrina de la esencia a la del concepto o de la sociedad civil al comunismo.**

Las figuras del pensamiento no son meras etiquetas caprichosas o nominales para conceptos generales, sino que son formas de entender y procesar ese flujo sensible y caótico de la realidad en algo inteligible. Estructuran nuestra conciencia y determinan la manera en que nos relacionamos con la realidad. El ser en cuanto *es*, es completamente inteligible, es decir, no queda ningún resto inasumible en forma de nómeno. Houlgate<sup>91</sup> pone un clarificador ejemplo: imaginemos el concepto de ser “algo” y que ser ese “algo” está separado de ser “otro algo” de tal forma que cada uno tiene una identidad sobre sí mismo, son autosuficientes y autárquicos. Y que ese “algo” lo aplicamos a los seres humanos, al fin y al cabo nosotros somos “algo”, de tal forma que cada persona es ahora independiente y no afectada por las interacciones con otros. Podríamos ahora, por

---

<sup>90</sup> Marx, K., *El Capital* (tomo 1), op. cit., p. 913.

<sup>91</sup> Houlgate, S., *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, 2006, pp. 10-11

ejemplo, tomar el siguiente derrotero: pensando que cada sujeto entonces es independiente y tiene una libre voluntad que lo define como ser podríamos articular estrategias políticas y morales en torno a esto. Si por algún casual nuestra concepción de “algo” como aislado e independiente resulta no ser adecuada habremos organizado la existencia sobre principios altamente dañinos ya que resulta que “algo” no se puede entender sin su contrario y sin tener en cuenta las determinaciones sociales e históricas que median entre los sujetos. Sin embargo, la lógica no tiene como propósito analizar el total de las palabras y conceptos empíricos sino solo aquellas categorías con las que pensamos.

De forma similar, Pippin reivindica la lógica de Hegel como una lógica emancipatoria<sup>92</sup>. La mala comprensión de lo que es la individualidad en la modernidad ha derivado en ciertos problemas como el atomismo, un orden social fragmentado o la falsa autonomía del sujeto. No hemos comprendido bien el mundo en el que vivimos ni a nosotros mismos y esto no es por azar sino por una aprehensión unilateral de ciertos conceptos que estructuran nuestra existencia. *Meros conceptos* cuya falta de verdad es el problema<sup>93</sup>. Nos hemos ido *pensando* cada vez más dentro de nuestros problemas. Y recordemos lo que ya opinaba un joven Hegel en 1807: “Cada día estoy más convencido de que el trabajo teórico logra más en el mundo que el práctico. Una vez revolucionado el ámbito de la representación [*Vorstellung*], la actualidad [*Wirklichkeit*] no resistirá”<sup>94</sup>. Por eso el propósito de Hegel puede ser emancipador porque ayuda a pensar las categorías mismas con las que pensamos; la filosofía es el saber más elevado y el que tiene la tarea de desentrañar el movimiento del pensamiento y el de la realidad, que no es sino el mismo. Ya se sabe “la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”<sup>95</sup>.

La *Ciencia de la Lógica* puede ayudarnos en la tarea de la inteligibilidad del comunismo, a pensar realmente qué es una sociedad emancipada. En este último apartado intentaré arrojar luz en esta cuestión.

---

<sup>92</sup> Pippin, R., *Hegel's Realm of Shadows*, op. cit., p. 18 y ss.

<sup>93</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §1.

<sup>94</sup> Carta Hegel a Niethammer 13 de octubre de 1806 consultado el 26 de agosto de 2021 en <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/letters/1806-10-13.htm>

<sup>95</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit. prefacio, p. 61.

