

## LA COMPRESION MARXIANA DE HEGEL

Edgardo Albizu

Las obras que estudian la relación Hegel-Marx son tan numerosas que es casi imposible conocerlas a todas. No es propósito de este estudio informar sobre ellas ni criticarlas. Tampoco pretender desarrollar una teoría exhaustiva acerca de dicha relación. Persigue, más bien, determinar los nexos conceptuales sobre los que debe apoyarse toda exégesis del significado y los alcances de la misma. Con otras palabras: se quiere aclarar los rasgos salientes de la comprensión marxiana de Hegel con miras a dilucidar ulteriormente en qué reside la originalidad y el poder conceptual de la teoría de Marx; asimismo se busca esclarecer hasta dónde hay que revisar la imagen tradicional de Hegel con el fin de saber si su pensamiento puede -y en qué medida- ser hoy considerado como postmarxiano.

17

En su estudio titulado *Karl Marx como alumno de Hegel* Dieter Henrich ha asumido una posición exegética que sale al encuentro de las opuestas interpretaciones de esta relación, siempre menos penetrante que el fenómeno que pretenden explicar, pues no captan ni proyectan sus posibilidades esenciales, lo cual constituye un vicio hermenéutico (1). Henrich señala que hay ciertamente un cambio en el desenvolvimiento del pensar de Marx; sin embargo, su camino se caracteriza por una ininterrumpida continuidad; por eso el cambio debe ser entendido como consecuencia del comienzo. Ahora bien: este comienzo se halla determinado por dos momentos: 1) la objeción a Hegel; 2) el mantenerse aferrado a una concepción hegeliana. Al primero le corresponde la

famosa imagen de la inversión del punto de vista del idealismo; al segundo, la idea de que dicha inversión es interior a la filosofía hegeliana misma (2). En otros términos: por una parte, Marx apunta a superar el concepto puro, elemento fundamental del pensar de Hegel; por otra, empero, todo su pensamiento está determinado por la idea de la unidad de concepto y ser. En esto se cifra para Marx el ser alumno de Hegel (3). Desde luego él buscará comprender dicha unidad de manera que se supere la posición hegeliana, puramente conceptual. A partir de tales premisas, Henrich divide el desarrollo de Marx en cuatro etapas, en cada una de las cuales se ensaya una nueva idea como clave para resolver el problema de la unidad concepto-realidad (o pensar-ser) de manera que se supere la unilateralidad hegeliana.

18 Para los propósitos del presente ensayo no es necesario detenerse en la exposición de esas etapas. Sólo interesa retener la tesis principal porque a partir de ella adquieren sentido preguntas nucleares que ahora cuenta responder siquiera sea de manera esquemática y provisional. En efecto, si se habla de que la inversión marxiana es interior a la filosofía de Hegel, y si se dice que Marx ha mantenido constante, a lo largo de su desenvolvimiento, la idea de la unidad pensar-ser, para la que buscó una interpretación satisfactoria, cabe plantearse dos problemas prebitamarios. Las respuestas que se les den condicionarán decididamente la interpretación del desarrollo de su pensamiento. Dichas cuestiones son: 1) ¿Cómo comprendió Marx el pensamiento de Hegel? 2) ¿Qué puede en última instancia considerarse comprensible en dicho pensamiento y cómo queda determinada esa comprensibilidad por las ideas de Marx?

### *I. Caracteres fundamentales de la comprensión marxiana de Hegel*

Respecto de la primera cuestión cabe hacer notar lo siguiente: El inicio del desenvolvimiento intelectual de Marx está determinado por la crítica a Hegel. Si bien

---

el impulso primario y el aparato conceptual que la posibilita le vienen dados por la izquierda hegeliana. B. Bauer primero, Feuerbach después, desde el comienzo el planteamiento de Marx es distinto: es más radical porque no es crítica del cielo, de la teología —supone dicha crítica—, sino crítica de la tierra, de la política (4). Y si el “Club de los Doctores” ataca la filosofía de la religión, Marx comienza su carrera impugnando lo que a su juicio es el núcleo del pensar de Hegel: la filosofía del derecho o, más precisamente, la teoría del estado, en la que se centra su filosofía del espíritu objetivo o, como diríamos hoy, su antropología y su teoría de los principios de las ciencias del hombre. Marx aclara por qué la *Filosofía del derecho* de Hegel es la obra de cuya crítica hay que partir: “La crítica a la *filosofía alemana* (5) *del estado y del derecho*, que ha recibido de Hegel su versión última, más consecuente y más rica, es ambas cosas: tanto análisis crítico del estado moderno y de la realidad unida a él, como también decidida negación de la totalidad del modo hasta hoy vigente, de la *conciencia política y jurídica alemana*, cuya expresión más distinguida, universal, elevada a ciencia, es ciertamente la filosofía especulativa del derecho” (6). Queda dicho, pues, que esta filosofía representa un punto privilegiado en la historia del pensamiento: alcanza la unidad sujeto-objeto. En ella la teoría es la realidad misma, sólo que, según Marx, no se trata de realidad esencial sino de un momento superable, punto que Hegel no ha comprendido (7). Se perfila así la vía que lleva al descubrimiento central de Marx, desde el cual se consuma la “decapitación” del sistema hegeliano y se puede plantear la nueva manera de realizar la filosofía (8). Este es precisamente el problema posthegeliano, ya expuesto por Marx en la nota IV a su tesis doctoral (9). Dicho en términos especulativos estrictamente hegelianos, el central problema que se plantea en la *Filosofía del derecho* es el siguiente: El cumplimiento de la ley especulativa de la finitización hace que la filosofía hegeliana se cierre sobre sí

misma; a partir de aquí rige para ella el problema de su relación con el mundo real. Ahora bien: esto no significa otra cosa que replantear el problema de la relación pensar-ser. A ese problema Marx le da el nombre de "realización de la filosofía".

Si la *Filosofía del derecho* presenta la clave de la unidad especulativa de pensar y ser, cabe entonces iniciar su crítica (éste es el nombre que Bauer da a la única filosofía posthegeliana posible) a fin de mostrar que dicha unidad sólo es aparente y, por lo tanto, la clave es ficticia. La crítica de Marx a la teoría hegeliana del estado se condensa en los siguientes tres momentos:

20

1. *Característica general del pensamiento de Hegel.* La exposición de la *Filosofía del derecho* está gobernada por un misticismo lógico que convierte a la obra en mistificación y al autor, por momentos, en sofista (10). La razón de esta crítica se halla en el hecho de que el pensamiento especulativo sólo presenta la relación real -por ejemplo: de la familia o de la sociedad civil con el estado- como fenómeno (*Erscheinung*, *Phänomen*) de la realidad metafísica que Hegel llama "idea". Por eso, según Marx, la teoría política de Hegel recae en el dualismo metafísico más craso: hay una doble historia, esotérica y exotérica, del estado (11).

