

## El idealismo materialista de Marx

### La herencia hegeliana de la *Crítica de la economía política*

#### Marx's materialistic idealism The Hegelian heritage of the *Critique of Political Economy*

Gerardo Ávalos Tenorio

Este artículo examina algunos aspectos de la compleja relación entre el pensamiento de Marx y la filosofía de Hegel. La tesis que se sustenta es que Marx es deudor de la dialéctica hegeliana en la construcción de su *Crítica de la economía política*, y que reconocer esto significa sostener que la gran obra del pensador de Tréveris se inscribe en el registro de la filosofía política. La razón es que el *capital* es el nombre de la relación contradictoria del trabajo consigo mismo, lo que equivale a demostrar que es poder revestido de autoridad.

Palabras clave: Marx, Hegel, Lógica hegeliana, *Crítica de la economía política*.

This article examines some aspects of the complex relationship between Marx's thought and Hegel's philosophy. The thesis that is supported is that Marx is indebted to the Hegelian dialectic in the construction of his *Critique of Political Economy*, and that recognizing this means maintaining that the great work of the Thinker of Trier is inscribed in the register of political philosophy. The reason is that *Capital* is the name of the contradictory relationship of work with itself, which is equivalent to showing that it is power invested with authority.

Key words: Marx, Hegel, Hegelian Logic, *Critique of Political Economy*.

Fecha de recepción: 31 de marzo de 2022

Fecha de dictamen: 10 de abril de 2022

Fecha de aprobación: 7 de mayo de 2022

## INTRODUCCIÓN

El lugar común dicta que Karl Marx (1818-1883) fue el fundador del materialismo histórico y que nada hay más distinto de esta concepción del mundo que el idealismo. Si bien se acepta que el idealismo alemán fue una de tres fuentes del marxismo (junto con la economía inglesa y el socialismo utópico), se advierte en seguida que la distancia entre uno y otro no puede ser mayor, pues el primero mistifica la realidad mientras que el segundo la describe y comprende en su esencia y en sus formas reales de manifestarse. En algunas ocasiones ese lugar común se extiende a las definiciones de manual y de diccionario para denominar como “materialismo dialéctico” a la “filosofía” o al “método” tanto de Marx y Engels como de sus ulteriores seguidores, en especial aquellos que se instalaron en el poder político en la Unión Soviética y en el Bloque del Este.<sup>1</sup>

Si se examina con cuidado la obra de Marx, al menos la que ha sido ya publicada, el paisaje parece adquirir otra fisonomía. Es cierto que la columna vertebral de su pensamiento lo constituye la *Crítica de la economía política* y que ello le absorbió la mayor parte de su vida. Sin embargo, el horizonte trascendental desde el que se elaboró esta crítica y la lógica que la articula, provienen del idealismo alemán, en especial del pensamiento de Immanuel Kant y de Georg W.F. Hegel, aunque Gottfried Fichte y Friedrich W.J. Schelling tienen también su cuota de influencia.

En las líneas que siguen mostraré la influencia que tuvo la filosofía de Hegel en el pensamiento de Marx. Esto busca contribuir a la revaloración de la obra Marx, a fin de que pueda ser abordada de otra manera que la típica orientada dogmáticamente a la acción reductivamente bifurcada en el dilema luxemburguiano de reforma o revolución.

## DE LA REPULSA A LA CRÍTICA

La primera impresión que tuvo Marx de la filosofía hegeliana era que sonaba como rocas chocando unas con otras, en una “grotesca melodía barroca” que le desagradaba. Después lo tuvo que estudiar de cabo a rabo (“todo Hegel”) no por gusto sino para estar en sintonía con el ambiente filosófico dominante entonces en Berlín, adonde Marx había marchado a estudiar derecho a instancia e insistencia paterna, misma que

---

<sup>1</sup> La “Diamat” o “Dialéctica materialista” o “Materialismo dialéctico” es una expresión de origen estaliniano. Había entrado en desuso, pero recientemente la ha vuelto a poner en circulación Slavoj Žižek (2006; 2015; 2016), en su supuesta recuperación de Hegel (en realidad se trata más de Lacan que de Hegel) para refundar al “materialismo dialéctico”.

desoyó al decidir quedar inscrito en filosofía. La filosofía hegeliana marcaba la pauta. Había hegelianos de derecha y hegelianos de izquierda, de acuerdo con una geometría política heredada del acomodo de los diputados en el parlamento francés de la más o menos reciente Gran Revolución. A los hegelianos de izquierda también se les conocía como Jóvenes Hegelianos, y se contrastaban, también por la edad, respecto de quienes habían obtenido conclusiones más bien conservadoras del pensamiento del maestro. La izquierda hegeliana simpatizaba políticamente con el liberalismo, y se pronunciaba por la necesidad de hacer reformas al Estado prusiano. En tanto estudiante de filosofía, Marx se formó como hegeliano, pero desde muy temprana hora el joven de Tréveris debió tratar las realidades materiales y confrontarlas con los cielos especulativos del hegelianismo. El resultado se antojaba lógico: la doctrina hegeliana, sobre todo la expuesta en la *Filosofía del derecho*, no se correspondía con los asuntos de la realidad social que Marx comentaba en tanto periodista:

Mi carrera profesional ha sido la de jurisprudencia, aunque sólo la he ejercido como disciplina subordinada, junto a la filosofía y a la historia. Durante los años 1842-1843, en mi carácter de director de la *Neue Rheinische Zeitung*, me vi por vez primera en el compromiso de tener que opinar acerca de lo que han dado en llamarse intereses materiales. Los debates de la Dieta renana acerca del robo de leña y el parcelamiento de la propiedad de la tierra, la polémica oficial sobre la situación de los campesinos del Mosela, iniciada por el señor von Schaper, a la sazón gobernador de la provincia renana, con la *Rheinische Zeitung*, y por último debates sobre el libre comercio y los aranceles proteccionistas, me brindaron una primera ocasión para ocuparme de problemas económicos (Marx, 1986:3).

Pues bien, la comprensión de la naturaleza y lógica de los intereses materiales, de aquel universo que Adam Ferguson (2010) había llamado sociedad civil, atravesada por el conflicto, no conseguía ascender a una conciliación superior en el plano del Estado como suponía Hegel. Esta constatación empírica llevó a Marx a una necesaria revisión de la *Filosofía del derecho* del maestro. Ya Ludwig Feuerbach había adelantado la propuesta de un materialismo que se contrastaba agudamente respecto del idealismo: no es Dios el que crea al Hombre sino, a la inversa, es el Hombre el que crea a Dios a su imagen y semejanza (Feuerbach, 1995:71). Es el ser humano con sus determinaciones naturales, la fuente de la vida material y, por tanto, la plataforma desde donde se lanzan los intereses materiales en la lucha por la reproducción de la vida. No es, entonces, el *concepto* el que crea la realidad, sino que es la realidad de los intereses materiales la que se traduce en conceptos, en pensamientos, en ideas. “No es la conciencia de los hombres lo que determina su ser, sino, por el contrario, es su existencia social lo