Ya habíamos visto que la lógica de la esencia es la lógica de las oposiciones, de la negatividad y de la ilusión, que tematiza las determinaciones no ya de una categoría u otra como separadas como en la lógica del ser sino como categorías opuestas en la reflexión pero que precisamente quedan, en última instancia, unidas en la reflexión. Pero unas categorías aun guerreando en términos dicotómicos, la lógica de la esencia tematiza esta relación entre extremos. El ser en la primera parte se revela como lo inmediato y abstracto que no es sino la apariencia de la reflexión de la esencia, es decir, un aparecer que es *dentro de sí mismo*<sup>96</sup>. Por el contrario, en la lógica del concepto las categorías se traban en términos de triplicidad, recordemos el triple silogismo con el que acaba la *Enciclopedia*, y se reconocen ahora de forma libre y verdadera. La lógica del concepto es precisamente la unidad de la autoconciencia que piensa sobre sí mismo y unifica ser y esencia. La verdad de la lógica del ser y de la esencia es iluminada retrospectivamente por el concepto que ya no se limita a pasar de una categoría a otra como en la lógica del ser, ni a aparecer en su otro, sino que ahora *desarrolla o despliega*<sup>97</sup> sus determinaciones como algo autosuficiente: el concepto es su propia identidad y negación, el concepto es lo *libre*<sup>98</sup>. El concepto tiene una estructura silogística en la que cada uno de sus *momentos*, universal, particular y singular, es interdependiente del otro y a la vez distintos, es la unidad en la diferencia por excelencia y por tanto “es lo *racional* y *todo* lo racional”<sup>99</sup>. Como en esta parte lo que nos interesa es estudiar la lógica de la esencia y el despliegue del concepto en el espíritu objetivo concretemos este esquema con la *Filosofía del Derecho*.

La *Filosofía del derecho* no puede entenderse sin referencia a su lugar en el sistema lógico-especulativo: trata del espíritu objetivo, es decir, de la realización de la idea de libertad en el mundo. Sería un error entender el texto como un simple tratado político, por el contrario, la filosofía del derecho es el banco de pruebas de su lógica, quiere mostrar si los principios racionales que están en la *Ciencia de la Lógica* son posibles de *realizar*. En la tercera parte del libro, la correspondiente a la eticidad, encontramos a su vez la partición entre tres momentos: familia, sociedad civil y Estado. Estudiaremos

---

<sup>96</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, op. cit., §159.

<sup>97</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, op. cit., §161.

<sup>98</sup> Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, op. cit., §160.

<sup>99</sup> *ibid.*

ahora la relación entre estas dos últimas. La eticidad es la realización del concepto de libertad “que ha devenido mundo existente”<sup>100</sup> y que se escinde ahora en los tres momentos antes mencionados, siendo la escisión de la sociedad civil aquella que da lugar a una multiplicidad de individuos. La sociedad civil está entre la inmediatez de la familia y la totalidad mediada que es el Estado y es *la* contradicción de la eticidad, el momento donde los individuos buscan la satisfacción de sus necesidades de forma egoísta dando lugar a un “sistema de dependencia multilateral”<sup>101</sup>. La sociedad civil crea incesantemente nuevas necesidades y por tanto nuevos medios para satisfacerlos, y es el trabajo la mediación que provee medios adecuados para la satisfacción y es, precisamente, mediante el trabajo que los medios adquieren su “valor y utilidad” de tal forma que cuando las personas consumen estos medios están relacionándose de forma mediada “con producciones humanas y que lo que propiamente consuman sean esos esfuerzos”<sup>102</sup>. Esta argumentación, que perfectamente podría haber sido del joven Marx, demuestra una excelente comprensión de las sutilezas y mecanismos de intercambio en la sociedad moderna: dualidad de las mercancías y la fuerza de trabajo como un valor de uso que se consume y que al consumirlo genera ese valor y utilidad de los objetos. El sistema de dependencia multilateral queda así mediado por el trabajo dando lugar a la *división social del trabajo*.

El modo de darse una existencia de estos sujetos es integrándose en las instituciones que es de donde obtienen su identidad, es donde pueden reconocerse como iguales en tanto que individuos con necesidades y con predisposición a medios para satisfacerlas. Recordemos que es solo en este *sistema de las necesidades* donde aparece por primera vez el hombre.

La lógica de la esencia corresponde, entonces, con la sociedad civil, con la individualidad unilateral y egoísta en el mercado y del estamento principal de la sociedad moderna: el industrial (*Fabrikantenstand*), que opera con una lógica de “insaciabilidad, desmesura y falta de límites en la acumulación de riqueza”,<sup>103</sup> amén de un “ansia de lujo y derroche

---

<sup>100</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §142.

<sup>101</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §183.

<sup>102</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §196.