2. *Razón profunda que explica la característica general.* El origen de dicho misticismo se halla en la esencia del pensamiento especulativo. En principio, las afirmaciones de Marx al respecto parecen constreñirse a una descripción muy primaria: "Es importante el hecho de que en cualquier pasaje Hegel hace de la idea sujeto, y del sujeto auténtico, real, como la 'opinión política', hace un predicado" (12). "La existencia de los predicados es el sujeto; así, pues, el sujeto [es] la existencia de la subjetividad, etc. Hegel hace independientes a los predicados, a los objetos, mas los hace independientes por separado de su real

independencia, de su sujeto" (13). "Pero porque se ha partido de la 'idea' o de la 'sustancia' como sujeto, como esencia real, el *sujeto real* aparece, pues, sólo como *último predicado* del predicado abstracto" (14).

Sin embargo, el sentido de estos pasajes no puede agotarse con una descripción primaria. Antes bien, Marx ataca el núcleo del pensar especulativo: la idea según la cual la cópula ("es") es el movimiento de remisión de lo pensado a sus determinaciones (predicados) y la reimplantación del sujeto lógico en tanto trama de las mismas. Dicha teoría, producto del desarrollo más hondo del núcleo especulativo del idealismo alemán, se consuma en el movimiento de las figuras de la *Fenomenología del espíritu* y se expone suscintamente en el *Prefacio* que Hegel agregó a esta obra. La teoría muestra el movimiento originario del juicio: el significado del sujeto se determina por 1) su partición o bifurcación y por 2) la remisión del sujeto lógico, en cuanto pura mención ideomática, a la totalidad de los predicados necesarios. Este es, según Hegel, el movimiento lógico-especulativo del pensar; en principio no identifica empíricamente ni sujeto ni predicado (15). Marx, sin hacer referencia a la *Fenomenología* ni a la *Lógica*, va pintando desde aquí a la filosofía hegeliana como mundo invertido, lo cual significa tratar de interpretarla como una figura del entendimiento (16), tesis que no sólo es errónea sino que, además, supone dejar de lado la riqueza dialéctico-experiencial de la noción de mundo invertido (17). Marx, en todo caso, piensa que, en la filosofía criticada, la realidad verdadera es el movimiento lógico junto con su portador absoluto: la idea; los entes tempo-espaciales son puestos en tanto determinaciones lógicas; por ende, se los reduce a determinaciones abstractas del sujeto lógico. Esta interpretación es ingenua e insuficiente pero caracteriza el modo en que Marx comprende a Hegel: desde una negación, o un no-acceso, al núcleo de sentido de la dialéctica. Es importante tenerlo en cuenta para captar la posibilidad de proponer el siguiente pro-

bleira: Se conoce la célebre tesis de Engels, que se ha convertido en canon de la interpretación, aun no-marxista, de la relación Hegel-Marx: éste acepta el método de Hegel pero rechaza su sistema. Sin embargo, ¿no podría la crítica textual oponer con más razón la idea de que Marx acepta la estructura sistemática del pensamiento dialéctico, tal como se da en Hegel, pero rechaza el sentido fundamental del método (18)? Ello ha de estar vinculado con alguna incomprensión de las ideas de Hegel, o con alguna modificación radical que Marx introduce en el pensamiento de éste, fenómeno que no se encuentra en la superficie visible, controvertible y controvertida, de sus textos sino en la raíz. Sea como fuere, en estos pasajes Marx perfila su idea de la inversión especulativa con notable claridad: no se trata de una hipóstasis a la manera platónica sino de un constante desplazamiento estructural de los momentos esenciales del pensar predicativo. Con ello queda caracterizada su propia inversión dialéctica dentro del pensamiento de Hegel (inversión de la que textos tardíos como el pasaje citado del *Prefacio* a la segunda edición de *El Capital* no son sino una exposición sencilla en cuanto a su resultado): “No la lógica de la cosa sino la cosa de la lógica es el momento filosófico. La lógica no sirve para la demostración del estado sino que el estado sirve para demostrar la lógica” (19). Esto significa decir la verdad respecto del pensar de Hegel pero sin percibir su fondo más profundo.

22

3. *Consecuencia esencial de lo anterior.* Confundir la especulación con el conocimiento de la esencia real lleva a tomar el mundo real sólo como es dado y a confundir la figura fenoménica con la esencia. Marx gira dentro del mismo círculo de conceptos que Hegel pero atribuye a la especulación la capacidad de deformar la visión de la esencia de lo real: “No hay que censurar a Hegel porque describa la esencia del estado moderno tal como es, sino porque propone lo que es como la *esencia del estado*” (20). Este pasaje, lleno de contradicciones e insostenible en todo sentido

tanto respecto de Hegel como del Marx maduro, cuanto respecto a su misma consistencia lógica, introduce, sin embargo, el núcleo filosófico del pensar de Marx, que se desarrolla a partir del filósofo criticado: "Que lo racional es real se prueba en la *contradicción* de la *realidad irracional*, que en todas partes es el opuesto de lo que ella expresa, y el opuesto de lo que expresa [es] lo que ella es"(21). La especulación no da acceso al núcleo esencial de la realidad, que, no obstante, tiene estructura sistemática de índole dialéctica. La teoría filosófica del acceso a lo real no está desarrollada por Marx; le llega mediada por Hegel, Bauer y Feuerbach, razón por la que no le resulta necesario ocuparse de ella. Más tarde, en la *Ideología alemana*, al distanciarse de la izquierda hegeliana, incluso de Feuerbach, dará algunas indicaciones en las que un empirismo y un biologismo funcionales se unen a un diseño de las dimensiones básicas del hecho histórico. Pero en la crítica a Hegel lo importante es contraponer a la insuficiente concepción del núcleo de lo real una estructura dialéctico-contradictoria que el concepto hegeliano no puede compatibilizar ("reconciliar" es la metáfora a la que el filósofo recurre con mayor frecuencia para expresar esta idea). Según Marx, éste es el punto más profundo del pensar de Hegel; a la vez, cabe agregar, el más hondo descubrimiento del propio Marx. En el retroceso que lleva a abolir la autonomía ontológica del espíritu absoluto, se da ahora el paso definitivo: demoler la consistencia especulativa del estado, Marx señala que lo más profundo en Hegel es concebir la separación de la sociedad civil y la sociedad política (estado) como contradicción. Pero es erróneo contentarse -como hace Hegel- con una solución aparente del nexo contradictorio, y presentar esa apariencia como la cosa misma. Tal error obedece a que el filósofo confunde el estado político con el estado entendido como totalidad de la existencia de un pueblo (22).

para Marx dos caminos paralelos de formación de su pensamiento, caminos que debe seguir a fin de encontrar el principio unificador que supere el desgarramiento hegeliano: 1) retroceder hasta el origen de la idea de especulación para detectar la causa de su unilateralidad, de su abstracción; 2) profundizar su propio descubrimiento de la estructura sistemático-dialéctica de la sociedad civil como esencia de lo real. En cuanto a esto último el camino de Marx será en un principio análogo al de Hegel: estudiar la economía política. Sobre ésta, en efecto, se apoya la teoría hegeliana de la sociedad civil (23) -y Marx así lo señala (24)-, que llega en algunos puntos, en cuanto a premonición de la dinámica del capitalismo, más lejos que el propio Marx. (En Hegel, por ejemplo, se abre camino la idea de la expansión imperialista, que las ciencias del hombre inspiradas por Marx no desarrollarán hasta Lenin (25).) Sin embargo, respecto a este problema desenvuelve Marx su pensamiento más original, incluso porque asimila el sentido de los movimientos socialistas y porque su concepción naciente del nexo sociedad civil-estado le hará desplegar una teoría de la revolución a partir de la idea de la lucha de clases.