que determina su conciencia” (Marx, 1986:5). El idealismo hegeliano quedaba así forzadamente adscrito a una concepción misticada de la historia y de la vida humana. Más de una vez Marx usó metáforas para referirse a la filosofía hegeliana por presentar al mundo “de cabeza”, en forma “invertida”, mística. Así quedó marcado para la posteridad, lo que al menos parece demasiado simplificador como para que el complejo y poderoso pensamiento de Hegel quedara tan fácilmente fuera de combate. Además, la prueba empírica estaba del lado del materialismo y no del idealismo, pues cualquiera podía constatar con sus propios sentidos que la realidad “está ahí” y que se articula en función de los intereses materiales. Ahí está la realidad sufriente de los campesinos, de los pobres que “roban” leña para calentarse en el crudo invierno prusiano, de los obreros de las pocas, pero ya frenéticas fábricas instaladas en el territorio teutón y, además, ya venían noticias de “la situación de la clase obrera en Inglaterra”, que anunciaban sin tapujos la naturaleza del nuevo modo de producción. Desde esta situación real y concreta ¿cómo podía tener razón Hegel cuando sentenciaba que “Todo lo real es racional y todo lo racional es real”?, ¿cómo poder asumir un sistema filosófico articulado por una lógica ontológica, es decir, que comprendía lógicamente el ser, y al hacerlo, lo creaba como *real*?

Como refiere Marx en la reseña de su trayectoria intelectual, sometió a una revisión crítica la filosofía del derecho de Hegel. ¿Cómo es esa crítica?, ¿qué le critica Marx a Hegel? No se sabe bien a bien si se extraviaron las notas críticas que Marx habría dedicado a las dos primeras partes de la *Filosofía del derecho* o si decidió tratar directamente la tercera parte, la referida a la *eticidad* [*Sittlichkeit*]; el caso es que los textos de la crítica de Marx sólo se refieren a esa tercera parte donde el filósofo de Stuttgart desarrolla su concepto de Estado. Este simple hecho ya es significativo porque la filosofía de Hegel es sistemática, organizada triádicamente (“Todo es silogismo”) y entonces, inevitablemente, se desnaturaliza cuando se extrae una parte para examinarla aisladamente, externamente o “en sí”. Esto es lo que le ocurre a Marx en esta crítica, que no fue publicada sino póstumamente. La idea del derecho y de la moralidad quedan sin ser abordadas por Marx y pasa directamente a la cuestión del Estado.

Ya en este plano Marx considera que es un error de Hegel pretender hacer coincidir su lógica con lo empírico, es decir, que no analiza al Estado sobre la base del estudio del objeto mismo, de su lógica peculiar, de su naturaleza, sino, por el contrario, sobre la base de la necesidad de encajar dentro del sistema filosófico general. Dicho con otras palabras, lo primero que Marx critica de Hegel no es su “idealismo”, así en general y en abstracto, sino su procedimiento para el estudio del Estado. Hegel –dice Marx–:

[...] no desenvuelve su pensamiento de acuerdo al objeto, sino que desarrolla al objeto partiendo de su pensamiento terminado en sí y que se ha terminado en la esfera

abstracta de la lógica. No se trata de exponer la idea determinada de la constitución política, sino de dar a la constitución política una relación con la idea abstracta, de clasificarla como un eslabón de la historia de su vida (de la idea), lo que es una mistificación manifiesta (Marx, 1970:22).

De acuerdo con el joven de Tréveris, en el sistema de Hegel no había lugar para la comprensión del Estado de acuerdo con su propia consistencia en cuanto Estado, lo que implicaba que quedaba fuera de la comprensión esta formación política moderna vinculada con los intereses materiales reales:

[...] el Estado no tiene que diferenciar y determinar su actividad según su naturaleza específica, sino de acuerdo a la naturaleza del concepto, que es el móvil mistificado del pensamiento abstracto. En consecuencia, la razón de ser de la constitución [*die Vernunft der Verfassung*] es la lógica abstracta y no el concepto del Estado [*der Staatbegriff*]. En lugar del concepto de la constitución, tenemos la constitución del concepto. El pensamiento no se rige de acuerdo a la naturaleza del Estado; el Estado se rige según un pensamiento completamente preparado (Marx, 1970:27-28).

Es necesario reparar en la noción de objeto que Marx posee y constatar que presupone una separación entre el sujeto y el objeto, la cual había sido superada por Hegel. Esto es crucial porque si el objeto tiene una existencia separada del sujeto, entonces el objeto existe en sí mismo y habría una “cosa en sí”, o aun reconociendo con Kant que sólo se pueden conocer *fenómenos* (y no los *noumenos* o *cosas en sí*), éstos emanan del objeto y son introducidos al pensamiento a través de los sentidos, aunque ciertamente su consistencia de objetos varíe por las categorías trascendentales necesarias para que ese objeto sea determinado y, posiblemente, conocido. En la arquitectónica kantiana el mundo de la naturaleza tiene esta objetividad, es decir, esta cualidad del objeto en cuanto tal que implica su existencia, aunque sea defectuosa la manera de conocerlo. Si se mantiene la separación entre el sujeto y el objeto al modo kantiano, a lo que se llega es a moralizar la acción e incluso a coaccionarla mediante el derecho (y el Estado). Muy diferente ocurre en Hegel, para quien el tándem sujeto/objeto forman una unidad, una totalidad procesual, dinámica, diferenciada y contradictoria internamente, pero como momentos constitutivos de su ser en devenir. Marx evidencia que él, más bien, se sitúa en el registro kantiano cuando escribe respecto a Hegel: “El momento filosófico no es la lógica del objeto, es el objeto de la lógica. La lógica no sirve para probar el Estado, sino que, por el contrario, el Estado sirve para probar la lógica” (Marx, 1970:26; 217). Para rematar, Marx (1970:63; 250) señala: “Hegel da a su lógica un cuerpo político, no da la lógica del cuerpo político”.

El joven de Tréveris establece, entonces, un primer gran principio del abordaje de la realidad en contraposición con Hegel: es necesario comprender la esencia misma del ser que se estudia y, a partir de ahí, desentrañar su lógica interna. Sería incorrecto, en este sentido, tomar como punto de partida una lógica, una idea, una sensación o un dogma y sobre esta base afirmar que sólo la *Idea* es verdadera. En este caso, siguiendo a Marx, el Estado debe ser comprendido y explicado no ubicándolo en el lugar del sistema filosófico cerrado que mejor le acomode sino, por el contrario, tratando de encontrar su lógica interna, el contorno social que le da sentido y significado. En síntesis, a juicio de Marx, Hegel yerra en los principios filosóficos para plantear y resolver la relación sujeto/objeto y la consistencia de la realidad.

