

Cuestiones de Método en Hegel y en Marx

ENRIQUE GONZÁLEZ PEDRERO

1) Desde el siglo pasado viene discutiéndose apasionadamente sobre las diferencias entre el método hegeliano y el marxista. En dicha discusión está presente, y de ahí su interés, buena parte de la problemática social que se agita en nuestros días. Por ello tiene utilidad volver a plantear la vieja cuestión, no con el ánimo de resolverla ni mucho menos, sino con el fin de aclarar quizás algunos de sus aspectos.

La discusión proviene del mismo Marx. Crítico acucioso del filósofo de Berlín desde su juventud; comentarista que amplía como ninguno el conocimiento de la obra hegeliana, enriquece desde sus primeros trabajos la tarea especulativa de Hegel. Podríamos afirmar con algunas razones que de la crítica y comentario de Marx a la filosofía hegeliana ha dependido y depende en buena medida la vigencia del hegelianismo aún en nuestros días.

“Mi método dialéctico —dice Marx en *El capital*— no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él. Para Hegel, el proceso del pensamiento al que él convierte incluso, bajo el nombre de idea, en sujeto con vida propia, es el demiurgo de lo real, y esto (lo real) la simple forma externa en que toma cuerpo. Para mí, lo ideal no es, por el contrario, más que lo material traducido y traspuesto a la cabeza del hombre.”¹

2) De acuerdo con el pensamiento anterior, el marxismo sería una *transposición* de la dialéctica hegeliana, pero según lo asienta uno de los mejores comentaristas de Hegel en nuestros días, J. Hyppolite, “una transposición que encuentra su base en la obra hegeliana misma”.²

¹ *El capital*, p. xxiii.

² Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, p. 83.

Marx no aclara en *El capital* cuáles son las características de la dialéctica en Hegel y las diferencias con la suya propia. Y no lo hace, porque como él mismo subraya un párrafo después del citado anteriormente, “tuve ya ocasión de criticar todo lo que había de mistificación en la dialéctica hegeliana”.³ ¿En dónde ha criticado Marx la mistificación de la dialéctica idealista? En lo que ha dado en llamarse, desde su descubrimiento en 1929 y 30 —por Ryazanov y Peter Mayer—, las obras de juventud, particularmente en los *Manuscritos económicos-filosóficos de 1844* que Marx redactó justamente para contrastar sus propias ideas con las del maestro y cuyos antecedentes inmediatos podemos encontrar en la *Crítica a la filosofía del Derecho de Hegel* y en su notable *Crítica a la filosofía del Estado de Hegel*, trabajos que Marx emprendió para tratar de desembarazarse de una filosofía “cuya grotesca melodía rocosa me disgustaba... y que me ocasionó infinitos dolores de cabeza”.⁴

“En el mundo del pensamiento vivo y de manifestaciones concretas —dice Marx en esta misma ocasión— como es el del derecho, el del Estado, el de la naturaleza, y el de la filosofía como totalidad, hay que estudiar el objeto en su propio proceso, sin introducir en el mismo arbitrarias divisiones, pues es la razón misma de la cosa, la que a través de sus contradicciones, se desarrolla hasta afirmar su unidad.”⁵ Esta es, de acuerdo con la bibliografía existente, la primera aproximación de Marx a la dialéctica. Ciertamente, Marx en esta época, está estudiando la filosofía hegeliana y, a eso se debe —se ha dicho—, que el texto antes citado sea tan hegeliano. Es la etapa en la que, según comentadores como Althusser, Marx no ha ajustado cuentas todavía con el hegelianismo: es la etapa del Marx ideólogo; Marx no llega todavía a la ciencia.

Para evitar caminos errados vayamos al propio Marx: “La investigación ha de tender a asimilarse en detalle la materia investigada, a analizar sus diversas formas de desarrollo y a descubrir sus nexos internos.”⁶

A mi entender no hay aquí, sin embargo, ninguna diferencia. En dos redacciones distintas se está expresando una mis-

³ Marx, *op. cit.*

⁴ *Carta de Marx a su padre*, Berlín, 1837.