24

Para los fines de este estudio es importante investigar el primer camino del desarrollo intelectual de Marx, pues contribuye a perfilar la forma en que comprendió a Hegel. Si el primer momento teórico, la crítica a la *Filosofía del derecho*, implica desarticular la ontología especulativa y descubrir la esencia de la situación política actual (alemana postnapoleónica), el segundo momento es más rico y comprometido desde el punto de vista filosófico. Se trata de responder a la pregunta ¿cómo es posible la especulación hegeliana? ¿Cuáles son sus condiciones de posibilidad, tanto internas como externas? Marx analiza este problema en los *Manuscritos* de 1844, donde estudia el capítulo VIII de la *Fenomenología del espíritu*. Aquí también se pueden señalar tres momentos esenciales:

1. *Característica general del pensamiento de Hegel.* En este caso se trata de la esencia del mismo, de su configuración como lógica especulativa, que es el meollo del saber absoluto. De esta lógica Marx dice que es el dinero del espíritu (26). Tal afirmación significa proseguir analizando el núcleo de la filosofía hegeliana, constituido, según se vio, por la efectiva unidad del concepto y lo real. Según Hegel, la lógica es el sistema de la razón pura, el reino del pensamiento puro, es decir, de la verdad, que es la forma absoluta (27). "Forma" no tiene aquí el significado puramente operatorio axiomático que le da la llamada "lógica formal"; en la lógica hegeliana asume un significado metafísico de índole especial, condicionado por las transformaciones que llevan desde los esbozos de lógica y metafísica de 1804/05 a la *Lógica* de Nürnberg (28). *Forma* es el ámbito cerrado de la circulación lógica: 1) demarcación aún abstracta del circuito de la inmediatez y de la reflexión, de las categorías del ser y de la esencia, 2) cuya mediación cierra el circuito en la forma de la lógica subjetiva. Este reino, del cual el nombre *idea* indica la saturación de la dinámica mutativa del discurso categorial del pensamiento, es la clave de la unidad de lo que es: la naturaleza y el espíritu son ámbitos lógicos, son el mismo sistema de relaciones lógicas en diversos niveles de acercamiento al centro conceptual autoconsciente. Marx ve, pues, a esta lógica como dinero del espíritu. La metáfora tiene alcance reducido y sólo gana significación en el contexto de polémica y de diagnóstico. En efecto, dinero es la abstracción pura del valor económico (29); en ese sentido es el aparato formal de toda circulación económica plena. Por su parte la lógica -vale decir, el reino lógico o la idea- es el aparato formal de toda circulación conceptual posible. Pero así como el dinero implica, respecto de los fenómenos económicos, un insuperable momento de abstracción de alienación (es como la traducción irreversible de lo real al aparato abstracto), en el orden de la ciencia el reino lógico investiría, para el pensar de Hegel, el mismo

momento de abstracción, de alienación, de traducción insuperable de lo real al aparato abstracto. En tal sentido la fórmula "dinero del espíritu" expresa una objeción idéntica a la expuesta en la crítica a la filosofía del estado: misticismo lógico. Por lo demás, la fórmula subraya la correspondencia estructural de la lógica especulativa de Hegel con la economía política moderna; de esa manera Marx apunta otra vez al centro de su descubrimiento: la llave de la comprensión de la realidad se halla en la lógica de la cosa de lo real esencial y esenciante: la dinámica dialéctica de la sociedad civil.

26 2. *Razón profunda que explica la característica general.* De la consecuencia básica extraída por la *Crítica a la filosofía del estado* se extrae la posibilidad de caracterizar el rasgo epistemológico central del pensamiento de Hegel. Este rasgo -según se muestra en la *Fenomenología*, "lugar de nacimiento de la filosofía hegeliana" (30) -se cifra, para Marx, en el positivismo y el idealismo acrítricos (31). Se dice así que Hegel, en su ansiedad por recuperar lo real-perdido para la filosofía tras las construcciones del idealismo trascendental, confunde apariencia con realidad, o mejor: apariencia con auténtico fenómeno. Por eso es positivista, en el sentido preciso que la palabra tiene después de Comte; además es acrítrico, pues no sólo se halla antes de la obra de Bauer o Feuerbach sino también porque retrocede a un nivel previo a la filosofía trascendental kantiana. Según toda la izquierda hegeliana, especulación y crítica son opuestos irreconciliables, lo que equivale a decir que aquélla no es metadiscurso de sí misma, idea que, desde el punto de vista lógico, es injusta respecto de Hegel. Pero para Marx la especulación consiste simplemente en invertir el nexo sujeto-predicado (así queda sin descubrir la clave específica de la mutatividad lógica). Ahora bien: si el pensamiento de Hegel es el desarrollo de la unidad mutativa de la idea en todos los planos de lo real-tal el sentido preciso de la lógica especulativa-, Marx deduce que, además, dicha

---

teoría es un idealismo acrítico.

El positivismo y el idealismo acríticos se muestran inconfundiblemente en la interpretación del trabajo y de la alienación. Según Marx, Hegel hace del trabajo el tema filosófico central; sin embargo no puede, a causa de su lógica especulativa, comprender la esencia real del trabajo. Sólo capta el sentido del trabajo espiritual, de aquello que la *Fenomenología* llama "el trabajo de lo negativo" (33), es decir, la fuerza autoconstructiva de la idea (y autodestructiva del tiempo). En este punto la crítica de Marx es también unilateral; depende sobre todo de su comprensión de la lógica especulativa y de su principio dinámico. Es una crítica típicamente filosófica: sólo atiende a los principios y a lo que de ellos se deriva con necesidad. Aunque señala la validez que determinados puntos tienen por sí mismos (34), no profundiza las posibilidades esclarecedoras de lo que puede aparecer como error.

