

Hegel y Marx

Por Enrique GONZÁLEZ ROJO

En varios “filósofos marxistas” que intentan evaluar la relación entre Hegel y Marx, se pueden discernir dos deformaciones esenciales: la dogmática y la revisionista. La dogmática hace énfasis en las diferencias de ambos pensadores, en detrimento de la vinculación que existe entre ellos. La revisionista pone el acento en el nexo, en perjuicio de la diferencia. Los dogmáticos aíslan y divorcian tajantemente al idealista del materialista, creen que el marxismo filosófico ha surgido por generación espontánea; los revisionistas reducen el segundo al primero, Marx a Hegel; piensan que no hay nada en Marx que no esté contenido en la reflexión hegeliana.

Ambos puntos de vista son, a nuestro parecer, erróneos. El marxismo filosófico surge como una revolución de las ideas; pero una revolución que se finca en antecedentes que la condicionan de manera obligatoria.

Contra el dogmatismo hay que mostrar la vinculación entre hegelianismo y marxismo. Contra el revisionismo hay que poner de relieve la distinción entre ambas concepciones. Marx hereda y reconstruye, combate y

reasimila. Para estudiar qué debe Marx a Hegel, conviene analizar brevemente las críticas que endereza en los *Manuscritos económico-filosóficos* en contra del autor de la *Fenomenología del espíritu* y de *La ciencia de la lógica*.

Lo verdaderamente trascendental de la *Fenomenología*, hace ver Marx, es que “conciba al hombre objetivado y verdadero, por ser el hombre real, como resultado de su propio trabajo”. En efecto, el marxismo define al hombre por sus fuerzas productivas. El hombre, en este aspecto, es un animal práctico, un animal que practica la teoría y teoriza la práctica. Las fuerzas productivas (que abarcan la fuerza humana de trabajo y las condiciones instrumentales del mismo) nos hablan de la constante relación práctica del hombre con la naturaleza. Marx en *El capital* asienta que el trabajo es “la condición de vida del hombre y condición independiente de todas las formas de sociedad, una necesidad perenne y natural sin la que no se puede concebir el intercambio orgánico entre el hombre y la naturaleza ni, por consiguiente, la vida humana”. Hasta aquí, entonces, hay coincidencia plena entre Hegel y Marx. Pero Marx añade que el filósofo idealista “adopta el punto de vista de la Economía Política moderna” respecto al trabajo y que, en consecuencia, “sólo ve el lado positivo del trabajo pero no su lado negativo”. Marx no toma en cuenta sólo las fuerzas productivas, el lado positivo del

trabajo, sino también las relaciones económicas de producción, su lado negativo. Estas relaciones constituyen, como se sabe, la *base* de un régimen social. Se componen de tres momentos examinados por la Economía Política: elaboración del producto o producción de mercancías, intercambio mercantil de las mismas y distribución del excedente según las relaciones de propiedad que existan. Como las fuerzas productivas no se dan aisladas de las relaciones de producción, se encuentran distorsionadas e invertidas dando lugar a un tipo de trabajo forzado. Cuando Hegel ve sólo el aspecto positivo del trabajo, es como si advirtiera las fuerzas productivas idealizadas y al margen de las relaciones económicas de producción. Como si el trabajo lo fuese todo y el trabajador nada. Pero el trabajo, muestra Marx, se halla enajenado: el producto no sólo no pertenece al productor sino que se torna algo ajeno, amenazante, hostil.

¿Qué debe Marx aquí a Hegel? La noción del trabajo como esencia del hombre. Los dogmáticos no evalúan esto debidamente. ¿En qué se diferencia Marx de Hegel? En que no desliga las fuerzas productivas, el lado positivo del trabajo, de las relaciones económicas de producción, el lado negativo. Los revisionistas olvidan esto, lo desdeñan. Recordemos ese pasaje de los Manuscritos en que se muestra cómo el trabajo, la esencia del hombre, se halla fuera de sí en la sociedad capitalista:

“Llegaremos, pues, al resultado de que el hombre (el obrero) sólo se siente como un ser que obra libremente en sus funciones animales, cuando come, bebe y procrea o, a lo sumo, cuando se viste y acicala y mora bajo un techo, para convertirse, en sus funciones humanas, simplemente como un animal. Lo animal se trueca en lo humano y lo humano en animal”.