⁵ *Ibid.*

⁶ *El capital*, p. xxiii.

ma idea. Ahora bien, el primer texto citado es, como se ha dicho antes, la primera aproximación de Marx a la dialéctica (si se consulta el párrafo 3. "El conocimiento conceptual", de *Fenomenología del espíritu* se verá con claridad cuál es su origen).

El segundo texto es, quizá, el último acercamiento explícito de Marx al método dialéctico y está tomado del conocido prefacio de *El capital* en donde Marx declara sin cortapisas que "lo ideal no es. . . más que lo material traducido y traspuesto, a la cabeza del hombre".

3) Ahora bien, para saber qué es lo que se "traspone a la cabeza del hombre", Hyppolite puede sernos de gran utilidad: "Esta dialéctica (la de Hegel) tan difícil de definir es, tanto una dialéctica en el sentido que los filósofos le han dado al término de Platón a Kant, cuanto un método para aprehender la vida humana bajo sus aspectos concretos. La dialéctica hegeliana es, pues, dialéctica filosófica y dialéctica de lo concreto." — Es quizás a esta diferencia a la que se refería Engels cuando hablaba, en *L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*, del "sistema y el método".

"Es tratando de seguir esta dialéctica concreta en el conjunto de la vida humana, trasponiéndola después sobre el plan de una cierta lógica que Hegel se esfuerza de renovar la noción misma de dialéctica, uniendo *la vida del pensamiento con el pensamiento de la vida.*"⁷

4) De acuerdo con Lukács, esta dialéctica de lo concreto lleva a Hegel a un triple resultado, que será para Marx de gran utilidad:

1) La clarísima visión que Hegel da de la naciente sociedad burguesa.

2) La descripción detallada de las contradicciones de esta sociedad y de la enajenación⁸ del hombre en ella. Todo esto explicado, con un realismo que sorprende, en función del trabajo humano.

3) ¿Por qué, entonces — puede uno preguntarse legítimamente — si Hegel ha visto con tanta nitidez los problemas de la sociedad capitalista no ha planteado soluciones a sus contra-

⁷ Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, p. 88.

⁸ *Ibid.*

⁹ Cf. La triple significación del concepto en Lukács, *El joven Hegel*, pp. 518 ss.

dicciones? Independientemente de que éste podría ser tema de un trabajo de más largo alcance, Lukacs sostiene que el filósofo de Berlín no pudo resolverlos porque la sociedad burguesa no estaba todavía —y en Alemania menos aún— lo suficientemente madura; sus fuerzas productivas no estaban lo suficientemente desarrolladas como para que pudiera hacerlo. Esa sería justamente la tarea de Marx.

A reserva de volver más adelante sobre esta cuestión, veamos por ahora, los dos primeros planteamientos.

5) *Visión de Hegel sobre la sociedad burguesa*

Recordemos, para situar el tema, la definición que hace Hegel de la sociedad civil en su *Filosofía del Derecho*: “La persona concreta que es para sí misma un fin particular, como conjunto de necesidades y como mezcla de necesidad natural y de voluntad arbitraria, es el primer principio de la sociedad civil. Pero la persona particular está por esencia en relación con la particularidad análoga de otro, de suerte que cada quien se afirma y se satisface por medio del otro y al mismo tiempo está obligado a pasar por la forma de la universalidad que es el otro principio.” (Párrafo 182).

Esto significa, no lo que se ha venido repitiendo, más por costumbre que por veracidad, que Hegel traduce filosóficamente el pensamiento económico de Adam Smith; que aún en la sociedad que aparentemente estaba fundada en la personalidad individual, que tenía como motor aparente de su historia al individuo, Hegel no sólo repite sino que va más allá de los economistas clásicos ingleses y ve en el Estado de la necesidad o sociedad burguesa cómo lo particular es la apariencia y cómo lo universal es la realidad. . . .