27

Ahora bien: puesto que la comprensión marxiana de la base lógica de Hegel es insuficiente, su crítica afirma la estructura deductiva del sistema hegeliano pero le da otro principio. No obstante, la base de la dialéctica se halla, en Hegel, en la estructura interna del principio. Por lo tanto, mientras esto no se ilumine, la crítica sólo podrá limitarse a contraponer dos universos sistemáticos de idéntica estructura transcurativa y de principios afirmados como distintos. Empero, no se desarrolla ni se somete a crítica la teoría de esta diferencia, omisión que, para la exégesis de la obra de Marx, ha significado reproducir, en un segundo nivel, la misma oposición no mediada, esta vez entre interpretaciones filohegelianas e interpretaciones materialistas ortodoxas. Marx apunto sin duda a la diferencia de principios al contraponer su propia teoría de la alienación a la de Hegel, mas no pasa de allí, es decir, no pone en mediación ambas teorías. Su indiscutible y penetrante novedad se sigue oponiendo, *sin crítica de la diferencia*, al pensamiento

---

de Hegel, cuyo principio lógico no ha sido comprendido exhaustivamente.

Respecto de "alienación" se hace necesaria una aclaración Preliminar. Marx usa los términos "Entäußerung" y "Entfremdung", que, de acuerdo con las indicaciones que siguen, cabría traducir por "alienación" (35) y "extrañamiento". En el primero de estos términos es decisivo el ser-en-lo-externo, pero no con el significado psicológico del exteriorizarse es decir, expresarse-, que se ha hecho dominante en lengua española, sino de haberse des-hecho (sich entäußern) de sí mismo y ser ahora otra cosa que sí mismo; en el segundo lo decisivo es el estar-en-lo-extraño sabiéndose sí mismo fuera del ámbito propio. Al extrañarse (de sí mismo), al sentirse extraño, le pertenece, en efecto, el autosaberse y por eso el conocer lo extraño como extraño y el saber que no se está donde se debiera estar.

- 28 Marx piensa "Entäußerung" en el sentido de que el trabajador se pone en el objeto producido, se le entrega de modo que él es "una existencia exterior" ("eine äussere Existenz") (36). Este es el momento de la exterioridad, del ser-como-externo. Pero en un segundo momento el serse exterior para sí mismo existe como independiente del sí-mismo, o de la existencia del trabajador. Esta segunda existencia (el trabajo respecto del trabajador) es la existencia fuera de él (*ausser ihm*) (37), independiente de él: es un poder que se le enfrenta como extraño (*fremd*). Entäußerung es, pues, la génesis económico-productiva de un estado antropológico-espiritual: la Entfremdung o ser extraño para sí mismo en medio de un mundo de objetos extraños.

En Hegel, por el contrario, Entfremdung es un fenómeno del espíritu, merced al cual él es en lo otro que él mismo pero manteniéndose en tanto lo otro es, en última instancia, espíritu. Es, pues, un término perteneciente al lenguaje del saber absoluto, o discurso

*para-nosotros*. Otra cosa ocurre con "Entausserung", que designa el fenómeno de serse exteriormente sin retorno hacia sí, es decir, el no reconocerse en el modo de ser que se asume. Esto sólo puede caracterizar a figuras determinadas de la conciencia, no al espíritu. "Entausserung" pertenece, pues, directamente al discurso *para-ella*. La verdad de la Entausserung es, desde luego, la Entfremdung, pero ello implica que éste es un término del metadiscurso real que es el lenguaje *autoconsciente* del espíritu. Se trata, pues, de un vínculo vertical, que supone una estratificación jerárquica de planos de significado. Marx, en cambio, piensa en una relación genética horizontal entre dos fenómenos, uno de los cuales resultado de causas económico- sociales primarias- es causa del otro.

Es importante notar que la relación Entfremdung-Entausserung se despliega en toda su riqueza en la sección I (Die Welt des sich entfremdeten Geistes) de la parte B del capítulo VI (Der Geist) de la *Fenomenología*, es decir, en la sección donde se presenta la experiencia histórica del mundo moderno y el desarrollo de la trama de relaciones constitutivas de la sociedad civil y del estado. Las significaciones apuntadas de "Entfremdung" y "Entausserung" aparecen con claridad en las páginas en las que, con pocas líneas de diferencia, ambas palabras apuntan respectivamente a los dos procesos que se acaba de presentar. Así, mientras sin Entfremdung los actos de la conciencia noble serían ambiguos, y mientras esa Entfremdung acontece en el lenguaje cortesano, la Entausserung de la existencia (de esa misma conciencia), en tanto se consume en la muerte, es una alienación que es y no retorna a la conciencia. Y en cuanto a la aparición del lenguaje cortesano, ella es inmediatamente Entausserung y desaparición *de este* yo la existencia individual noble y por eso es su permanecer en su universalidad (38). La más clara contraposición queda fijada antes (39), en el momento en el que se caracteriza a la Entfremdung como mantenimiento del todo, a partir del cual la misma

Entfremdung se autoextraña y el todo vuelve, a través de ella, a su concepto. Entäusserung, por el contrario, significa el hecho de que el individuo se deshace de su *Selbst*, de su sí-mismo, es decir, se pone como sustancia que es objetivamente (40).

30

Se ha señalado que "alienación" es un término filosófico que desaparece en el lenguaje de la madurez de Marx. Ello ocurre porque el fenómeno se traduce a su estructura económico-social. Pero, respecto de la formación de la especificidad marxiana en el interior de la estructura del sistema de Hegel, "alienación" es el concepto decisivo porque designa el carácter específico de la dialéctica de la sociedad civil, vale decir, el fenómeno del real desgarramiento histórico que el estado moderno no supera. Así se traduce la abstracción del pensamiento de Hegel, pues él -según Marx- sólo conoce el fenómeno lógico de la alienación (41), que cabría entender, por lo tanto, como necesidad del *Selbst* de ser sí-mismo en lo otro para poder recuperarse a sí mismo (en toda la trama de sus posibilidades mutativo-conceptuales). Para Marx, en cambio, "alienación" es inherente a la lógica de la cosa, cuyo marco funcional de completitud no cabe confundir con el fenómeno actual. Hegel, según Marx, confunde siempre lo lógico con los fenómenos actuales, a los que da como lógicamente completos. En cambio, el fenómeno del trabajo enajenado muestra dos planos cuyo juego desautoriza definitivamente la identificación lógica: 1) el plano real de la alienación del sujeto trabajador por obra del sistema capitalista de producción, que incluye como momento necesario el trabajo asalariado, y tiene su base en la división del trabajo y en la propiedad privada de los medios de producción (42), y 2) el marco de completitud virtual del espacio lógico del fenómeno, marco que en la realidad no se traduce simplemente como lo que es (que cabe comprender en su esencia: tesis de Hegel), sino en la proyección de un espacio de praxis histórica (43).