El otro gran desacuerdo de Marx con Hegel, aunque sigue siendo teórico y metodológico, se inscribe ante todo en el universo de lo político; consiste en la forma en que Hegel transita de la idea del Estado “como algo en sí mismo racional”, hacia el plano de la concreción de las instituciones estatales. El Estado fue definido filosóficamente por Hegel de la siguiente manera:

El Estado es la realidad efectiva de la idea ética; el espíritu ético en cuanto voluntad sustancial *manifiesta*, clara para sí misma, que se piensa y se sabe, y que cumple lo que sabe y cómo lo sabe. En las *costumbres* el Estado tiene su existencia inmediata; y en la *autoconciencia* del individuo, en su conocer y actividad, tiene su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su voluntad sustancial en el sentimiento de que él es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad [...] El Estado, en cuanto realidad de la voluntad sustancial, realidad que ésta tiene en la autoconciencia particular elevada a su universalidad, es lo racional en sí y para sí. Esta unidad sustancial es el absoluto e inmóvil fin último en el que la libertad alcanza su derecho supremo, por lo que este fin último tiene un derecho superior al individuo, cuyo supremo deber es ser miembro del Estado (Hegel, 1988:318, §257 y §258).

Inscrita en el registro de lo especulativo, es decir, en un específico código filosófico, la noción de Estado de Hegel es peculiar, pues no es simplemente una extensión de la teoría liberal del Estado ni una puesta al día de la teoría cristiana del orden político que prevaleció en Europa durante el Medioevo. El Estado, en tanto orden político moderno, había surgido históricamente desde el seno de la Paz de Westfalia, que se pretendía una superación de las Guerras de Religión de los Treinta Años (1618-1648). El *Estado Leviatán* surgía como el mayor poder concentrado que existiría sobre la Tierra. Sus miembros no son ya familias y comunidades, aldeas o pueblos, sino individuos racionales y conscientes de sus intereses. El principio de orden no surgía automáticamente de esta racionalidad individual, pues cada cual buscaba satisfacer su propio interés y el resultado

previsible de esta interacción era, o bien la guerra de todos contra todos (Hobbes), o bien la inseguridad en la posesión y disfrute de los bienes ganados con el trabajo propio (Locke). Dicho con otras palabras, el reino de la sociedad civil, regida por el interés privado, era el ámbito del conflicto. Se vislumbraba entonces la necesidad de un orden superior regido por el derecho, lo que permitía advertir el ascenso a una forma estatal de la vida social: la comunidad política ya no era un simple resultado de las costumbres heredadas por la tradición, sino el resultado deliberado, racional y deseado, de una unión de voluntades individuales, hasta constituir una voluntad general (Rousseau), resguardada por la legislación (Kant). El Estado no era un órgano de coerción sino el tipo de asociación que construyen deliberadamente los individuos racionales que deciden vivir en una condición estatal de existencia, lo que significa que están de acuerdo en someterse a la ley que ellos mismos se han dado, ya sea directamente o bien por medio de representantes, para alcanzar una vida protegida, segura y libre.

Pues bien, Hegel, al pretender desarrollar el concepto filosófico del Estado, no puede partir de las premisas trascendentales (o contrafácticas) de las que había partido el contractualismo (Bobbio, 1991), porque ya había sometido a crítica el portentoso edificio conceptual kantiano y había resuelto que, al menos desde el punto de vista filosófico, habría que entender que las categorías trascendentales no eran innatas sino un producto histórico coagulado en los distintos pensadores a lo largo de la historia de la filosofía. Por eso también había ya sometido a crítica al imperativo moral kantiano, el cual, por ser tan universal y tan abstracto, terminaba por no funcionar en el plano concreto para regir la conducta de los hombres, es decir, que no servía para dirigir moralmente a los seres humanos; así las cosas, ese imperativo no era autónomo ni autosuficiente, pues tenía que dejar su lugar al derecho y, con ello, a la coerción estatal que le es concomitante (Hegel, 1979; 2000).

Entonces Hegel hace una unión orgánica entre el concepto filosófico de la “bella polis” griega antigua, la visión cristiana de una moralidad unificante de un reino de Dios pero en la Tierra, y la libertad subjetiva, nota peculiar e inédita de los tiempos modernos. Surge así la idea del Estado como una comunidad de vida ética no regida sólo por la coerción de las leyes sino por las costumbres racionales que cultivan la conciencia de pertenencia e identidad, cuestión que ya había tenido lugar con la idea de virtud republicana de Montesquieu, y con la idea de religión civil de Rousseau. Ambos pensadores, como buenos modernos, ya habían planteado una especie de antropología filosófica mundial, al postular que el Norte del planeta era republicano, el Sur era monárquico y el Oriente despótico, todo ello condicionado por el clima, por la fertilidad del suelo, la altitud y naturalmente las costumbres. La noción de *espíritu* aludía precisamente a esa dimensión de la vida comunitaria que se constituía

en soporte subjetivo de las instituciones políticas. Hegel concibe que un pueblo no organizado en un Estado es una mera abstracción, una palabra vacía que puede ser llenada por la voluntad arbitraria. Conciliar la “libertad de los antiguos” con la “libertad de los modernos” pasa por el diseño de un orden institucional organizado silogísticamente por la unión de lo *uno* o principio monárquico, los *pocos* o principio aristocrático, y los *muchos* o principio democrático. El Estado político, expresión ésta que designa el momento institucional del Estado, si es racional, según Hegel, ha de estar organizado como una monarquía constitucional con dos cámaras representativas, una de los propietarios de tierra y otra de los industriales y comerciantes organizados corporativamente. La clase universal, el funcionariado racional (una indudable herencia del cameralismo<sup>2</sup> alemán) tiene la tarea de armonizar racionalmente los intereses agrupados en las dos cámaras. El monarca hegeliano no es absoluto ni arbitrario sino racionalmente puesto como símbolo de la unidad estatal y la unidad nacional y patriótica.

Marx despliega una acre crítica a esta dimensión institucional del Estado hegeliano, pues considera que está mal derivada desde las propias premisas del Estado ético hegeliano. Para Marx, el Estado es abstracto y sólo el pueblo es lo concreto, pues detrás de la expresión “pueblo” están los individuos socialmente determinados. Sólo cuando la sociedad civil se organice de manera autónoma y devenga Estado, cuando incorpore en su propio ser al Estado, entonces no sólo se realizaría el principio hegeliano de la estatalidad, sino que se dejaría de mistificar al Estado y se fundaría una sociedad regida por la emancipación humana y no sólo política. El joven Marx, crítico de Hegel, asume la conciliación hegeliana entre el individuo y la comunidad, pero la lleva al terreno de la lucha política y, más allá de ésta, al terreno de la emancipación del ser humano. Pero ¿cuál es la verdadera causa no del misticismo de Hegel sino de la esclavitud subsistente aun donde se ha dado una emancipación política? La economía política le revela a Marx las llaves de los secretos para la comprensión de la sociedad capitalista.