“En su realización determinada así por la universalidad, el fin egoísta funda un sistema de dependencia recíproca, que hace que la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del individuo, estén mezcladas a la subsistencia, al bienestar y a la existencia de todos, que se funden sobre ellos y que no se realicen y aseguren sino en esta unión. Se puede resumir a este sistema en principio como el estado externo, el estado de la necesidad y del entendimiento.” (Párrafo 183).

El párrafo 184 completa los anteriores:

“La particularidad tiene el derecho de desarrollarse y de ex-

pandirse y la universalidad de manifestarse como la base y la forma necesaria de la particularidad y también como el poder que la domina y como fin supremo.”

Como Hegel ha desarrollado en la *Fenomenología*, el hombre constituye la sociedad y la sociedad engendra a los hombres. Es en la sociedad fundada en el reconocimiento de los demás en donde el hombre adquiere su validez, en donde el hombre es (podría desarrollarse aquí un proceso dialéctico semejante al que Hegel realiza para fundar la validez de la totalidad que es el Estado y en donde veríamos cómo la particularidad se disuelve siempre en la universalidad, pero ello nos alejaría demasiado del tema). Con lo anterior simplemente hemos querido extraer, de la lectura misma de Hegel, el hecho de que el idealista alemán en el comienzo de la sociedad capitalista está yendo más allá de la pura pintura descriptiva del individualismo *laissezfairiano*, para internarse en las oposiciones de esta aparente armonía de la individualidad.

En la parte final del párrafo 185 puede leerse:

“La sociedad civil presenta en sus oposiciones y sus complicaciones lo mismo el espectáculo de los excesos como de la miseria y de la corrupción de lo físico y de lo moral, que es común a los dos.”

“El desarrollo independiente de la particularidad es el momento que se manifiesta en los Estados Antiguos por la introducción de la corrupción de las costumbres y es para ellos la causa suprema de la decadencia. . .”

6) Muy lejos está, pues, Hegel de ver en la sociedad regida por la ley de la oferta y la demanda del mundo ideal de quienes contemplaban a dicha sociedad, como la culminación de la historia. Si tenemos una concepción errónea del filósofo idealista será difícil comprender estas palabras contenidas en las últimas líneas del párrafo 187: “. . . En su determinación absoluta, la cultura es la liberación y el trabajo de liberación superior, el paso hacia la sustancialidad infinita subjetiva de la moralidad, objetiva sustancialidad no inmediata y natural sino espiritual y llevada a la forma de lo universal”.

“Esta liberación —insiste Hegel— es, en el sujeto, el trabajo penoso contra la subjetividad de la conducta, contra las necesidades inmediatas. . . es por este trabajo de cultura que la voluntad subjetiva alcanza la objetividad inclusive en el in-

terior de sí, es en ese trabajo que deviene capaz y digna de ser la realidad de la idea.”

De acuerdo con sus planteamientos Hegel habla de una liberación (intelectual) por medio del trabajo (intelectual) que Marx trasladará años después al terreno de la historia por medio de la inversión de la idea en *praxis*.

En el párrafo 194, Hegel insiste en el elemento de liberación que está inserto en el trabajo así como una idea que Marx retomará casi literalmente: “la libertad no existe sino... en su distinción respecto de la naturaleza y en su acción reflejada sobre ella”.

¿Cuál es la diferencia que existe entre esta idea hegeliana y el marxismo? “La mediación que prepara y sostiene para la necesidad particularizada un medio igualmente particularizado es el trabajo. Por los procedimientos más variados el trabajo especifica la materia librada inmediatamente por la naturaleza para diferentes fines. Esta elaboración da al medio su valor y su utilidad. El hombre en su consumo encuentra sobre todo producciones humanas y son esfuerzos humanos los que él utiliza.” (Párrafo 169).

7) Creo que con los textos anteriores ha quedado suficientemente aclarado el primer punto.