Es claro que también en Hegel la *enajenación*, como pérdida de la esencia, juega un papel fundamental y Marx debe a Hegel la tesis dialéctica de la enajenación en sus lineamientos esenciales. Los dogmáticos no advierten que la enajenación es un momento esencial de la dialéctica y que Marx recoge las leyes fundamentales de ésta tal como se encuentran en Hegel.

Pero Marx hace notar que en Hegel se trata de la enajenación “en su forma discursiva”, “simplemente de una enajenación del pensamiento *puro*, es decir, del pensamiento filosófico abstracto”. O sea que (contra los revisionistas) la enajenación en Hegel es vista de modo abstracto, no concreto, no profano.

Pero las coincidencias y las distinciones prosiguen. Hegel opina que la esencia, enajenada en un momento, se desenajena en otro, recorre un proceso de mediación reapropiativa. Marx se vincula con esto. Piensa que la enajenación no es la estación terminal de la historia, sino sólo un estado de transición. Pero Marx pone reparos a la concepción hegeliana de

reapropiación. Escribe: “La reapropiación objetiva del hombre, engendrada como una esencia ajena, bajo la determinación de la enajenación, no sólo tiene, por tanto, la significación de superar la *enajenación*, sino también la *objetividad*, lo que quiere decir, por tanto, vale como una *esencia no objetiva, espiritualista*”.

Lo cual significa, entonces, que Hegel no sólo ve la enajenación de modo puramente especulativo, sino también considera la desenajenación como pérdida de “lo otro”, del desdoblamiento, de la objetivación. En esta perspectiva Hegel no puede percibir la posibilidad de la desenajenación *real, profana*, del hombre, la desenajenación de las fuerzas productivas respecto a las relaciones de producción alienantes. El revisionismo no advierte cómo Marx pone sobre sus pies la teoría hegeliana de la desenajenación.

Si examinamos no sólo un aspecto de la dialéctica, sino la dialéctica en su conjunto, vuelven a saltar las “simpatías y diferencias” entre Hegel y Marx. En la *Sagrada Familia* nos hallamos con la siguiente frase: Hegel “es dialéctico solamente en el dominio de las llamadas filosofías 'puras' ”. Y Lenin escribe en sus *Cuadernos filosóficos*: “Es digno de mención el hecho de que todo el capítulo sobre la “Idea Absoluta” [se refiere a la “Esencia de la Lógica”] 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 sumamente digno de mención. Y una cosa más: en esta obra de Hegel, la *más* idealista de todas, hay *menos* idealismo y más materialismo que en ninguna otra. ¡Es “contradictorio”, pero es un hecho!” En efecto, de las dos citas podemos concluir que entre más “puro” es el tema que trabaja Hegel, entre más abstracto y especulativo, es tratado de un modo más dialéctico (o más *puramente* dialéctico) y aun “materialista”. Ejemplo relevante de esto es, en general, la *Ciencia de la lógica*. Y entre más concreto y específico es el tema que analiza, menos dialéctico aparece el tratamiento y más ostensiblemente idealista. Por ejemplo: la *Filosofía del Derecho*.

Marx quiere llevar la dialéctica de las filosofías “puras” al mundo de los hechos, a la historia real y empírica. Los dogmáticos no advierten, como lo hacen Marx y Lenin en las citas apuntadas, que la dialéctica marxista está prefigurada en lo esencial (en su pura formulación conceptual) en Hegel. Los revisionistas no perciben que Marx establece, a *diferencia* de Hegel, la consideración dialéctica de la historia real: la ley de la obligada correspondencia entre las relaciones económicas de producción con el carácter y grado de desarrollo de las fuerzas productivas. Lleva la dialéctica, por así decirlo, del sector especulativo al sector profano, de la lógica a la historia. La ley de la obligada correspondencia es la ley fundamental del