En 1844 Marx se concentra en sus primeros estudios de la economía política, es decir, de aquella ciencia que tiene como objeto la producción y distribución de mercancías. Ya instalado en París escribe algunos cuadernos de notas que, ulteriormente, fueron conocidos como los *Manuscritos económico filosóficos de 1844*. Ahí teoriza la categoría de “trabajo enajenado” como clave interpretativa de la situación

---

<sup>2</sup> Corriente alemana de origen monárquico derivada de la labor administrativa a cargo de algún miembro de la corte (la “recámara” o “cámara” del rey). En lo que ulteriormente sería Alemania se cultivó por parte de los príncipes territoriales (no del emperador romano germánico) una noción de Estado vinculada con la noción de *Polizei*, o policía, que es el nombre de la administración para el bienestar comunitario.

real de la sociedad moderna en la que el fundamento según el cual el trabajo constituye la base de la propiedad privada, se quiebra: en la situación real, mientras más trabajan, los trabajadores más se empobrecen. Quienes trabajan no sólo no son propietarios sino que terminan siendo más despojados de sus cualidades humanas. El trabajo, en tanto actividad productiva, creativa, deja de pertenecer a quien lo realiza; los productos creados por él tampoco le pertenecen. Así, el trabajador enajena su trabajo y su producto al no trabajador, y el proceso en su conjunto significa una alienación del ser genérico, del carácter humano inscrito en el trabajo como productor de la humanidad del ser humano. He aquí la situación básica de la relación de poder, más propia de la relación amo/esclavo descrita por Aristóteles cuando diferenció entre mando despótico y autoridad política, pues esta segunda es un mando gubernativo ejercido entre los libres. La emancipación política moderna conservaba un subsuelo de poder esclavista, obviamente no manifiesto. Explicar tal contradicción entre el nivel subterráneo de las relaciones sociales y su expresión manifiesta requería más que una mera descripción (y denuncia, quizá) y obligaba a una interpretación filosófica. Simultáneamente, la filosofía hegeliana podía contribuir ciertamente a realizar la vinculación lógica de categorías que permitiera hallar en lo especulativo el fundamento de los fenómenos empíricos visibles y constatables por los sentidos, pero quedaba pendiente el puente del nivel lógico, filosóficamente analizable, respecto del plano existencial, pues la filosofía hegeliana se quedaba en la lógica del concepto. ¿Cómo podía ser emprendido el ascenso a lo concreto histórico en el que estuvieran incluidos los seres humanos reales, de carne y hueso, quienes desde una subjetividad sufriente, eran los pacientes de la dominación?

En este punto, Marx encuentra una valiosa contribución del materialismo de Feuerbach. Y es desde esa perspectiva que, al final de los *Manuscritos* de París, Marx vuelve a la carga sobre Hegel, haciendo un clásico ejercicio de recuperación crítica. Estará, a un tiempo, en favor y en contra. Y es que Hegel había ofrecido la forma de razonamiento que requería Marx para comprender la lógica de las contradicciones entre la esencia y la existencia de los fenómenos sociales. Algo verdaderamente misterioso ocurría en este terreno porque la esencia se manifestaba socialmente como lo contrario de lo que era. La dialéctica podía ser impulsada más allá de como la había dejado Hegel en la justificación filosófica de lo que *es*. La filosofía, según Hegel, no puede adelantar vísperas, no puede prever el futuro, no puede describir ni explicar lo que aún no existe: el Búho de Minerva sólo levanta el vuelo al caer la tarde. Hegel era un pensador revolucionario, ciertamente, pero no de la Revolución futura sino de la que había acontecido en los Estados Unidos en 1776 y la de Francia en 1789; era, por tanto, un auténtico pensador burgués (Ripalda, 1978). Pero había dado suficientes razones por las cuales “la filosofía siempre llega tarde”, la principal de las cuales era que, en tanto

filosofía, asumía la comprensión racional especulativa de lo real. En ese sentido, Hegel era realista pues la tarea de la filosofía no puede ser otra que comprender lo que es en tanto que es. Dicho con otras palabras, se trataba de comprender racionalmente por qué las cosas del mundo no son como deben ser. No vamos a encontrar en Hegel una *conclusión* de carácter normativo (una moral teleológica); cuando alude al *deber ser* siempre lo inscribe en la necesidad, filosóficamente comprensible, de lo que es: como el ser humano es libre, entonces debe ser libre, “el deber supremo del individuo es ser miembro del Estado”. No es que niegue la moralidad, pero ésta no es el final sino tan sólo una etapa de la ordenación del sistema, en particular en la dimensión del espíritu objetivo: derecho, moralidad, eticidad (familia, sociedad civil y Estado), historia universal. Por eso, dicho sea de paso, sorprenden tantos intentos de hallar el imperativo categórico propio del filósofo de Stuttgart, lo cual forma parte de la tentativa recurrente de “kantianizar” a Hegel.<sup>3</sup>

En contraste, Feuerbach (1975) sí asume que la filosofía tiene que ver con el futuro, y esa apertura de la filosofía (1974) se enlaza con la crítica de la especulación hegeliana. Marx hace suya (todavía) esta necesidad de que la filosofía tienda puentes con la realidad material, sensible, de los seres humanos de carne y hueso.

La gran hazaña de Feuerbach es: 1) La prueba de que la Filosofía no es sino la Religión puesta en ideas y desarrollada discursivamente; que es, por tanto, tan condenable como aquélla y no representa sino otra forma, otro modo de existencia de la enajenación del ser humano. 2) La fundación del verdadero materialismo y de la ciencia real, en cuanto que Feuerbach hace igualmente de la relación social “del hombre al hombre” el principio fundamental de la teoría. 3) En cuanto contrapeso a la negación de la negación, que afirma ser lo positivo absoluto, lo positivo que descansa sobre él mismo y se fundamenta positivamente a sí mismo (Marx, 1984:184).

Para ese momento Marx se encuentra inmerso en las obras de Hegel, las que claramente vuelve a leer pero ahora desde el materialismo feuerbachiano: “Hay que comenzar con la *Fenomenología* hegeliana, fuente verdadera y secreto de la filosofía hegeliana” (Marx, 1984:185). En los primeros cuadernos de los *Manuscritos* del 44 Marx utiliza la problemática hegeliana de la exteriorización [*Ausserung*] enajenación o alienación [*Entfremdung*] y el extrañamiento [*Entäusserung*], como los momentos que le permitieron al filósofo de Stuttgart seguir la marcha de la conciencia hacia la autoconciencia, y de ésta hacia la Razón y al saber absoluto. Recuérdese que la

---

<sup>3</sup> Entre otros Honneth (1997), Taylor (1983), Quante (2010).

*Fenomenología del espíritu* trata de la experiencia de la conciencia, la cual implica el engranaje lógico de filosofía encarnada en los filósofos de distintas épocas (ellos tienen conceptos, pero también el *concepto* toma a sus filósofos), e historia comprendida filosóficamente, además de las obras literarias altamente significativas para ilustrar la marcha del espíritu. En esta “Odisea del espíritu” son normales el extrañamiento y la enajenación, pues es a partir de estos momentos que hay movimiento interno lógicamente fundado y manifestado en las distintas figuras que adopta la comprensión de la marcha de la humanidad en tanto libre. Sin embargo, para Marx toda esta problemática se queda en el nivel meramente especulativo y se vuelve impotente para ascender a lo concreto real del sufrimiento de los trabajadores:

Lo grandioso de la *Fenomenología* hegeliana y de su resultado final (la dialéctica de la negatividad como principio motor y generador) es, pues, en primer lugar, que Hegel concibe la autogeneración del hombre como un proceso, la objetivación como desobjetivación, como extrañamiento, como supresión de este extrañamiento; que capta la esencia del *trabajo* y concibe el hombre objetivo, verdadero porque real, como resultado de su *propio trabajo*. La relación real, activa, del hombre consigo mismo como ser genérico, o su manifestación de sí como un ser genérico general, es decir, como ser humano, sólo es posible merced a que él realmente exterioriza todas sus *fuerzas genéricas* (lo cual, a su vez, sólo es posible por la cooperación de los hombres, como resultado de la historia) y se comporta frente a ellas como frente a objetos (lo que, a su vez, sólo es posible de entrada en la forma de la enajenación [...] [Hegel] sólo ve el aspecto positivo del trabajo, no su aspecto negativo. El trabajo es el *devenir para sí del hombre* dentro de la enajenación o como hombre enajenado. El único trabajo que Hegel conoce y reconoce es el *abstracto espiritual* (Marx, 1984:190).