---

Ahora bien: ante esta crítica de Marx hay que decir que sería justa si la filosofía hegeliana del espíritu se redujese a su aspecto lógico. Sin embargo, dado que en Hegel hay también la consideración de los fenómenos histórico-reales y que en ellos ha distinguido, asimismo, los dos planos de despliegue (*Entäußerung* y *Entfremdung*), la crítica no es pertinente. Incluso cabe señalar que más bien Marx homogeneiza en tanto Hegel distingue. Empero es evidente que éste no ha investigado las raíces del trabajo enajenado, a través del cual Marx ve otra dimensión de la *Entäußerung* y descubre una estructura más rica. En último término, la diferencia se halla, pues, en que para Marx el trabajo enajenado es el fenómeno nuclear de la estructura de la sociedad civil, en la cual hay que ver, a la vez, el fundamento absoluto de una comprensión dialéctica del mundo, en tanto para Hegel el principio de la dialéctica es más sutil y complejo y tiene que ver con lo que, de manera aproximativa -no lógica estricta-, dice el concepto *Entfremdung*.

3. *Consecuencia esencial de lo anterior.* El análisis del capítulo VIII de la *Fenomenología del espíritu* -llave de la trama lógica del sistema- extrae como consecuencia lo que era núcleo del misticismo especulativo en la *Crítica a la filosofía del derecho*: lo real -el hombre y la naturaleza- se convierte en predicado del sujeto absoluto o idea (44). Esto significa que Hegel despoja al hombre y a la naturaleza del carácter de sustancia y los convierte en atributos. Tal crítica se halla condicionada por la izquierda hegeliana y, en general, por la reacción que despierta la obra de Hegel. Se afirma la primacía de lo real frente a lo lógico, y eso se traduce, según la tradición de la filosofía moderna, en la afirmación de un órgano de conocimiento distinto del puro concepto abstracto. Se llega así a esa suerte de empirismo místico que hay en Feuerbach, del cual Marx, apenas contaminado -huellas de esa contaminación se ven en los *Manuscritos*- en seguida se libera. Pero también esta cuestión

---

es, en Hegel, más compleja: sustancia, realidad, sensación, son momentos dialécticos que tienen su emplazamiento en diversos circuitos del discurso lógico metafísico. La diferencia entre Marx y Hegel radica en los principios de constitución de la idea de la dialéctica, no en la estructura dialéctica del sistema sujeto-objeto. La comprensión última de las ideas de Marx se mueve dentro del marco lógico del sistema de Hegel. Pero, en una crítica que no comprende las raíces más hondas de la dialéctica de éste, Marx descubre un nuevo principio, que Hegel había deformado al absorberlo en el sistema de las determinaciones lógicas.

32

En resumen: Marx comprendió a Hegel desde principios extraídos de una lectura izquierdo-hegeliana de algunos textos de éste: la *Filosofía del derecho* y la *Fenomenología*; en menor medida, la *Enciclopedia*. El estudio minucioso de la *Ciencia de la lógica* es posterior y se halla determinado por el horizonte de comprensión ya obtenido, que se mantiene vigente aun en el pasaje en el que Marx se acerca más a la posibilidad nuclearmente hegeliana de comprender la sociedad y la historia. En la *Introducción a los Compendios de la crítica a la economía política* señala, en efecto, que la simple categoría del dinero “no aparece históricamente en su intensividad (*Intensivität*) sino en las situaciones más desarrolladas de la sociedad” (45); de tal modo, “a pesar de que la categoría más simple puede haber existido históricamente antes que las más concretas, en su completo desarrollo intensivo y extensivo puede pertenecer a una forma social combinada, en tanto que la más concreta se hallaba más plenamente desarrollada en una forma menos desarrollada de la sociedad” (46). Un análisis sincrónico de la *Filosofía del derecho* de Hegel puede mostrar que este lineamiento metodológico subyace en la estructuración de la ciencia del estado (47), sin que ello implique desconocer errores y arbitrariedades. (Dicho análisis se realiza comparando con el orden de los temas afines en el discurso fenomenológico.) No

obstante, Marx continúa sosteniendo que Hegel confunde el proceso de reproducción espiritual de lo concreto con el proceso real en el que éste se genera (48).

La lectura izquierdo-hegeliana de Hegel excluye, pues, la comprensión de lo específicamente lógico, vale decir, del movimiento del pensar como materia-forma absoluta, como *prima objectivitas*, o como metadiscurso funcional de sí mismo. Se aparta, por ende, de la pura lógica especulativa porque entendió a Hegel con los cánones de la "escritura" idealista de la época; se aparta del espíritu porque buscó el convencimiento hasta la conversión que pudiera producirle esa idea, lo cual resultó imposible. (En ese plano la lectura de Hegel no convence; pero dicha lectura no puede estar determinada desde expectativas de convencimiento sino de proyección.)

Dichos principios son tres:

1. La inversión del nexo sujeto-predicado.
2. La concepción del trabajo como puramente espiritual.
3. La desrealización del hombre.

33

De las consideraciones antes desarrolladas surge la posibilidad de hacer las siguientes críticas a esta comprensión marxiana: El primer principio procede de una incomprensión del sentido y los fundamentos de la dialéctica hegeliana en cuanto método. El segundo principio no es erróneo pero sí parcial. Sólo si se hubiera penetrado en las bases de la lógica de Hegel se hubiera podido comprender las posibilidades fallidas de la metafísica de éste, que no reside en un rechazo de la dinámica temporal real sino en un vaciamiento del carácter generador del concepto tiempo. En cuanto al tercer principio cabe decir que las dinámicas de ambos sistemas son del todo diversas y obedecen a una diferencia completa en cuanto a la instalación existencial del pensar respecto de su centro pro-

ectivo. Con referencia a esto no se puede decir que la concepción marxiana de Hegel sea más o menos acertada. Se trata de otra comprensión del fenómeno.

Este análisis obliga, pues, a proponer, siquiera sea en forma tentativa, las bases para una teoría de la diferencia de principios que hay entre Hegel y Marx. Sólo así podrá establecerse el alcance de lo que el uno ha creído ver en el otro.

### II. Las raíces de la dialéctica hegeliana y su configuración a través de la comprensión de Marx

Plantearse la pregunta de qué sea lo comprensible de los principios de la filosofía de Hegel implica lanzar al pensamiento hacia la máxima hondura filosófica; significa, por lo demás, preguntarse cómo sea posible el idealismo absoluto en tanto descubridor del costado activo de lo real (49), pero de modo que él queda en la oscuridad respecto de sí mismo (50). La obra de Marx ha contribuido a tal comprensión pero, por estar condicionada en la forma que antes se indicó, ha sobreaclarado el texto de Hegel de una manera que ha acabado condenando a la oscuridad los movimientos más radicales del principio especulativo del filosofar, lo cual, a su vez, termina por atentar contra el rigor y la coherencia de la teoría del propio Marx. Cuenta, pues, esbozar de manera programática las posibilidades conceptuales más hondas en las que se funda el pensar de Hegel. Así puede originarse una teoría de las diferencias de principios de ambos pensadores, que seguramente han de contribuir a que se capte con mayor sutileza las ideas del propio Marx (51).