materialismo histórico precisamente porque esquematiza el proceso de la sociedad humana. Es cierto, como dice Lenin en sus Cuadernos filosóficos, que “Hegel adivino en forma brillante, la dialéctica de las cosas (de los fenómenos, del mundo, de la naturaleza) en la dialéctica de los conceptos”. Pero Marx no sólo vislumbró desde la dialéctica de los conceptos, la dialéctica de las cosas, sino que formuló con pureza la dialectización de lo real. Hegel expone una dialéctica “pura” en la filosofía “pura”; pero su dialéctica va sufriendo “impurezas” al ser trasladada a lo profano. Marx conserva dicha pureza en el mundo real. Éste es su gran mérito histórico.

Los dogmáticos se equivocan totalmente cuando presentan a Hegel como un ingenuo idealista o un teólogo vulgar. En el gran pensador alemán no hay “preeminencia” de lo ideal sobre lo material en un sentido cronológico. Son en extremo triviales todas las interpretaciones de la filosofía hegeliana que explican los tres grandes momentos del Sistema (Idea, Naturaleza y Espíritu) como ubicados en un orden temporal empírico. La Idea no “crea” la Naturaleza. No hay en Hegel nada que recuerde remotamente la *creatio ex nihilo*. En Hegel, como en Aristóteles (y quizás en Pitágoras y en Platón, más que haber un *idealismo cronológico*, hay un dualismo: la Naturaleza ha existido desde siempre, como “enajenación” de la Idea. Lo cual quiere decir que el infinito de momentos

finitos esta “regido”, en el orden del concepto, por la racionalidad dialéctica. Ahora bien, es una falsa interpretación del marxismo creer que sólo los idealistas “cronológicos” son idealistas. La palabra “preeminencia” con que se caracteriza al idealismo o al materialismo (en el sentido de que una posición da “preeminencia” a lo ideal y otra a lo material) debe ser tomada no sólo en un sentido cronológico, sino también en un sentido *lógico*. Idealista no es sólo el que piensa que lo ideal precede, en el orden del tiempo, a lo material, sino también el que subordina lo material a lo ideal, aunque piense (como Aristóteles respecto de la materia) que el mundo objetivo ha existido desde siempre. En este sentido Hegel es idealista. Idealista porque su concepción de lo ideal, que de hecho legisla el curso natural, está enajenada a lo ideológico (en el sentido de falsa conciencia). Si se desenajenara la Idea de lo ideológico se convertiría en *dialéctica pura de la naturaleza y de la historia*. Pero esta faena estaba reservada a Marx. Adviértase, entonces, que los revisionistas yerran cuando creen que el marxismo ya estaba contenido en Hegel o que Hegel era un materialista vergonzante.

En donde el idealismo hegeliano se vuelve más elocuente es en su concepción del saber absoluto. El espíritu, después de transitar por sus fases *subjetiva y objetiva*, adviene a su momento *absoluto en el arte*, la religión y la filosofía. Con esto, en el círculo de los

círculos, se remata la espiral de las dialécticas (comprendiendo íntegramente toda la ciencia de las *experiencias de la conciencia*) y se da cima al *sistema* (como resultado que implica necesariamente todos y cada uno de los momentos precedentes).

La concepción hegeliana del saber absoluto representa el antagonismo más resuelto respecto a todas las formas de relativismo. Es la reivindicación absoluta de la existencia de leyes en la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. Frente al movilismo asistemático, representa la culminación de un *sistema cerrado*. El marxismo está con Hegel en esta lucha contra el relativismo historicista. No sólo hay verdades relativas, sino absolutas. No sólo existe lo casual sino lo necesario. No sólo la singularidad, sino también la universalidad. Pero el marxismo difiere en este punto del hegelianismo en el sentido de que, con fidelidad absoluta a la dialéctica absoluta, no acepta la idea de un sistema cerrado. El error de Hegel estriba en que, como en el saber absoluto está implicado obligatoriamente todo el desarrollo anterior, todos los momentos precedentes, cada unilateralidad, tergiversación, limitación de sus análisis concretos es “acarreada” al saber absoluto. El sistema cerrado de Hegel implica, por eso mismo, la contradicción entre las leyes generales de la dialéctica y su aplicación concreta (a veces metafísica, antidialéctica) a diversos niveles; es la contradicción entre el método y el