Fue Alexandre Kojève quien popularizó (y banalizó) la figura fenomenológica del señorío y la servidumbre para convertirla en la “dialéctica del amo y el esclavo”, *locus* de influencia considerable en el estructuralismo y el posestructuralismo francés. No era difícil hacer análogas esa dialéctica con la lucha de clases entre la burguesía y el proletariado, pues el referente subordinado del tándem, a la postre se convertiría en el verdadero amo del mundo. El proletariado, con su trabajo, es el auténtico Amo; basta una toma de conciencia. Si antes de estudiar a Hegel y Marx se comenzaba con Kojève (1999), no debía sorprender que todo Hegel fuera reducido a la fórmula del que fuera diplomático ruso (Lilla, 2004:107 y ss). Muchos años después del periodo de entreguerras, aquel en el que Kojève ejerció su magisterio en París, un francés de origen nipón hizo creer a todo el mundo (ingenuo) que recuperaba a Hegel para dar cuenta del “Fin de la Historia” (Fukuyama, 1994). Entretanto, abundaban los usos de

la “dialéctica” en su versión kojéviana, como fue el caso de Lacan, aunque se trató, sin duda, de un uso inspirador y creativo para mucha gente, en especial los psicoanalistas.

Por supuesto que la dialéctica hegeliana en cuanto vinculación de las determinaciones procesuales de las relacionalidades ejerció una poderosa influencia en todo el desarrollo filosófico de Marx. Pero él ya había postulado el papel preponderante del proletariado como nueva clase universal, ya que al emanciparse inevitablemente emanciparía a la humanidad entera de todo vínculo de explotación y dominación. Este programa del proletariado como clase universal no consistía en convertirse en un nuevo amo, como sugería la “dialéctica” de Kojève. En todo caso, la “dictadura del proletariado” era pensada como una forma política transitoria que daría paso a una sociedad sin clases y sin Estado, lo cual engendraba no pocas inconsistencias en el pensamiento y la práctica socialista de cuño marxista.

En el otoño de 1843, Marx escribió el célebre texto “Sobre la cuestión judía”; más tarde, preparó para la publicación en los *Anales franco-alemanes* un artículo de “Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel”. En el primer texto se establece la diferencia entre la mera emancipación política y la radical emancipación humana. En el segundo artículo ya instala al proletariado como la clase llamada a encabezar la emancipación humana, pues se trata de:

[...] una clase con *cadena radical*, de una clase de la sociedad civil que no sea una clase de la sociedad civil; de un estamento que sea la disolución de los estamentos; de una esfera que posea un carácter universal por lo universal de sus sufrimientos, y que no reclame para sí ningún derecho *especial*, puesto que, contra ella no se ha cometido ningún desafuero en particular, sino un desafuero *en sí, absoluto*. Una clase a la que le resulte imposible apelar a ningún título *histórico*, y que se limite a reivindicar su título humano [...] De una esfera, finalmente, que no pueda emanciparse sin emanciparse en el resto de las esferas de la sociedad y, simultáneamente, emanciparlas a todas ellas; que sea, en una palabra, la *pérdida completa* del hombre. Esta descomposición de la sociedad, en cuanto clase particular, es el *proletariado* (Marx, 1973:115).

Como se ve, para determinar el papel emancipador del proletariado Marx no dependió tanto de la “dialéctica amo/esclavo”, sino más bien de un razonamiento hegeliano que se encuentra en el plano de la organización institucional del Estado, específicamente en el diseño de una clase formada para planificar racionalmente la acción del Estado en el sentido de conseguir la cohesión social y la conciliación de intereses económicos divergentes. Esto se obtiene con un razonamiento de doble negación o negación de la negación, que es lo que prima cuando hay una repetición del género en la especie: en efecto, una especie se repite como género, por lo cual el proletariado

queda puesto como una clase de la sociedad civil y, al mismo tiempo, como una no clase de la sociedad civil, por lo que puede desempeñar el papel de clase universal, a la manera del funcionariado hegeliano. Al luchar por sus intereses particulares el proletariado niega a la burguesía, su clase opuesta y antagónica; pero además, en el curso de esta lucha el proletariado se vuelve a negar en cuanto clase particular porque lo que fundamenta la lucha por la particularidad es el sufrimiento al que está sometida y su lugar como receptora de todo lo que niega al ser humano en cuanto tal. Esa clase sintetiza la enajenación del ser genérico, de acuerdo con lo ya elaborado en 1844. El razonamiento es hegeliano pero se hace desde la certidumbre de la existencia empírica e histórica del proletariado alemán, francés y, sobre todo, inglés. Las premisas del razonamiento, sin embargo, son liberales y se pueden encontrar con claridad en John Locke (1983:23) y Adam Smith (1984:3): la causa eficiente de la riqueza es el trabajo; de hecho, esa es la fundamentación moral burguesa de la desigualdad en la distribución de la riqueza, pues quien tiene dinero es porque ha atesorado el fruto de su trabajo, el cual ha intercambiado por un metal que preserva de la caducidad y la descomposición al trabajo invertido en los productos perecederos. Pero Marx, empíricamente, constata que el trabajador real, entre más trabaja más se empobrece. A la misma conclusión había llegado cuando leyó el artículo de Engels sobre las condiciones obreras en el país más avanzado industrialmente de la época. Sospechaba Marx que esta condición desigual y contradictoria no era propia de Prusia sino un rasgo de los nuevos tiempos. Aunque ya tiene perfectamente localizadas las obras que era necesario “pasar por el tribunal de la razón” (Kant), Marx, ahora ya en una franca colaboración con Engels que durará toda la vida, todavía dedicará *La sagrada familia* y *La ideología alemana* a criticar a los seguidores alemanes del idealismo alemán. Más tarde, los dos camaradas redactarán el *Manifiesto del Partido Comunista*, y ambos vivirán esperanzados las revoluciones de 1848, denominadas en conjunto “La primavera de los pueblos”. No será sino hasta 1857 cuando Marx vuelva a poner orden en sus estudios críticos de las obras de los economistas.