El primer rasgo radical de la filosofía de Hegel, que puede considerarse como horizonte formal que enmarca todo su sistema, es la idea de la unidad del ente o, lo que es lo mismo, de la posibilidad de elevación de todas las diferencias que la conciencia llega a conocer a un sistema conceptual donde se las compatibilice, es decir, se desarrollen las implicaciones

en sus sentidos lógicos precisos, de modo que se conviertan en contrarios susceptibles de integrar un espacio lógico en el cual se mantengan como orígenes de series a su vez mutuamente implicadas. Este horizonte se va perfilando en la trabajosa elaboración de la lógica y la metafísica desde los años de Jena hasta la *Ciencia de la lógica* de Nürnberg. El resultado es la idea de las automediaciones infinitas de la lógica, resultado del que emerge el sistema de la *Enciclopedia* y su trama de articulaciones conceptuales subyacentes. Dichas automediaciones tienen siempre su piedra de toque en la finitización de la trama categorial, es decir, en el desarrollo exhaustivo de sus series implicativas hasta el punto en el que éstas rotan sobre sí mismas, descubriéndose entonces el principio lógico-especulativo por excelencia: la necesaria mutatividad racional de los significados, por exhaustión de sus posibilidades implicadas.

Se llega así al segundo rasgo radical del pensar de Hegel: la mutatividad lógica. La esencia de la dialéctica hegeliana y, por lo tanto, el rasgo básico de su lógica en cualquier estadio de su elaboración consiste en aprehender las condiciones categorial-estructurales de la mutación o transformación de los significados. No se trata de una teoría psicológica o aun epistemológico-descriptiva que estudiaría las causas de los cambios de los contenidos conceptuales (constitutivos de la trama del sujeto o, dicho con la terminología latina del Hegel de Jena, de la *mens* (52)); no se trata, por ende, de centrarse en la variedad de contenidos de la certeza sensible ni de mostrar las variaciones condicionadas por la edad de los individuos o aportadas por los acontecimientos históricos. Como se sabe, la noción hegeliana de experiencia es mucho más amplia (53) y se centra en el núcleo categorial-estructural de la mutación. La lógica dialéctica es la teoría de los tramos de desarrollo de los significados universales, tramos en los que se produce la finitización del movimiento especulativo abierto y la mutación del contenido sig-

nificativo. Ahora bien: esto no es posible *in abstracto*: mutación es co-mutación. Implica convergencia y divergencia de direcciones diversas. Hegel las presentó a través del hilo conductor del desarrollo lógico interno que parte de la inmediatez y se despliega hasta alcanzar las determinaciones reflexivas, lo que, por su lado, permite construir la teoría de la mediación de los espacios lógicos autosuficientes (lógica subjetiva). A su vez, esta teoría del desarrollo categorial es tematizable como metadiscurso de sí mismo, es decir, como teoría de la proposición especulativa infinita, en la cual se halla la célula originaria de toda la trama lógica de la *mens*.

36

Tales fondos especulativos no son explícitamente presentados por Hegel mas tampoco están del todo ocultos. Llegar a ellos es materia de una exégesis que sigue las pistas de los descubrimientos en los que se apoya el pensar del filósofo, de aquellas evidencias que, por lo tanto, no son objeto de un explícito y exhaustivo desarrollo. (Como en muchas obras filosóficas de primer orden, dichos descubrimientos se explayan haciendo posibles innumerables aclaraciones; nunca en una exhaustiva recapitulación de sí mismos.) La trama filológico-hermenéutica que lleva hacia los dos rasgos antes presentados se desarrolla desde el descubrimiento central de Hegel, que constituye su hazaña metafísica: la idea del tiempo como concepto existente, como *daseiender Begriff* (54). En esta idea, llave especulativa de la *Fenomenología del espíritu*, se condensa todo el filosofar de Hegel, no desde luego a modo de un resumen sino en tanto germen a partir del cual se generan las posibilidades estructurales de la teoría; en primer lugar, la que es esencial para construir el sistema y constituir el sentido de la lógica especulativa: no sólo la experiencia y el espíritu son temporales sino que el discurso especulativo se constituye como un desenvolvimiento que sigue las reglas de su propia temporalidad funcional inmanente. Con otras palabras: si el acceso al saber absoluto sólo es posible al espíritu en tanto, merced al desenvolvi-

---

miento lógico-temporal de sus posibilidades de significar, arriba a la anulación del tiempo (55) (exterior, natural e histórico, es decir, contralógico e interlógico), tal circunstancia significa liberar a éste para su función especulativa pura como tiempo interior -inmanente- al discurso lógico. A partir de este momento tiempo y concepto se cubren mutuamente mas no de manera estática sino en una interrelación cuya ley última escapa a Hegel y da origen a lo que quizás pueda llamarse la tragedia del saber absoluto en relación con su propia temporalidad. (La comprensión de este fenómeno requiere planteamientos previos, como los del joven Marx, acerca de la realización posthegeliana de la filosofía.) En este sentido es como ha de entenderse la fórmula "temporalidad del ser", o "mutua cobertura de ser y tiempo", cuando se la emplea para caracterizar el rasgo más radical de la metafísica hegeliana.

Ahora bien: a la luz de las críticas de Marx se ve que la comprensión que él tiene es un resultado del ascenso crítico de Hegel (en relación con Kant, Jacobi, Fichte, el joven Schelling, Schleiermacher) hacia la recuperación del yo real para la filosofía. Marx está ya en la otra pendiente, que baja desde la cumbre hegeliana. Le resulta incomprensible la idea de un centro puramente dinámico pero real de relaciones lógicas como clave de la unidad del ente. En su obra se consume entonces el movimiento de crítica iniciado por Hegel a la filosofía trascendental: el centro, la clave de la unidad del ente, no se encuentra en el yo trascendental, en la universal unidad autoconsciente de toda conciencia posible y, por lo tanto, la clave del conocimiento no está en la auto-certeza que acompaña a todo juicio, ni en la intuición intelectual, o en algún tipo de intuición extrarracional sino en el yo real, autoproductivo, así como dicha clave del conocimiento reside en la praxis sensorial humana ("sinnlich menschlich") (56). Frente a la unidad lógica del ente, tal como aparece en la obra de Hegel y que se hace incomprensible para