<sup>103</sup> DUQUE, F., “Indigencia de la necesidad”, *Eticidad y estado en el idealismo alemán*, op. cit., p. 146

de la clase industrial que se relaciona con el surgimiento de la plebe”<sup>104</sup>. La “bestia salvaje” del mercado, como la catalogaba en los escritos de Jena<sup>105</sup>, produce riqueza en la misma medida que miseria y ha de ser contenida por una instancia superior, esto es, el Estado. A este le corresponde la lógica del concepto, es decir, armonizar los tres momentos de universalidad, particularidad y singularidad del desarrollo de la idea en el espíritu objetivo. Para alcanzar el concepto de libertad objetiva los individuos han de someterse libremente a los poderes fácticos, al Estado. No se trata de sacrificar su libertad, sino que el Estado es la condición de posibilidad del despliegue y realización de esa libertad. El Estado entonces es la sustancia ética, lo en sí y para sí racional y la más alta instancia de la libertad concreta que viene a administrar y regular en la medida de lo posible las tensiones inmanentes, tarea que se muestra finalmente infructuosa y es que no se puede armonizar ni dominar a la perfección sino a lo sumo destruirla. Si se lograra solucionar esta contradicción plenamente, precisamente la distinción entre sociedad civil y Estado desaparecería que es lo que, al final, busca el marxismo.

El Estado, entonces, no es una simple instancia superior que subsume sus dos momentos anteriores, sino que las asume y reformula y establece una nueva relación entre ellos: cada uno refleja ahora desde su perspectiva a los otros dos. Es el organismo más grande y articulado que se diferencia de cada uno de sus miembros sin anularnos: contiene en sí la diferencia. Y no solo porque la diferencia tenga derecho a existir —y esto es fundamental—, sino que es la existencia misma<sup>106</sup>; el Estado vive de la armonización de las particularidades, crimen y dispersión de la sociedad civil, es decir, vive de la lucha *reglada* de clases.

El problema es que el Estado hegeliano, para la interpretación marxista, no puede contener a la sociedad civil de manera que antes que sujetar simplemente ejerce de árbitro de las contiendas de la moderna sociedad burguesa, pero no ya desde esa posición de universalidad que consigue trabar a todos los individuos unos con otros, sino dominado o sometido por el mercado que reina ahora como una totalidad unilateral y

---

<sup>104</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §253 Obs

<sup>105</sup> Hegel, G.W.F., *La primera filosofía del espíritu: Jena 1803/4*, op. cit., p. 113.

<sup>106</sup> Ya desde Aristóteles la diferencia es fundamental en la cohesión política y social: “[...] no solo está constituida la ciudad por una pluralidad de hombres, sino que además éstos son de distintas clases, porque de individuos semejantes no resulta una ciudad” (*Política*: II, 1261a25)

negativa y que presenta a los sujetos con una individualidad desgarrada. El estado queda como “una junta administradora que gestiona los negocios comunes de toda la clase burguesa”<sup>107</sup>, que favorece los intereses de una minoría. Los individuos no se reconocen en unas instituciones que no permiten su libertad, sino que les dominan a través de una falsa apariencia de libertad<sup>108</sup>.

Y es que si no se puede actualizar la libertad en la actual sociedad contemporánea tal y como su concepto requiere y si ambos no concuerdan entonces podemos decir que tal situación es objetivamente irracional. El concepto se da a sí mismo su propio contenido, no en términos empíricos como en Kant que necesitaba “llenarse” de contenido empírico, sino más bien *a priori*: el contenido del concepto de *Libertad* proviene de una aproximación filosófica a la idea de *Libertad* cuyo contenido sería pensar qué es el ser emancipado, el reconocimiento mutuo, la autonomía y autosuficiencia, lo racional, estar en sí estando en el otro, etc. Este pensar sobre los propios conceptos englobados en *Libertad* es su contenido<sup>109</sup>. Pero si estas determinaciones no pueden realizarse en el mundo quiere decir que aún no se ha alcanzado el momento racional. Esto no es ir contra Hegel sino precisamente a favor de él: ante todo este contenido a priori de los conceptos no es eterno e inmutable, sino que es radicalmente histórico y sujeto a cambios, de ahí que “Lo que es racional es real, y lo que es real es racional”<sup>110</sup> no pretende ser un canto a lo real según se presenta en su inmediatez, sino que la razón exprime y macera la *Realität* para desentrañar lo racional que históricamente no necesariamente coincide con su realización práctica. De lo que se trata es “de reconocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente”<sup>111</sup>. Recordemos, por ejemplo, que la *Ciencia de la Lógica* es un “work

---

<sup>107</sup> Marx, K., *Manifiesto Comunista*, op. cit., p. 52.