sistema, entre filosofía e ideología, entre “lo vivo y lo muerto” del pensador alemán. Es claro que Hegel presenta su filosofía, su sistema, como la dialéctica de lo real: en él la naturaleza, la sociedad y el pensamiento discurren “dialécticamente”. Hegel no divide el método y sistema, como no escinde el resultado (la Idea absoluta) y el camino hacia ella.

Pero si vemos a Hegel desde fuera, esto es, desde el punto de vista de un respeto absoluto a la dialéctica (“la sustancia es ella misma esencialmente lo negativo”), entonces advertimos la contradicción inherente a Hegel entre método y sistema, enunciados dialécticos y aplicaciones metafísicas. Veamos algunos ejemplos.

Engels dice: “En Hegel la naturaleza, como mera 'enajenación' de la idea, no es susceptible de desarrollo en el tiempo, pudiendo desplegar su variedad en el espacio”. Es claro que esto es una “visión desde fuera”. Hegel cree que hace una “dialéctica de la naturaleza”. Pero sus ideas concretas sobre ésta no son sino una “metafísica de la naturaleza”. Engels continúa: “Y este contrasentido de una evolución en el espacio, pero al margen del tiempo -factor fundamental de toda evolución-, se lo cuelga Hegel a la naturaleza precisamente en el momento en que se habían formado la geología, la embriología, la fisiología vegetal y animal y la química orgánica, y cuando por todas partes surgían, sobre la base de estas nuevas ciencias, atisbos

geniales (por ejemplo, los de Goethe y Lamarck) de la que más tarde había de ser teoría de la evolución. Pero el sistema lo exigía así y, en gracia a él, el método tenía que hacerse traición a si mismo" (L. Feuerbach, *Obras escogidas*, t. II, p. 348).

En lo que se refiere a la historia, Hegel se caracterizaba por una extraordinaria sensibilidad para captar su devenir: "Lo que ponía al modo discursivo de Hegel por encima del de todos los demás filósofos era el formidable sentido histórico que lo animaba" (Engels, *La Contribución a la crítica de la Economía Política de C. Marx, Obras escogidas*, t. I, p. 38). Pese a ello, tenía una falsa concepción del 'modo en que actuaban los elementos en el proceso histórico. En general -salvo algunas excepciones notables- creía que la conciencia social determinaba el ser social, la supraestructura, la base, el estado y el derecho las formas de propiedad. Contra eso dice Marx que "tanto las relaciones jurídicas como las formas de Estado no pueden comprenderse por si mismas ni por la llamada evolución general del espíritu humano, sino que radican, por el contrario, en las condiciones materiales de vida cuyo conjunto resume Hegel, siguiendo el precedente de los ingleses y franceses del siglo XVIII, bajo el nombre de 'sociedad civil', y que la anatomía de la sociedad civil hay que buscarla en la Economía Política" (*Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, *ibidem*, p. 373). No es, entonces, el estado y el derecho

quienes determinan la “sociedad civil”, sino al revés. Si se analizan las *Lecciones sobre la Filosofía de la historia universal* nos hallamos muchos ejemplos al respecto. Ciertamente la concepción histórica de Hegel no significa el olvido del proceso, de la transformación incesante, sino la *tergiversación idealista o ideológica de tal devenir*; pero todo “idealismo histórico” termina por ser, si lo comparamos con la realidad, “idealismo metafísico” porque se sobreestiman los factores espirituales, se les atribuyen *energías* de que carecen, y se menosprecian los factores materiales, ubicándolos en el nivel de lo seudopasivo y puramente determinado. Se ve lo ideal como dinámico y lo material como estático o, al menos, no se hace el énfasis necesario para comprender la secuencia efectiva, en el orden de la determinación, de la dinamicidad real. Esto no puede ser sino metafísica, negación de la dialéctica histórica. Pongamos un ejemplo más elocuente aún. Dice Marx:

“Nada más cómico que la argumentación de la propiedad privada en Hegel. El hombre como persona necesita dar realidad a su voluntad como el alma de la naturaleza exterior y, por tanto, tomar posesión de esta naturaleza como su propiedad privada. Si esto fuese la definición 'de la persona' del hombre como persona, lógicamente todo hombre debería ser terrateniente para poder realizarse como tal

persona”...“La libre propiedad sobre la tierra -un producto muy moderno- no es, según Hegel, una relación social determinada, sino un ¡derecho absoluto de apropiación del hombre sobre todas las cosas...” (Hegel, *Philosophie des Rechts*, Berlin, 1840, p. 79).

El error idealista y al propio tiempo metafísico de Hegel consiste, entonces, en querer hacer pasar “una concepción jurídica de la propiedad territorial perfectamente concreta y correspondiente a la sociedad burguesa por algo absoluto”. Es un divorcio entre la dialéctica en general y su aplicación concreta. El sistema ahoga el método.

Hegel cree en la *Filosofía del Derecho* que la forma racional de Estado es la monarquía constitucional del tipo de la inglesa.

No comprende, entonces, el carácter real, concreto, del *Estado* en general y el listado prusiano en particular. La administración de la cosa pública en realidad es enajenada por la existencia de clases hasta dar a luz el Estado, la maquinaria de la que se sirve la clase que se halla en el poder para defender sus más caros intereses de clase. Este último planteamiento es, al propio tiempo que materialista, respetuoso de la dialéctica real y profana.

El idealismo *sistemático* de Hegel lo tiene que llevar a una frecuente negación concreta de la dialéctica. Sólo

el materialismo, el materialismo histórico, es capaz de respetar en todo momento la dialectización del proceso mediante la ley de la *obligada correspondencia*. Y sólo el materialismo dialéctico, como una concepción filosófica que se basa en un *sistema abierto*, posibilita la aplicación correcta de la dialéctica general a todos los niveles: la naturaleza, la sociedad y el pensamiento. El marxismo distingue entre método y sistema en Hegel; pero, en su propia concepción filosófica, vuelve a sintetizar el método y el sistema (materialista) lo que da lugar a un *sistema abierto*. En tanto sistema, defiende el absolutismo de ciertos principios filosóficos esenciales, conquista de la razón. En tanto sistema *abierto*, decide ser perpetuamente fiel a la dialéctica real.

El punto de vista idealista de Hegel puede advertirse también en el “comienzo” de la *Fenomenología*. Trán-Dúc-Tháo ha escrito con razón: “En la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel comenzaba la génesis de la conciencia por la certeza inmediata del objeto singular dado como tal a la intuición. Es claro que un “dato” de esta especie es ‘inmediato’ sólo de un modo relativo: el ‘esto’ mentado en la certeza sensible es ya un objeto e implica en cuanto tal una forma de intencionalidad que sólo ha podido aparecer a través de un largo proceso de constitución” (*Fenomenología y materialismo dialéctico*, p. 215). La certeza sensible (el “esto”, el “aquí” y “ahora”) es presentada en la *Fenomenología*

(en el curso fenomenológico) que va de lo singular abstracto a lo universal concreto) como la primera experiencia de la conciencia. Con la certeza sensible se inicia, en su plano más elemental, la relación entre la conciencia y su correlato intencional objetivo. Pero Hegel no se pregunta por los antecedentes de la certeza sensible; no se pregunta por las condiciones reales que han posibilitado su aparición. Y la falta de esta pregunta, y su correspondiente respuesta, nos brinda un “comienzo” que es “inmediato” sólo de modo relativo. Si hacemos un estudio *filogenético* (como el que realiza Trán-Dúc-Tháo del surgimiento de la conciencia), advertimos que antes del hombre aparecen, poseyendo una serie de elementos prerreflexivos y preconscientes, los antropoides, los cinocéfalos, los mamíferos, los peces, los vermes, los celenterados, los espongiarios y los protistas, y que respectivamente se caracterizan, en cuanto a su comportamiento con el medio externo, por usar un instrumento rudimentario, por la conducta intermediaria, por el rodeo y la manipulación, por la aprehensión, por la locomoción, por el desplazamiento reflejo, por la contracción y por la atracción y repulsión (la mera irritabilidad). Si hacemos un estudio *ontogenético* (siguiendo a Piaget) advertimos que el niño sólo a los 18 meses posee el sentido de mediación o utilización del instrumento, que al final del primer año aparece el acto de arrojar, que a los nueve meses