Respecto del problema de la enajenación del hombre en la sociedad de la necesidad, que era el segundo tema propuesto y que influirá decisivamente en la filosofía marxista, Hegel dice en el párrafo 198:

“... Lo que hay de universal y de objetivo en el trabajo está relacionado con *la abstracción* producida por la especificidad de los medios y de las necesidades, de donde resultan también, la especificación de la producción y la división de los trabajos. El trabajo del individuo se convierte en más simple por la división y su aptitud en su *trabajo abstracto* así como la masa de sus productos aumenta. Al mismo tiempo, *esta abstracción de las aptitudes y de los medios* completa la dependencia mutua de los hombres para la satisfacción de las otras necesidades y hace de ello una necesidad completa. Por último, la *abstracción de la producción* hace del trabajo algo cada vez más mecánico y, al final, es posible que el hombre sea excluido y que la máquina lo reemplace.” El hombre dirá Marx, después, se encuentra enajenado en la sociedad burguesa.

No me detengo en el problema de las clases sociales según las ve Hegel, que puede consultarse en los párrafos que van del 201 al 206. Permítaseme citar el siguiente texto del 206, en donde Hegel se adelanta al concepto lukacsiano de conciencia de clase: "La clase como la particularidad que se objetiva por ella misma se divide, pues, por una parte en sus especies de acuerdo con una regla conceptual. Pero la repartición de los individuos en las clases aunque sufra la influencia de la naturaleza, del nacimiento y de las circunstancias, depende esencial y soberanamente de la opinión subjetiva y de la voluntad particular. . . ."

Si aceptamos las tesis anteriores veremos cada vez con mayor claridad en el filósofo alemán lo que Marx y Engels —a diferencia de los marxistas posteriores— apreciaban en él, su absoluto realismo:

En el párrafo 245 señala anticipándose no sólo a Marx y a Keynes sino a los teóricos del Estado del Bienestar:

"Si se impusiera a la clase rica la carga directa de mantener a la masa reducida a la miseria al nivel de la vida ordinaria, o bien si alguna otra forma de propiedad pública (hospitales, fundaciones, monasterios), diesen directamente los medios, la subsistencia de los miserables estaría asegurada sin ser procurada por el trabajo, lo que sería contrario al principio de la sociedad civil. . . ."

Si, por el contrario, su vida fuese asegurada por el trabajo (del que se les daría ocasión) la cantidad de productos aumentaría, exceso que, por la falta de consumidores correspondientes que serían ellos mismos los productores, constituye precisamente el mal, lo que no haría sino incrementarse doblemente. Aparece entonces que, a pesar de su exceso de riqueza, la sociedad civil no es lo suficientemente rica, es decir, que en su riqueza, la sociedad no posee los suficientes bienes para pagar tributo al exceso de miseria y a la plebe que ella engendra".

"Por esta dialéctica que le es propia —añade en el párrafo 246—, la sociedad civil es empujada más allá de ella misma; en primer lugar, dicha sociedad busca fuera de sí consumidores y, después, medios de subsistencia en otros pueblos que le son inferiores, tanto en recursos —que ella tiene en exceso—, cuanto en general en la industria. . . . Esta ampliación ofrece también el medio de la colonización en la cual, bajo una forma

sistemática o esporádica, una sociedad civil desarrollada es empujada. Esta colonización le permite procurar a una parte de su población, en un nuevo territorio, el retorno al principio familiar y, al mismo tiempo, de procurarse a sí misma, un nuevo mercado para su trabajo". (Párrafo 248).

8) "*Si hubieran existido aún los bosques de Germania, no se habría producido la Revolución francesa*"

Si echamos un vistazo, pasando de la reflexión abstracta aunque de dialéctica muy concreta, de la *Filosofía del Derecho*, a la *Filosofía de la historia*, y recordamos los textos que Hegel dedicó al estudio de América podemos enriquecer más aún la tesis que venimos sustentando y, podemos observar de paso, como Hegel adelanta también algunos aspectos de M. Weber. . .