<sup>108</sup> El capitalismo contemporáneo postindustrial, de hecho, funciona mejor con ciertas dosis de libertad administradas de manera inocua y sin que suponga peligro para el propio sistema. Por ejemplo, el *big data* consiste en la recopilación de cantidades ingentes de datos provenientes de los rastros o huellas que dejamos cuando navegamos por internet. Esos datos luego son transformados por las empresas en patrones de consumo y comportamiento de manera que, por ejemplo, Amazon sabe qué mercancías sugerirte y cuáles es más probable que compres. Esa libertad de uso de internet favorece a las grandes empresas.

<sup>109</sup> Pippin, R., “Did Hegel comprehend his own time in thought?”, *ESTETICA. STUDI E RICERCHE* 10/2, 2020, p. 573

<sup>110</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., prefacio, p. 58.

<sup>111</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., prefacio, p. 59.

in progress” que ha de ser actualizado constantemente, no solo en términos científicos —Hegel va añadiendo cambios según van desarrollándose las nuevas disciplinas científicas y haciendo nuevos descubrimientos—, sino a nivel histórico.

La sociedad civil nace en el mundo moderno que “es el primero que hace justicia a todas las determinaciones de la idea”<sup>112</sup> y ya sabemos que una cosa viene a la existencia efectiva cuando “todas las condiciones de una Cosa están completamente presentes [...] la completud de condiciones es la totalidad como estando en el contenido, y *la cosa misma* es este contenido determinado [y destinado] a ser tanto algo realmente efectivo como algo posible.”<sup>113</sup> El momento en el que lo racional y lo actual se han adecuado en la moderna sociedad burguesa de Hegel ya ha pasado, las estructuras de dominación capitalista impiden la realización objetiva de la libertad.

Esa individualidad unilateral y desagarrada del momento universal típica de la sociedad moderna burguesa dividida en clases contrapuestas no se consigue contener ni con las corporaciones ni la policía, ni con aquella clase universal que son los burócratas, ni con el Estado que acaba sometido al poder del mercado y la propiedad privada, o dicho en términos lógicos: no puede haber transición de la lógica de la esencia a la lógica del concepto bajo un sistema productivo capitalista, no se puede pasar del reino de la necesidad al reino de la libertad<sup>114</sup>, que es la tesis de Arash Abazari<sup>115</sup> a la cual nos suscribimos, e indirectamente la de Robert Pippin<sup>116</sup>. Hegel señalaba que “lo universal tiene pues que ser activo, pero por otro lado la subjetividad debe desarrollarse en forma completa y viviente. Sólo si ambos momentos se afirman en su fuerza, puede considerarse que el Estado está articulado y verdaderamente organizado”<sup>117</sup> pero frente

---

<sup>112</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §182 A.

<sup>113</sup> Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica* (vol.1), op. cit., p. 612.

<sup>114</sup> En uno de sus comentarios mordaces hacia Hegel dice Marx: “aunque esta transubstanciación [la de la mercancía que deja atrás su forma natural] le sepa ‘más amarga’ que al ‘concepto’ hegeliano el tránsito de la necesidad a la libertad o a una langosta la rotura del caparazón, o a San Jerónimo, el padre de la Iglesia, el despojarse del viejo Adán.” Marx, K., *El Capital* (tomo 1), op. cit., p. 156.

<sup>115</sup> Abazari, A., *Hegel’s ontology of Power: The structure of social domination in capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.