Marx, se corporiza en la obra de éste la idea del hombre autoproduktivo en tanto centro de toda teoría de la realidad. De tal manera él piensa consumir la inversión interna necesaria para que el sistema de Hegel logre ser coherente con su principio. El método difiere, según el propio Marx reconoce (57), pero el sistema tendrá la misma estructura lógica (58), a pesar del cambio de principios y de que ya no se comprende el origen y el sentido radical de la lógica especulativa, cuya clave se traslada a una primacía postcrítica de la praxis. La prueba de que el sistema se mantiene como aparato formal -a pesar del cambio de punto de vista en cuanto al sentido del método- se halla en la ulterior "profundización" del núcleo antropológico-productivo mediante el concepto "materia" (sobre todo en Lenin), posibilidad hegelianamente coherente de escribir el sistema, desde luego que con una clave no hegeliana de escritura. Pero esto quiere decir que frente a la sutil concepción de la lógica como teoría de las mutaciones absolutas de la significación, Marx sólo transpone la contradicción dialéctica (59). Con ello hace posible plantear el problema metodológico posthegeliano: ¿Qué hacer con la dialéctica? ¿Cómo aplicarla? Para Hegel estas preguntas carecen de sentido porque su concepción del método es del todo diferente: en cuanto método especulativo, la dialéctica *no se aplica*: brota del objeto; ella es el movimiento de la cosa misma (60), el absoluto que se sabe a sí mismo como tal (61), teoría posibilitada por la transformación de la comprensión del ser gracias a la absoluta metamorfosis del tiempo.

En este punto Marx se yergue, desde su parcial comprender a Hegel, como pensador original, pues las reducciones y transposiciones antes señaladas le permiten desenvolver una de las varias posibilidades ínsitas en el concepto hegeliano del tiempo como concepto existente. Sobre esta base se edifica la peculiaridad del método de Marx y la transformación que realiza en las bases de la ciencia económica. Se

ha sostenido que Marx no desarrolla una teoría del tiempo en la que, en este punto, quede condensada su diferencia respecto de Hegel, no obstante hallarse implicada dicha teoría en su concepción del cambio social (62). Pero ésta es una verdad a medias. No hay ciertamente en Marx un tratamiento filosófico explícito y exhaustivo del tiempo, pero -como en muchas obras filosóficas de primer orden- su nueva idea de dicho tema se explaya haciendo posibles las aclaraciones más originales de su pensamiento: la teoría de la alienación en sus escritos "filosóficos" y la teoría de la circulación temporal en el modo capitalista de producir (63). La alienación consiste en la fatal e irrecuperable pérdida del propio tiempo, pérdida disimulada socialmente e incomprensible para sí misma. La planificación de la economía capitalista consiste, entre otras cosas, en la inversión productiva del tiempo que se hace perder al trabajador: la plusvalía es tiempo convertido en valor económico universal, en instrumento lógico-económico: dinero. Tales posibilidades conceptuales del tiempo no están desarrolladas por Hegel. En ese sentido hay en Marx un descubrimiento del tiempo que marcha paralelo a su descubrimiento del núcleo de la historia -la sociedad civil- y es novedad respecto de Hegel. Se trata de las proyecciones relacionales intersubjetivas del tiempo intrasocial.

39

Es equívoco caracterizar al tiempo del que habla Hegel como "absoluto", dado el uso de la fórmula "tiempo absoluto" como supuesto metafísico en la física de Newton. Tampoco puede llamarse "subjetivo" al tiempo del que habla Marx, pues la fórmula "tiempo subjetivo" resulta polisémica en nuestros días. Marx descubre el específico tiempo de la acción autoprodutiva, y esto localiza sistemáticamente el centro de la historia en la sociedad civil, a diferencia de lo que ocurre en Hegel, en cuya filosofía el centro está en todas partes. A la concepción ontológica del tiempo que hay en Hegel Marx contrapone, pues, una concepción antropológico-existencial. Su no

---

comprender la temporalidad hegeliana del ser-hecho tampoco comprendido por el propio Hegel: se manifiesta en una suerte de anticipación reducida -falta de la elaboración ontológica- de la teoría de la extática temporalidad originaria.

Marx extrema así la autocerrazón del pensamiento hegeliano. Su crítica hace posible un giro histórico-antropológico que, por otra parte, todavía hoy sigue ocultando los planos más profundos de constitución del discurso de Hegel. Pero sólo ahondando hasta sus últimas consecuencias la posibilidad de investigación, abierta por Marx, de las capas más profundas de significado del tiempo, es posible esperar acercarse a comprender lo que hasta ahora ha aparecido como incomprensible: la especulación idealista absoluta.

NOTAS

40

- (1) Una exposición de las diversas corrientes de interpretación puede hallarse en I. Fetscher, *Das Verhältnis des Marxismus zu Hegel*, en *Marxismus-Studien*, Dritte Folge; Tübingen: Mohr, 1960, pp. 66-169.
- (2) D. Henrich, *Karl Marx als Schüler Hegels*, en *Hegel im Kontext*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1971, p. 192.
- (3) *Ibid.*, p. 194.
- (4) K. Marx, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en K. Marx - Fr. Engels, *Werke*, Berlin: Dietz, t. I (1961), p. 379.
- (5) El hecho de que, en estos textos, Marx se refiera sobre todo a la historia cultural y política de Alemania no debe interpretarse mal: tales referencias están en función de una teoría de los niveles de desarrollo de la historia moderna.
- (6) K. Marx, *op. cit.*, p. 384.
- (7) K. Marx, *Kritik der Hegelschen Staatsrechts; Werke*, t. I, p. 266.
- (8) K. Marx, *Zur Kritik...; Werke*, t. I, p. 384.
- (9) Cf. K. Marx, *Anmerkungen zur Doktordissertation; Werke*, Ergänzungsband Erster Teil [=Eb] (1974), pp. 327-331.
- (10) K. Marx, *Kritik...; Werke*, t. I, pp. 206, 208, 211, 213, 218, 224. La idea de esta

misma mistificación se encuentra en K. Marx, *Das Kapital I; Werke*, to. XXIII (1962), p. 27.

(11) Sobre esta doble historia cf. asimismo K. Marx, *Die heilige Familie; Werke* t. II (1959), pp. 89-90.

(12) K. Marx, *Kritik...; Werke*, t. I, p. 209.

(13) *Ibid.*, p. 224. (Las palabras entre corchetes son, en todos los casos, agregados míos, destinados a facilitar la comprensión.)

(14) *Ibid.*, p. 216.

(15) Cf. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (ed. Hoffmeister), Hamburg: Meiner, 1952, pp. 48 ss.; del mismo *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson), Hamburg: Meiner, 1966, t. II, pp. 270 ss.

(16) Cf. G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie...*, pp. 121-124.

(17) Cf. la interpretación unilateral, y por ello errónea, que da *Die heilige Familie; Werke*, t. II, p. 204. Cf. asimismo el fragmento *Hegelsche Konstruktion der Philosophie; Werke* t. III (1969), p. 536.