canta, tras de una pantalla, una “cosa”, etc. Éstos son los “antecedentes” que no tenía en cuenta Hegel, que no podía tomar en cuenta. Se dirá que el planteamiento anterior es científico y que la filosofía no tiene por qué ocuparse de tal cosa. Pero la dialéctica de la naturaleza no puede dejar de lado tal problema. La certeza sensible no es el “comienzo”, sino uno de los eslabones de la mediación dialéctica absoluta. Se podría decir que la filosofía de Hegel no niega la existencia de esos momentos pre-humanos y prerreflexivos que analiza la ciencia; pero que no le interesa aludir a ellos en la fenomenología de las experiencias de la conciencia. Mas estos “olvidos” de lo profano y científico, o estos “desdenes” por los datos que va proporcionando la ciencia, llevan en fin de cuentas, en contra de la divisa de que todo lo real es racional y viceversa, a escindir lo real de lo racional o (conservando la unidad) a idealizar lo real y realizar lo ideal. En sus *Lecciones de la historia de la filosofía* Hegel escribe, respecto a Leucipo: “El desarrollo de la filosofía en la historia debe corresponder al desarrollo de la filosofía lógica, pero en esta última habrá todavía pasajes que no figuran en el desarrollo histórico.” Lenin, comentando esta frase en sus *Cuadernos filosóficos* dice:

Esforzándose por hacer que Leucipo concuerde con su lógica, Hegel se extiende sobre la importancia, la grandeza del principio *Fürsichsein*

que descubre en Leucipo. En parte tiene sabor a interpretación forzada.”

En efecto, Hegel hace una historia de la filosofía en que solo (o preferentemente se advierte el nexo especulativo, lógico, de los pensadores. Cada filosofía sintetiza las anteriores. Pero Hegel no advierte que esta síntesis y mediación puede ser (generalmente lo es) una conjugación dialéctica del mundo real y de la lógica desplegada en la historia de la filosofía: un filósofo no sintetiza solo los sistemas que lo preceden, sino el mundo que lo condiciona

El sistema cerrado de Hegel aparece elocuentemente representado en el final de las *Lecciones de la historia de la filosofía*, en que Hegel, la filosofía hegeliana, representa el saber absoluto, la síntesis de Fichte, el más alto momento del *idealismo subjetivo* y Schelling, el más relevante *idealista objetivo*. La historia de la filosofía nos lleva al resultado (que implica toda la historia filosófica precedente) del idealismo absoluto hegeliano. Ante esto, uno se pregunta ¿qué pasará con la historia de la filosofía tras de Hegel? ¿Estará condenada a repetir al viejo maestro? ¿Ha clausurado Hegel la historia en la historia de la Filosofía? Un hegeliano ortodoxo tendría que negar toda novedad filosófica en Marx, Kierkegaard, Nietzsche, Husserl, etc.

Por los ejemplos anteriores, podemos llegar a la conclusión de que Hegel no es fiel a la dialéctica -tan

admirablemente descrita por él en sus reflexiones puras- en campos tan diversos como son las ciencias naturales, la historia, la economía política, la historia de la filosofía. Sin embargo, es falsa la interpretación mecánica de que en Hegel lo único valioso es el método. En el sistema hallamos un número grande de observaciones geniales, de planteamientos dialécticos reales, de anticipaciones al materialismo dialéctico.

Universidad de México

Marzo de 1966.