<sup>116</sup> Pippin, R., “Did Hegel comprehend his own time in thought?”, *ESTETICA. STUDI E RICERCHE* 10/2, 2020

<sup>117</sup> Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, op. cit., §260A.

a la dificultad de articular un Estado en términos hegelianos en el capitalismo, el comunismo vendría a realizar esa universalidad activa y desarrollo de la subjetividad: “en lugar de la vieja sociedad burguesa, con sus clases y oposición de las mismas, aparece una asociación en la que el libre desarrollo de cada uno es la condición del libre desarrollo de todos”<sup>118</sup>.

Precisamente esto es el comunismo, la forma social y política donde el lado activo subjetivo que implica el libre desarrollo y asociación de los individuos es absolutamente cultivado al calor de la universalidad del Estado-comuna. Esto es, la libre asociación de individuos que se relacionan no de forma inmediata y natural al estilo premoderno<sup>119</sup>, ni tampoco al estilo capitalista burgués donde median las ilusiones y el sujeto no puede reconocerse ni en las instituciones sociales ni en sí mismo porque todas sus relaciones vienen mediadas por las mercancías y por la propiedad privada, sino, por el contrario, la libre asociación y producción social de la existencia cuya condición de posibilidad es la abolición de la propiedad privada, el trabajo asalariado y la familia burguesa – como pilar fundamental de la reproducción social del obrero. Señala Marx que el comunismo es: “una asociación de hombres libres que trabajen con medios de producción colectivos y empleen, conscientemente, sus muchas fuerzas de trabajo individuales como *una* fuerza de trabajo social<sup>120</sup>”. Esto es, el reino de la necesidad – el reino de la individualidad desgarrada y competitiva de la sociedad civil – deja paso al reino de la libertad, no en un Estado hegeliano que sucumbe a las garras de la sociedad civil, sino en una asociación comunal y cooperativa en que “el hombre socializado, los productores asociados, regulen racionalmente ese metabolismo suyo con la naturaleza poniéndolo

---

<sup>118</sup> Marx, K., *Manifiesto Comunista*, op. cit., p. 79.

<sup>119</sup> “Así como el salvaje debe bregar con la naturaleza para satisfacer sus necesidades, para conservar y reproducir su vida, también debe hacerlo el civilizado, y lo debe hacer en todas las formas de sociedad y bajo todos los modos de producción.” Marx, K., *El capital (tomo III)*, op. cit., p. 931. No tiene sentido que el comunismo proponga una vuelta a formas premodernas motivado por un extraño deseo ludita de romper con todo lo anterior y con todo aquello que desprenda hedor capitalista. El comunismo debe nacer del interior del capitalismo, ir más allá de este modo de producción que un día fue revolucionario.

<sup>120</sup> Marx, K., *El capital (tomo I)*, op. cit., p. 130. Sin embargo hay que tener cuidado con creer que una simple toma de conciencia de las falsas apariencias puede acabar con las mismas. El fetichismo de la mercancía no desaparece siendo conscientes de él ya que el capital opera con leyes objetivas, esto es, no leyes que se pueden calcular, predecir, etc., sino leyes que escapan al control subjetivo de los individuos.

bajo su control colectivo, en vez de ser dominados por él como por un poder ciego<sup>121</sup>". Solo en una sociedad comunista puede la libertad elevarse hasta su *concepto*, mas esto aún no se ha realizado ni tampoco Marx dejó todos los pasos para lograrlo, pero sí nos legó potentes herramientas que, con el impulso hegeliano, pueden volver a ponerse en marcha. Esta tarea la deberá recoger un marxismo hegeliano para seguir cuestionándose la inteligibilidad del comunismo, esto es, seguir *pensando* qué es una sociedad realmente emancipada y que nazca desde las entrañas del capitalismo superando sus contradicciones inmanentes.