"Bien pronto surgió en este país —dice refiriéndose a Norteamérica— una general tendencia al trabajo organizado y la sustancia del conjunto resultaron ser las necesidades, la libertad y un procomún que, basado en los átomos o individuos, *construyó el Estado como simple protección exterior de la propiedad*¹⁰ (aquí Hegel no hace sino sintetizar su bien conocida teoría de la sociedad civil que, en muchos aspectos anticipa a Marx) y, a continuación, hace algunos señalamientos de gran importancia respecto de la influencia que el sistema religioso puede tener en el político que muchos años más tarde ratificaría el sociólogo Max Weber: "La religión protestante fomentó en ellos *la confianza* mutua; pues en la iglesia protestante las otras religiones constituyen la vida entera. . . En cambio, *entre los católicos no puede existir la base de semejante confianza mutua*; pues en los asuntos profanos domina el poder violento y la sumisión voluntaria; y esas formas llamadas constituciones constituyen tan sólo un recurso, *que no protege contra la desconfianza.*"¹¹

(Recordemos que Hobbes ya había explicado que sin confianza no hay paz social, no hay sociedad, y sin orden social no hay ninguna posibilidad no sólo de vida política, ni siquiera de vida a secas, sino un estado de guerra de todos contra todo). "Así, pues —continúa Hegel—, los elementos que se han establecido en Norteamérica son muy distintos de los de Sud-

¹⁰ *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (pág. 179). Las cursivas son mías.

¹¹ *Ibid.* Cursivas mías.

américa. No había aquí unidad eclesiástica ninguna que funcionase como vínculo firme de los Estados y que los refrenase. El principio de la industria vino de Inglaterra; la industria, empero, implica el principio de la individualidad; la inteligencia individual se forma en la industria y domina en ella. Así, los distintos Estados se han dado la forma correspondiente a las distintas religiones.”¹²

Hay un párrafo en este capítulo dedicado al nuevo mundo que resalta por su contenido absolutamente marxista por así decir. Es el que se refiere a la política en Norteamérica:

“Un verdadero Estado y un verdadero gobierno sólo se produce cuando ya existen diferencias de clase, cuando son grandes la riqueza y la pobreza y cuando se da una relación tal que una gran masa ya no puede satisfacer sus necesidades de la manera como estaba acostumbrada. Pero América no está todavía en camino de llegar a semejante tensión, pues le queda siempre abierto el recurso de la colonización... Gracias a este medio ha desaparecido la fuente principal de descontento y queda garantizada la continuidad de la situación actual.”¹³

El párrafo, apenas requiere de comentario, salvo que nos refiramos a que aquí el *idealismo objetivo* por un milagro de observación, se convierte en *materialismo dialéctico* que queda completado por el siguiente señalamiento:

“Para que un Estado adquiera las condiciones de existencia de un verdadero Estado, es preciso que no se vea sujeto a una emigración constante, sino que la clase agricultora, imposibilitada de extenderse hacia afuera, tenga que concentrarse en ciudades e industrias urbanas... Únicamente, cuando como en Europa, no pueden ya aumentarse a voluntad los agricultores, los habitantes, en vez de extenderse en busca de nuevos terrenos, tendrán que condensarse en la industria y en el tráfico urbano, formando un sistema compacto de sociedad civil, y llegarán a experimentar las necesidades de un Estado Orgánico...”¹⁴

9) Nos queda sólo por revisar en este rápido panorama sobre la dialéctica en Hegel y Marx el tercer punto propuesto antes. ¿Por qué si Hegel vio con tanta claridad los problemas de

¹² Hegel, *op. cit.*, p. 179.

¹³ *Ibid.*, p. 180.

¹⁴ *Ibid.*, p. 182.

la sociedad capitalista, no ha planteado correctamente sus soluciones?

De acuerdo con la interpretación que da Lukacs de Marx, Hegel confundió la *objetivación* con la *enajenación*. El hombre se objetiva cuando se exterioriza en la naturaleza por medio del trabajo. Se enajena, cuando exteriorizado, se convierte en extraño a sí mismo, cuando no se reconoce en su propia obra.