## LA CRÍTICA DE LA ECONOMÍA POLÍTICA Y EL RETORNO DE HEGEL

No se puede soslayar que Marx desarrolla otro nivel de crítica a Hegel, una vez que se ha introducido en el discurso de los economistas. Y es que encuentra una cierta afinidad y ensamblaje entre los escritos económicos que ha comenzado a estudiar con detalle y cuidado, y la filosofía hegeliana, pues ambas compartían, según él, la aceptación de las premisas del orden burgués. Sin embargo, cuando ya se instala por fin en Londres y se concentra en el estudio sistemático de los textos de los economistas, le llega “por

casualidad” la *Lógica* de Hegel entre algunos libros regalados que habían pertenecido a Bakunin; la releyó mientras redactaba los *Grundrisse*. Hasta hizo saber a Engels que si volvía a “tener tiempo” redactaría “dos o tres pliegos” para hacer accesible “a los hombres con sentido común el fondo racional del método que Hegel ha descubierto y al mismo tiempo mistificado” (Marx, 1968:68). A partir de ahí, la influencia de la filosofía de Hegel en Marx será fundamental y permanente.

Marx definía su *Crítica de la economía política* como “un todo artístico [...] ordenado dialécticamente” (Marx, 1968:115). Esa crítica era, de hecho, el primer intento de “aplicar el método dialéctico a la economía política” (Marx, 1968:145). Después de la crítica juvenil a Hegel, el Marx de la *Crítica de la economía política* reconoce su deuda con el maestro:

Mi relación con Hegel es muy sencilla. Soy discípulo de Hegel, y la vocinglería presuntuosa de los epígonos que creen haber enterrado a ese pensador eminente me parece francamente ridícula. No obstante, me he tomado la libertad de adoptar para con mi maestro una actitud crítica, de desembarazar su dialéctica de su misticismo y hacerle experimentar un cambio profundo (Marx, 1977, II:658).

En otra ocasión, el ya maduro Marx apuntó:

Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que convierte incluso, bajo el nombre de idea, en un sujeto autónomo, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana [...] Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un “perro muerto”. Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí y allá, en el capítulo acerca de la teoría del valor, con el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darle vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística (Marx, 1977:19).

Para Marx la dialéctica de Hegel es la forma más adecuada de comprender la relación entre el fundamento, la esencia y las formas de manifestación de los procesos del mundo

capitalista. La dialéctica hegeliana le llevaba a descubrir la esencia de las cosas, pero también, de otra parte, aunque en el mismo proceso, podría contribuir a la comprensión de la forma en que la esencia se manifiesta en la superficie de la vida cotidiana.

Marx fue muy elocuente al diferenciar su dialéctica de la de Hegel; ciertamente los fundamentos eran distintos, los intereses políticos también y las épocas fueron tremendamente diferentes. La primera gran divergencia es que la lógica de Hegel es ontológica, lo que quiere decir que el devenir del ser no es independiente del sistema categorial que lo capta, lo comprende y lo conceptualiza. La lógica de Marx, en cambio, se dirige primordialmente a analizar la lógica estructuradora de los escritos económicos, aunque con ello acepte, implícitamente, que esta labor sigue siendo intelectual y, por tanto, espiritual, y precisamente en el sentido hegeliano. Al no ser una lógica ontológica explícita, la dialéctica que usa Marx consiste en sacar a la luz las contradicciones formales y materiales que presenta el discurso de los economistas, en tanto expresión intelectual de un sistema económico, precisamente el capitalismo.

Quizá no esté de más insistir en que el pensamiento de Hegel era idealista y realista al mismo tiempo; el de Marx, pretendiendo ser materialista, caía de todos modos en las redes del hegelianismo en cuanto análisis lógico de los *escritos* económicos. Este análisis lógico, en última instancia, era de carácter filosófico, por lo que, de inicio, Marx desconfiaba ya de los hechos empíricos tal y como se presentaban en su inmediatez; era necesario trascenderlos para comprender su *esencia*. En este sentido, Marx se alinea muy estrechamente por lo que había advertido Hegel:

Pensar el mundo empírico significa [...] transformar su forma empírica y cambiarla en algo universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad negativa sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando es determinada mediante la universalidad, no subsiste en su primera forma empírica. Es sacado a la luz el contenido interior del percepto [lo percibido] con la superación de la envoltura exterior (Hegel, 2002:50).

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel señala que la “abstracción absoluta” consiste:

[...] en aniquilar todo ser inmediato para ser solamente el ser puramente negativo de la conciencia igual a sí misma [...] la presentación de sí mismo como pura abstracción de la autoconciencia consiste en mostrarse como pura negación de su modo objetivo o en mostrar que no está vinculado a ningún ser allí determinado, ni a la singularidad universal de la existencia en general, ni se está vinculado a la vida (Hegel, 2007:115-116).

Si tomamos como base, pues, lo dicho por el filósofo de Stuttgart, la abstracción significa extraer una parte del todo, de su elemento o ambiente y analizarla tal como ella es *en sí*, pero la única forma de hacerlo es ponerla en relación con lo que le

sirve de medio de contraste, con lo que la determina lógicamente. Marx señala que paulatinamente la ciencia económica llegó por la vía del análisis a “abstracciones cada vez más sutiles”; entonces se empezaron a *fixar* determinaciones simples; sólo a partir de la mediación de estas determinaciones abstractas es posible llegar a producir el concreto espiritual, la totalidad concreta en el pensamiento, que logra comprender los momentos que conforman a la realidad histórica concreta, lo que Marx consideraría lo real-real. La totalidad, en realidad, está ya ordenada, de acuerdo con un discurso dominante que la explica (en este caso el de la ciencia económica), frente a la cual se levanta el pensamiento lógico dialéctico.

En la medida en que avanzó en sus estudios, Marx se percató de que era necesario, “desarrollar el concepto del capital”. Debe entenderse aquí el concepto tal y como Hegel lo asumía: “el ‘concepto’ hegeliano no pertenece al orden de una abstracción no ética; concebir (o comprender) es, de acuerdo con la etiología de este término, reunir los diversos momentos que constituyen lo real, esforzándose por captarlos en el ‘elemento’ unificante que los pone y determina en su verdad” (Labarriere, 1985:258).

Después de este movimiento, todavía se debe analizar la forma en que esa esencia se “pone en el mundo”, se exterioriza, se manifiesta. “El ser parece [*schein*], luego aparece [*erscheinen*], por último, se manifiesta [*es ist manifestiert sich*]”, había sentenciado Hegel en su *Lógica*. Con esto describimos *grosso modo* el movimiento general del pensar. Pero ello no es suficiente. Todavía hay dos elementos de la dialéctica hegeliana que tienen particular relevancia en la forma de proceder de Marx. Dejemos que sea el propio Hegel quien los exponga: “En mi *Fenomenología del espíritu* [...] se ha trazado el método, el cual consiste en partir de la primera y más sencilla manifestación del espíritu, de la conciencia inmediata, y desarrollar su dialéctica hasta llegar al punto de vista del conocimiento filosófico, cuya necesidad es puesta de manifiesto por este mismo desarrollo” (Hegel, 2002:35). Lo que Marx tiene enfrente son los textos de los economistas que ya constituyen una elaboración compleja de la realidad que aparece en un primer momento como el contorno inmediato del observador, específicamente, también aparece como la proyección o el acomodo del mundo de la experiencia, de acuerdo con relatos o teorías elaboradas previamente. Y es precisamente uno de estos relatos a los que se enfrenta Marx, y su primer avance crítico es señalar que el mundo moderno se presenta o aparece como un gran arsenal de mercancías; también aplica aquí la idea de que el mundo *parece* un arsenal de mercancías, pero en realidad no lo es; lo que es, y ya se encargará Marx de mostrarlo en los capítulos, secciones y libros subsecuentes, es un sistema de dominación social complejo que aparece como regido por el libre mercado y por las estrategias racionales individuales de cada una de las personas.