## 6. Conclusión: el *Zugzwang* del marxismo ortodoxo.

En la primera parte del trabajo hemos hecho un diagnóstico para revelar los males que aquejan al Hegel de la tradición marxista y rescatado la empresa de Lenin: volver a los textos originales de ambos a fin de superar la bancarrota ideológica en la que está sumido el marxismo del momento. Acto seguido hemos pasado revista a algunas cuestiones fundamentales que, en mi opinión, son las más urgentes de tratar, a saber: el método, la esencia, el trabajo y la libertad, y la cuestión del materialismo y el idealismo que sobrevuela a todas. En las tres primeras cuestiones la pregunta que movía la investigación era ¿qué puede aportar Hegel a Marx y al marxismo? Y en la última parte, la referente a la libertad, la pregunta es la inversa ¿qué puede aportar Marx a Hegel? Naturalmente estas preguntas no se agotan en las respuestas dadas en el presente trabajo, precisamente por eso pueden —y deben— ser ampliadas en futuras investigaciones. Aun así, valgan estos apuntes para iniciar un debate sobre marxismo hegeliano —y no hegelianismo marxista, ya que en este caso el orden de los factores sí altera el producto debido a que el objetivo no ha sido otro que reforzar y revitalizar el marxismo, es decir, para este caso Marx ha tenido prioridad— desterrando el marxismo ortodoxo proveniente de la URSS.

En ajedrez a veces ocurre una posición, hacia el final de la partida, que tiene por nombre el término alemán *Zugzwang* que significa obligatoriedad de hacer la jugada. El problema de estas posiciones es que estás en desventaja con respecto de tu rival y

---

<sup>121</sup> Marx, K., *El capital (tomo III)*, op. cit, p. 931.

además forzado a jugar porque es tu turno; pero cualquier posible movimiento que tienes solo empeora tu actual situación, de tal manera que hagas lo que hagas vas a acabar peor. El marxismo ortodoxo está en un claro *Zugzwang*, acorralado por la arremetida histórica del capitalismo, por la caída del Muro de Berlín y de la URSS, por la deriva capitalista de China y el fracaso de tantas otras experiencias revolucionarias impulsadas por este marxismo. Aún así sigue queriendo mover en su turno, sigue sometido al chantaje de la praxis, a un hacer por hacer compulsivo que no produce sino mayor estancamiento. El antiguo marxismo-leninismo y sus fórmulas teóricas han caducado y de nada sirve perseguir aquel quimérico hilo rojo de la historia que al tiempo se torna en anteojeras. Es el momento de, en la partida de ajedrez, rendirse; aceptar el fracaso histórico y aprender de los errores. Sin embargo, el fracaso, la desaparición de cualquier esperanza revolucionaria en los términos pasados, la nada más oscura, alberga en su seno toda la potencia creadora del que empieza de cero. Es momento de empezar otra partida ahora con una estrategia diferente, sabiendo los movimientos que no han sido buenos en la anterior. De la misma forma el nihilismo para Nietzsche abre dos caminos: el camino negativo que parte de la interpretación patológica de Occidente y que le lleva al último hombre, al más despreciable, a la consumación de toda una metafísica occidental que pone la razón por encima de la vida. Este nihilismo negativo se sume en el más profundo de los abismos. El último hombre o, más bien, el enésimo partido comunista —a día de hoy, sin contar con los convulsos años de la transición, hay en España legalizados y registrados ocho partidos con la denominación “comunista” en el nombre— que desempolva las sagradas escrituras y vuelve a la carga con las mismas fórmulas políticas y teóricas que la URSS de Stalin.

Sin embargo, el reverso es el nihilismo positivo, aquel que niega todo dogma anterior y funda, desde el más radical de los poderes creativos, lo nuevo. Esta apertura que recoge, niega y supera su tradición es, hoy en día, la verdadera posición revolucionaria. Y esta novedad que puede *salvar* al marxismo es Hegel.

## **Bibliografía:**

Abazari, A., *Hegel's ontology of Power: The structure of social domination in capitalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 2020.

Aragües, R., *Introducción a la Lógica de Hegel*, Herder, Barcelona, 2021

Aristóteles, *Política*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2005.

Arthur, C., *The New Dialectics and Marx's Capital*, Brill, London, 2004.

Avineri, S., *Hegel's theory of modern state*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972.

Bakhurst, D., *Consciousness and revolution in Soviet philosophy : From the Bolsheviks to Evald Ilyenkov*, Cambridge University Press, 1991.

Bernabé, D., *La trampa de la diversidad: Cómo el neoliberalismo fragmentó la identidad de la clase obrera*, Akal, Madrid, 2018.

Bernstein, E., *Las premisas del socialismo*, Siglo XXI, Madrid, 1982.

Bloch, E., *Avicenna and the Aristotelian left*, Columbia University Press, New York, 2019.