El hombre no se reconoce en sí mismo, ni en los demás. Ni como individuo, ni como sociedad. Esta es la "conciencia infeliz" de Hegel que el filósofo idealista resuelve por medio de la liberación intelectual del trabajo.

10) "Si no confundimos objetivación y enajenación, dice Marx, las cosas marcharán de manera diferente. La objetivación —señala Marx— es el medio que el hombre posee para comunicarse con la naturaleza y con los demás hombres, con lo social; para socializar (humanizar) a la naturaleza y para naturalizar a la humanidad, pues el hombre es ambas cosas. Con su trabajo el hombre interviene en la naturaleza, la conforma, la modifica y hace de ella algo humano, pero en esta relación el hombre —ser natural— se universaliza, se cultiva y se eleva —como dice Hyppolite— propiamente al género. Todas las necesidades que experimenta, de la necesidad de alimentación a la necesidad sexual y estética, no son ya necesidades singulares sino necesidades humanas, mediatizadas por el reconocimiento natural de los hombres, esta intersubjetividad necesaria para que sea el hombre y por el hombre, la razón. Aquí reside el fundamento de lo que, con justa razón, se ha denominado el *humanismo socialista*." ¹⁵

Así, el hombre —dice Marx— se convierte en sujeto a través de los objetos de donde se exterioriza. No podemos, pues, separar sujeto y objeto ya que el ser humano es ambos: objeto en tanto cuerpo, sujeto en tanto conciencia.

"Como el objeto, que es la manifestación inmediata de su individualidad es, al mismo tiempo, su propia existencia en relación con otro hombre, la existencia del otro tiene su existencia por objeto."

El hombre es, pues, ambos: subjetividad y objetividad y, a lo largo de toda su existencia, para construir su destino, tendrá que considerar estos dos elementos que él, en sí mismo,

¹⁵ Hyppolite, *Études sur Marx et Hegel*, p. 96.

reúne (éste es, quizá, el dato que nos revela en cierta medida, el porqué de la dualidad de interpretaciones de que se habla permanentemente respecto de Marx: la "voluntarista" que centra todo en la voluntad transformadora del hombre —las condiciones subjetivas— y, la fatalista, que pretende, explicarlo todo en función de las contradicciones mayúsculas del sistema capitalista y que, a fin de cuentas y de acuerdo con dicha explicación, acabarán por liquidar el sistema).

Si el hombre es, pues, sujeto y objeto ¿por qué al objetivarse en su trabajo, se pierde a sí mismo, se enajena?

Veamos la escueta explicación de Marx:

El objeto que el trabajo produce, el producto del trabajo, se contrapone a él como un ser extraño, como un poder independiente de quien lo produce. El producto del trabajo es el trabajo que se ha hecho objeto, que se ha convertido en cosa: es la objetivación del trabajo. La realización del trabajo aparece en el estadio de la economía privada como *anulación* del trabajador, la objetivación aparece como pérdida y envilecimiento del objeto y su apropiación como exteriorización, como enajenación... de tal modo que mientras más objetos produce el trabajador, menos podrá poseer y más irán a dar al dominio de su producto, el capital.¹⁶

Hay pues, de acuerdo con Marx, una relación directa entre propiedad privada y enajenación. La propiedad privada de los medios de producción y, en consecuencia, de los objetos producidos crea la división del trabajo, forma también enajenada, exteriorizada, del obrar humano y de ahí al intercambio, mercado y dinero, como expresiones de la fuente de la enajenación sólo hay un paso.

Es así como en esta forma social enajenada, la economía, de ciencia de la riqueza se torna ciencia de la pobreza. Todos los valores se invierten: ya no es el hombre el que posee inteligencia, sino, la idea, la que lo posee; ya no es el hombre el generador de la sociedad, del Estado, sino a la inversa, es un juguete en las manos de aquéllos. Así han surgido los fetiches sociales explica Marx.