La primera manifestación escogida por Marx no tiene que ver con el sufrimiento de las víctimas, sino, en efecto, con la mercancía. Siguiendo a Hegel, Marx sigue el curso lógico del movimiento del devenir de aquella manifestación; lo logra, comparando lo que escriben los economistas y lo que se obtiene de una deducción lógica de lo que es: si es mercancía, ¿dónde está su diferencia específica?, ¿qué le hace ser mercancía? De acuerdo con el filósofo de Stuttgart: “Conocer no significa otra cosa que saber un objeto según su contenido determinado. Pero el contenido determinado de un objeto no es sino una multiplicidad de recíprocas relaciones y de relaciones con otros objetos” (Hegel, 2002:46). Lo que está más allá de lo inmediato y constituye su contenido es, entonces, una red de relaciones y procesos que se cristalizan en figuras categoriales. Lo que hace ser mercancía a la mercancía no es su materia sino su forma, pero, de acuerdo con la “Doctrina de la esencia” de la *Lógica*, la forma o esencia es devenir, una relación dinámica, un proceso, el cual se entiende únicamente si se captan las categorías lógicas constitutivas (determinaciones) de los objetos: diferencia, oposición, contradicción. La mercancía es una forma o una relación social, pero al quedar o ser determinada, entra en contradicción con sus determinaciones particulares: el valor de uso se separa del valor de cambio, éste adquiere vida propia porque, en esencia, es otra cosa de lo que aparece. La moneda, en metálico, en papel o en signo en la interfaz, sólo es una representación de algo más, del dinero por supuesto, el que a su vez es representación de una relación entre seres humanos regida no *en sí* misma, sino *para sí* misma, en relacionalidad con el capital, el cual ejerce el poder social por medio del dinero. El capital, al igual que el espíritu hegeliano, es el conjunto del proceso y también es cada uno de los momentos que lo constituyen: es mercancía, es dinero, es proceso de producción, es consumo, pero si es todo esto lo es porque el conjunto del capital es un devenir de una relación de poder entre el comprador y el vendedor (libremente obligado, forzado) de fuerza de trabajo. Las cosas (las mercancías) han desplazado y sustituido a los humanos de carne y hueso; inversamente, los humanos ahora son personificaciones de las categorías económicas.

La prueba fundamental de que Marx dominaba el doble reflejo hegeliano es su deducción del capitalista a partir del concepto de capital. La relación del sujeto (la fuerza laboral) y el objeto (las condiciones objetivas del proceso de producción) necesariamente se refleja *dentro* de la subjetividad de la fuerza laboral, y de tal modo complica la lógica de la “reificación” (“relaciones entre cosas en lugar de relaciones entre personas”). No basta con sostener que en el capitalismo las relaciones entre los individuos aparecen en forma reificada como relaciones entre cosas; lo esencial es que la relación de los individuos con las “cosas” se refleja en la relación entre los individuos, y la necesaria inversión de la “reificación” es la “personificación”, el proceso en virtud del cual las

“cosas” asumen la forma de “personas” (el capital se vuelve el capitalista). Esta segunda reflexión, esta reflexión “al cuadrado” en la que la primera (la “reificación”, “cosas en lugar de personas”) se refleja a su vez en las “personas” constituye la especificidad de la autorrelación dialéctica (Žižek, 1998:80).

Así pues, el pensamiento de Hegel está presente en la columna vertebral, en el eje articulador de la crítica de la economía política. Lo está al menos en la indicación de que lo verdadero no sólo es substancia sino también sujeto; la lógica ontológica es reivindicada cuando Marx analiza el capitalismo, pero a partir del pensamiento de los economistas y ahí detecta la ausencia de derivaciones lógicas para explicar la ganancia. El gran hallazgo científico del pensador de Tréveris es la diferencia entre dos magnitudes que aparecen como si fueran iguales, es decir, que parecen iguales, pero no lo son: la fuerza de trabajo (y su valor) y el trabajo mismo (y su ausencia de valor). Si el trabajo se pagara a su valor, por lo que hace, no habría ganancia. Lógicamente no se paga el trabajo: se paga la fuerza de trabajo. Gracias a que estas magnitudes son diferentes y, en tanto diferentes alcanzan la contradicción porque coexisten desfasadas necesariamente: la negatividad se impone: *el trabajo no se puede pagar*. Otra vez Hegel y su negatividad yacen en el corazón mismo de la crítica de Marx. Así, “la unidad de los distintos es precisamente lo concreto [...] la idea es algo esencialmente concreto, puesto que es la unidad de distintas determinaciones” (Hegel, 1985, I:28-29). La totalidad es sistema, y ésta, dice Marx muy hegelianamente, “es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión y el espíritu práctico” (Marx, 1987, I:22). Ahora ya es otra la vinculación que Marx da por correcta entre la totalidad sistémica y el mundo empírico. Éste quedará absorbido por la lógica del proceso del capital, que ahora quedará puesto como la totalidad. Es la totalidad, en tanto red de relaciones procesuales, lo que muestra la verdad de una afirmación. Todo esto ya define el movimiento del pensamiento de Marx de acuerdo con el idealismo hegeliano; y podrá ser utilizado para la comprensión de la totalidad o bien para estudiar cada una de las partes que la componen, siempre y cuando se entienda que estas partes son momentos, es decir, que son partes de modo transitorio o en devenir y, por ello, reproducen el todo.

El capital quedará conceptuado como la negación del trabajo, negación necesaria para comprender que el trabajo, reflexivamente, se relacionará consigo mismo para producir el capital, pero lo hará de modo negativo, es decir, que el capital es el nombre de la contradicción del trabajo consigo mismo: trabajo muerto *versus* trabajo vivo, trabajo pretérito ya apropiado *versus* trabajo presente. El trabajo acumulado bajo la forma de capital es poder contra los trabajadores actuales, vivientes, activos. Es

cierto, en este sentido, como sostiene Abazari (2020), que una eventual ontología del poder en Hegel se desprendería del segundo libro de la *Lógica*, la “Doctrina de la esencia”, porque ahí se exponen los momentos de la escisión, de la diferenciación, de la oposición y la contradicción, todos característicos de la esencia, lo cual –según el autor iraní– sería el gran aporte que Hegel le otorga a Marx para describir la estructura de la dominación social en el capitalismo. Abazari se queda corto, en realidad, porque ya no logra relacionar la “Doctrina del concepto” (tercera parte de la *Lógica* de Hegel) con la pretensión marxiana de desarrollar el concepto del capital. Y es que, en verdad, en Marx el capital es el nombre fetichista de una relación contradictoria del trabajo consigo mismo cuando ha llegado al plano de la conciliación. Si no se produce esta conciliación, este “perdón” o “absolución” entre el capital y el trabajo, no sería posible la acumulación del capital y, con ello, la reproducción material y espiritual de la sociedad moderna. Marx todavía va más allá de la conciliación absolutoria hegeliana (el tercer momento de su sistema siempre la implica) cuando demuestra que el gran poder del capital es fetichista y, en última instancia, ilusorio, pues lo que se acumulan son signos que representan poder de disposición del trabajo y la voluntad ajena.