Bloch, E., *Sujeto-Objeto: El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983.

Brassier, R., "Strange sameness", *ANGELAKI* 24:1, 2019.

Clare Roberts, W., *Marx's inferno. The political theory of Capital*, Princeton University Press, , New Jersey, 2017.

Duque, F., "Indigencia de la necesidad", en *Eticidad y estado en el idealismo alemán*, Natán, Valencia, 1987.

Duque, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, 2018.

Engels, F., "La contribución a la crítica de la economía política de Karl Marx" en *Contribución a la crítica de la economía política de Marx*, K., Siglo XXI, Madrid, 2008.

Engels, F., *Anti-Dühring*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2014.

Engels, F., *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, Fundación Federico Engels, Madrid, 2006.

Epicteto, *Disertaciones por Arriano*, Gredos, Madrid, 1993.

Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (trad. Valls Plana), Alianza, 2005.

Hegel, G. W. F., *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1966.

Hegel, G. W. F., *Principios de la Filosofía del derecho*, Edhasa, Barcelona, 1999.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik I, Werke 5*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986.

Hegel, G.W.F., *La primera filosofía del espíritu: Jena 1803/4*, Las Cuarenta, Buenos Aires, 2017.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la Lógica*, Abada, Madrid, 2011.

Houlgate, S., *The Opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, 2006.

Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2021.

Kouvelakis, S., "Lenin como lector de Hegel" en Sebastian Budgen, Stathis Kouvelakis, Slavoj Žižek (Eds.) *Lenin Reactivado. Hacia una política de la verdad*, Akal, 2013.

Lenin, V. I., *Obras completas (tomo IV). Materialismo y Empirocriticismo*, Progreso, Moscú, 1973.

Lenin, V. I., *Obras completas (tomo XLII). Cuadernos filosóficos*, Akal.

Lenin, V. I., *Quiénes son los amigos del pueblo y cómo luchan contra los socialdemócratas*, Ediciones en lenguas extranjeras, Pekín, 1978.

Lukács, G., *Historia y conciencia de clase*, Instituto del libro, La Habana, 1970.

Marcuse, H., *Razón y Revolución*, Alianza, Madrid, 1979.

Marx, K., and Engels, F., *Collected Works*, Lawrence Wishart y Progreso, Londres / Moscú, 1983.

Marx, K., *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, Grijalbo, 1974.

- Marx, K., *El Capital*, Siglo XXI, Madrid, 2017.
- Marx, K., *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Borrador)*, Siglo XXI, 2013.
- Marx, K., *Manifiesto Comunista*, Alianza, Madrid, 2019.
- Marx, K., *Manuscritos económico-filosóficos*, Colihue, Buenos Aires, 2015.
- Marx, K., *Teorías sobre la plusvalía III*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Marx., K., “Tesis sobre Feuerbach”, en *La ideología alemana*, Akal, 2014.
- McLellan, D., *Karl Marx: His Life and Thought*, New York, Harper Colophon Books, 1973.
- Moseley, F., y Smith, T., *Marx’s Capital and Hegel’s Logic: A Reexamination*, Haymarket Books, Chicago, 2015
- Pippin, R., “Idealismo y antiidealismo en el pensamiento europeo moderno” en Ricardo Espinoza Lolas, Jorge Eduardo Fernández y Alberto Toscano (Eds.) *Hegel hoy*, Herder, Barcelona, 2020.
- Pippin, R., *Hegel’s Realm of Shadows*, University of Chicago Press, Londres / Chicago, 2019.
- Plejanov, G., *Obras escogidas, tomo 1*, Ediciones Quetzal, Buenos Aires, 1964.
- Postone, M., *Time, labor and social domination*, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
- Ribas, P., “El capital en España. En el 150 aniversario de su publicación”, *REVISTA DE HISPANISMO FILOSÓFICO* 22/1, 2017, p. 177 – 183.
- Rossi, M., *La scuola hegeliana. Il giovane Marx (vol. 3)*, Feltrinelli Económica, Milán, 1977.
- Ruiz Sanjuán, C., *Historia y Sistema en Marx*, Siglo XXI, Madrid, 2019.
- Starosta, G., y Caligaris, G., *Trabajo, valor y capital*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal, 2017