¿Cómo resolver el problema?, leamos a Marx:

La supresión positiva de la propiedad privada en tanto que apropiación de la vida humana es, por tanto, la supresión positiva de toda

¹⁶ K. Marx. *Manoscritti*, p. 83.

enajenación y, constituye la vuelta del hombre de la religión, de la familia, del Estado, etc., a su existencia humana, es decir, social.¹⁷

Para Marx, el régimen fundado en la liquidación de la propiedad privada constituye “la verdadera solución del antagonismo entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y el hombre; la verdadera solución del conflicto entre la existencia y la esencia, entre objetivación y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el género. Es —ni más ni menos— la solución del enigma de la historia.”¹⁸

11) Hasta aquí la exposición de Marx y de su aprovechamiento crítico de Hegel. Según anotábamos al principio de este trabajo, Lukacs piensa que Hegel confundió objetivación y enajenación por las condiciones económico-sociales mismas de la época que aquél vivía. Sólo que si aceptáramos a pie juntillas esta tesis, no podríamos entender porque Hegel sí pudo adelantarse a su tiempo en cuanto al análisis de la sociedad capitalista y, en cambio, no pudo hacerlo en cuanto a sus soluciones.

Hegel —dice Hyppolite—, “no confundió la enajenación del espíritu humano en la historia con la objetivación, sin algunas razones válidas diferentes que las que pueden describirse en la estructura económica de la época y en el Estado del sistema capitalista. Que el hombre, objetivándose en la cultura, en el Estado, en la obra humana en general, se enajene al mismo tiempo, se haga otro y descubra en esta objetivación una alteridad insuperable que, sin embargo, hay que intentar superar, es una tensión insuperable de la existencia, y el mérito de Hegel reside en haber insistido en esta tensión, en haberla conservado en el centro mismo de la conciencia de sí humana. . . . “Es innegable —añade el filósofo francés— que el sistema capitalista representa una forma de enajenación del hombre. ¿Pero, es la única? En el amor, en las relaciones humanas, en el reconocimiento del hombre por el hombre, en la técnica por medio de la cual el hombre edifica y crea su mundo, en la administración política de la ciudad, así sea socialista, ¿no hay una representación de sí fuera de sí, un reconocimiento de sí en el otro que implica una especie de separación, de enajenación que se puede intentar siempre desplazar, pero que subsiste siempre y que,

¹⁷ *Manoscritti*, p. 122.

¹⁸ *Ibid.*

en consecuencia, forma parte de la noción misma que nosotros, humanos, podemos hacernos de lo absoluto?

“Ello no significa —subraya— que el combate que los proletarios pueden librar por su liberación, sea un combate vano. Jamas es inútil luchar para superar una enajenación que se ha convertido en insoportable, cuando se ha tomado conciencia de ella e inclusive esta toma de conciencia misma implica las exigencias de un mundo nuevo.

“Pero Hegel amplía un problema que Marx debía precisar y restringir para la acción que él encaraba. De ahí que pueda desunir las nociones de objetivación y enajenación.

Entre la naturaleza y la conciencia de sí humana hay una primera tensión que Rousseau había percibido: el hombre no es sólo un ser vivo como los otros: al pensar sobre la vida se pone al margen de esa vida, la toma como riesgo, como necesidad de la muerte; el hombre se confunde con la naturaleza de la que surge, separándose de ella no obstante; instinto de vida e instinto de muerte constituyen, si se quiere, una dualidad insuperable. La enajenación comienza en este instante y con ella el problema del destino humano.”¹⁹

¿Quién tenía Razón? ¿Hegel o Marx? La respuesta es algo que superaría los marcos limitados que le impusimos a este trabajo, en donde simplemente hemos querido mostrar, con los textos mismos de los autores, que no es posible estender a fondo a Marx sin Hegel, pero también, que en nuestro tiempo, ya no es posible entender a Hegel radicalmente sin Marx.

¹⁹ Hyppolite, *op. cit.*, pp. 101-102.