(18) Cf. la crítica al "método absoluto" en *Das Elend der Philosophie; Werke*, t. IV (1959), p. 128. En el Prefacio a la segunda edición (1873) de *Das Kapital I* Marx es tajante al respecto: "Mi método

dialéctico no sólo es fundamentalmente distinto del método de Hegel sino que es, en todo y por todo, la antítesis de él" (*Das Kapital I; Werke*, t. XXIII, p. 27).

(19) K. Marx, *Kritik...; Werke*, t. I, p. 216.

(20) *Ibid.*, p. 266.

(21) *Ibid.*

(22) *Ibid.*, pp. 279-280. Cf. el comentario del "Demokratisches Wochenblatt", no. 34, 21.8.1869, en *Werke* t. I, p. 604, no. 92: "En relación con la filosofía del derecho de Hegel, Marx llegó a darse cuenta de que la esfera en la que cabe buscar la clave para comprender el proceso de desarrollo histórico de la humanidad no es el estado, expuesto por Hegel como 'coronación del edificio', sino más bien la 'sociedad civil', tratada por él con la actitud de una madrastra".

(23) Cf. P. Chamley, *Economie politique et philosophie chez Steuart et Hegel*, Paris: Dalloz, 1963, passim; del mismo *Les origines de la pensée économique de Hegel*, en *Hegel-Studien* 3, Bonn: Bouvier, 1965, esp. pp. 246-258; del mismo, *La doctrine économique de Hegel et la conception hegelienne du travail*, en *Hegel-Studien Beiheft* 4 [Hegel-Tage Urbino 1965] Bonn: Bouvier, 1969, pp. 147 ss.

(24) K. Marx, *Ökonomisch-*

*philosophische Manuskripte* (1844), *Werke* Eb, p. 574.

(25) Cf. D. Henrich, op. cit., p. 203.

(26) K. Marx, *Manuskripte...*; *Werke*, Eb, p. 571.

(27) G. W. Fr. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik* (1812/13) (ed. Hogemann Jaeschke); *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, t. XI (1978), pp. 21, 295-297.

(28) Acerca de este desarrollo cf. K. Düsing, *Das Prolem der Subjektivität in Hegels Logik; Hegel-Studien Beiheft 15*, Bonn: Bouvier, 1 1976, pássim.

(29) Cf. *Manuskripte...*; *Werke*, Eb, p. 566. *Das Kapital I: Werke*, t. XXIII, pp. 109 ss. *Das Kapital II; Werke*, t. XXIV, pp. 31-68. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, Berlin: Dietz, 1974, pp. 67-68, 74-84, 102-113, 117-148.

(30) K. Marx, *Manuskripte...*; *Werke* Eb, p. 572.

(31) *Ibid.*, p. 573.

(32) *Ibid.*, p. 574.

(33) G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie...*, p. 20.

(34) Cf. p. e. *Manuskripte...*; *Werke*, Eb, pp. 574, 583 ss. En *Das Kapital* Hegel es citado como autoridad por lo

menos ocho veces; en los *Grundrisse*, dos veces.

(35) A fin de captar los movimientos de ideas de Hegel y Marx, la diferencia entre "alienación" y "enajenación" es irrelevante. En ambas palabras se designa el fenómeno del deshacerse de algo (en este caso, de sí mismo).

(36) K. Marx, *Manuskripte...*; *Werke*, Eb, p. 512.

(37) *Ibid.*

(38) G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie*, pp. 361-362.

(39) *Ibid.*, p. 353.

(40) Cf. L. Dupré, *Hegel's Concept of Alienation and Marx's Reinterpretation of it*, en *Hegel-Studien* 7, Bonn: Bouvier, 1972, pp. 218, 220, 224 ss., 233.

(41) K. Marx, *Manuskripte...*; *Werke*, Eb, pp. 574, 583.

(42) *Ibid.*, pp. 511, 522, 471-483.

(43) *Ibid.*, pp. 533-546, esp. 546.

(44) *Ibid.*, p. 584.

(45) K. Marx, *Grundrisse...*, p. 24.

(46) *Ibid.*

(47) Una indicación no desarrollada acerca de la integración dialéctica de estructu-

ras en ámbitos de significatividad diversa se encuentra en la Adición hecha por Gans al § 259 de la *Filosofía del derecho* de Hegel: "En cuanto real, el estado es esencialmente individuo, y por encima de ello es aún estado particular. Hay que distinguir la individualidad de la particularidad; ella es momento de la idea misma del estado, en tanto que la particularidad pertenece a la historia" (G. W. Fr. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* § 259 Zusatz; *Sämtliche Werke* (ed. Lasson), Leipzig: Meiner, t. VI (1930), p. 350).

(48) K. Marx, *Grundrisse...*, p. 22.

(49) K. Marx, *Thesen über Feuerbach*; *Werke*, t. III, p. 5.

(50) Cf. K. Marx, *Manuskripte...*; *Werke*, Eb, p. 573.

(51) Los siguientes enunciados sobre Hegel son un apretado resumen de tesis desarrolladas en mi libro *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, de próxima aparición.

(52) Cf. G. W. Fr. Hegel, *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (1801), en *Erste Druckschriften; Sämtliche Werke* (ed. Lasson), Leipzig: Meiner, t. I (1928), p. 388.

(53) G. W. Fr. Hegel, - *Phänomenologie...*, pp. 32, 73.

(54) *Ibid.*, pp. 38, 558.

(55) *Ibid.*, p. 558.

(56), K. Marx, *Thesen...*; *Werke*, t. III, p. 5.

(57) Cf. *supra* no. 18.

(58) En economía el caso analizado es la transformación de los propietarios en capitalistas, lo mismo que en la ciencia natural, se prueba que es correcta la ley descubierta por Hegel en su *Lógica*: los cambios cuantitativos se transforman, en un determinado punto, en diferencias cualitativas (K. Marx, *Das Kapital I*; *Werke*, t. XXIII, p. 327).

(59) La contradicción es la fuente ("Springquelle") de toda dialéctica (*ibid.*, p. 623, nc. 41).

(60) G. W. Fr. Hegel, *Phänomenologie...*, pp. 40 ss. *Wissenschaft der Logik* (ed. Hegemann-Jaeschke); *Gesammelte Werke*, t. XI, p. 25.

(61), G. W. Fr. Hegel, *Wissenschaft der Logik* (ed. Lasson), t. II, p. 486.

(62) Cf. W. Mays, *Temporality and time in Hegel and Marx*, en *The Study of Time*. II. *Proceedings of the second Conference of the International Society for the Study of Time*. Ed. by J.T. Fraser and N. Lawrence, Berlin, New York, 1975, p. 106.

(63) Cf. K. Marx, *Das Ka-*

*pital II; Werke*, t. XXIV, pp. 124-130; asimismo pp. 231-260 y *Das Kapital I; Werke*, t. XXIII, pp. 245-249, 271-320.