También es gracias a la dialéctica hegeliana que Marx puede poner la *forma valor* como fundamento de todo el sistema social moderno, pues la forma o esencia es relación procesual y no es sino adquiere una dinámica en la que las voluntades individuales involucradas quedan sometidas a una lógica que las envuelve y las domina desde un poder que se ha autonomizado de los humanos y que ha adquirido vida propia en el universo de las cosas, del dinero y de los signos de poder: el poder (como el que ejerce el amo/señor con el esclavo/siervo), la explotación (la apropiación de trabajo ajeno impago) y la dominación (*Herrschaft*, que implica cierto reconocimiento que hace el siervo del mando legítimo del señor) forman una tríada que queda eclipsada por la apariencia de que los intercambios mercantiles son justos porque se trueca valor por valor. En este punto es clara la influencia de la dialéctica hegeliana.

Así pues, a final de cuentas la filosofía de Hegel se encuentra en la estructuración lógica de toda la *Crítica de la economía política*. Esto no significa que no pueda haber un pensamiento específicamente económico de Marx o inspirado en él (sucede, por ejemplo, con la demolición de la teoría clásica de los precios); lo que sucede, antes bien es que, si se pone de relieve el horizonte trascendental, filosófico, desde el que se somete a análisis el discurso de los economistas, resalta con claridad la enorme vitalidad que aún hoy tiene el pensamiento del filósofo de Tréveris. Esa vitalidad está más de lado del razonamiento científico que de las meras explosiones de indignación moral, que muy a menudo pueden llevar a la pretensión de exterminar al enemigo.

## CONCLUSIÓN

La influencia de la filosofía hegeliana en la *Crítica de la economía política* de Marx es determinante. Aunque el joven Marx fue señaladamente un crítico feuerbachiano de Hegel, el Marx que escribe la *Crítica de la economía política*, es decir, de los *Grundrisse* en adelante, queda esencialmente influido por la forma de razonar del profesor de la Universidad de Berlín. No sólo se trató de un gesto hegeliano en cuanto a la forma de expresión, sino que fue un verdadero método para comprender la lógica del funcionamiento del capital en tanto sustancia-sujeto del mundo moderno.

La referencia a la totalidad, la doble negación como el dinamismo que permite comprender las transiciones entre las categorías de mercancía, dinero, plusvalor, capital, y el despliegue de estas mismas categorías en problemáticas cada vez más complejas y concretas, constituyen definitivamente la demostración de que Marx usa el razonamiento de Hegel para dar a la publicidad que el capital es el nombre invertido o fetichista del trabajo, que ha entrado en una contradicción consigo mismo.

## REFERENCIAS

- Abazari, Arash (2020). *Hegel's Ontology of Power. The Structure of Social Domination in Capitalism*. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- Bobbio, Norberto (1991). *Thomas Hobbes*. España: Ediciones Paradigma (Plaza & Janés).
- Ferguson, Adam (2010). *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*. España: Akal.
- Feuerbach, Ludwig (1975). *La filosofía del porvenir*. México: Ediciones Roca.
- (1995). *La esencia del cristianismo*. España: Trotta.
- Fukuyama, Francis (1994). *El fin de la Historia y el último hombre*. España: Planeta Agostini.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979). *Sobre las maneras de tratar científicamente el derecho natural. Su lugar en la filosofía práctica y su relación nconstitutiva con la ciencia positiva del derecho*. España: Aguilar.
- (1985). *Lecciones de historia de la filosofía*, 3 tomos. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1988). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. España: EDHASA.
- (1993). *Ciencia de la Lógica*. Argentina: Ediciones del Solar.
- (1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. España: Alianza Universidad.
- (2000). *Fe y saber*. España: Biblioteca Nueva.
- (2002). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Juan Pablos.
- (2007). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Honneth, Axel (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Kant, Immanuel (1990). *Crítica de la razón práctica*. Argentina: Losada.

- Kojève, Alexandre (1999). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Argentina: Fausto Ediciones.
- Labarrière, Pierre-Jean (1985). *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lilla, Mark (2004). *Pensadores temerarios. Los intelectuales en la política*. España: Debate.
- Locke, John (1983). *Ensayo sobre el gobierno civil*. España: Aguilar.
- Marx, Carlos et al. (1975). *Cartas a Kugelmann*. Cuba: Editorial de Ciencias Sociales.
- Marx, Karl (1953). *Die Frühe Schriften*. Alemania: Alfred Kröner Verlag.
- (1967). *La sagrada familia y otros escritos filosóficos de la primera época*. México: Grijalbo.
- (1970). *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*. México: Grijalbo.
- (1977). *El Capital. Crítica de la economía política*, 3 tomos en 8 volúmenes. México: Siglo XXI Editores.
- (1980 a). *Cuadernos de París. Notas de lectura de 1844*. México: ERA.
- (1982). *Escritos de juventud, Obras Fundamentales 1*. México: Fondo de Cultura Económica.
- (1984). *Manuscritos: economía y filosofía*. España: Alianza.
- (1986). *Contribución a la crítica de la economía política*. México: Siglo XXI Editores.
- (1987). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, 3 volúmenes. México: Siglo XXI Editores,
- Marx, Karl y Arnold Ruge (1973). *Los anales franco-alemanes*. España: Martínez Roca.
- Marx, Karl y Friedrich Engels (1968). *Cartas sobre El capital*. España: Edima.
- (1977a). *Obras Escogidas en 2 tomos*. Moscú: Progreso.
- Montesquieu, Charles Louis (1987). *Del espíritu de las leyes*. España: Tecnos.
- Quante, Michael (2010). *El concepto de acción en Hegel*. España: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ripalda, José María (1978). *La nación dividida. Raíces de un pensador burgués: G.W.F. Hegel*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Rousseau, Jean-Jacques (1989). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. España: Alianza Editorial.
- Rubin, Isaak (1982). *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*. México: Siglo XXI Editores, Cuadernos de Pasado y Presente 53.
- Smith, Adam (1984). *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Taylor, Charles (1983). *Hegel y la sociedad moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Žižek, Slavoj (1998). *Porque no saben lo que hacen. El goce como un factor político*. Argentina: Paidós.
- (2006). *Visión de paralaje*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- (2015). *Menos que nada. Hegel y la sombra del materialismo dialéctico*. España: Akal.
- (2016). *Contragolpe absoluto. Para una refundación del materialismo dialéctico*. España: Akal.





