

LA INTERPRETACIÓN DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU DE HEGEL ABIERTA POR MARX

Fermín Zumano Hernández *

RESUMEN

El presente texto explora las dimensiones críticas que el joven Marx logró poner en claro con relación a la filosofía de Hegel. Antes de Marx, la filosofía de Hegel tuvo críticos de la talla de Schelling, por ejemplo; pero fue la crítica de Marx la que abrió un horizonte de interpretación que aún tiene vigencia en filósofos como Habermas, ya entrado el siglo XX. Nosotros intentamos en el texto reconstruir las líneas básicas de la crítica hegeliana de Marx con el objetivo de pensar los límites y los aciertos de dicha crítica, en un momento actual en que los conceptos centrales de la dialéctica hegeliana cobran nueva importancia en autores como Žižek, Laclau y en los psicoanalistas lacanianos, por citar algunos ejemplos. Marx pensaba que la *Fenomenología del espíritu* era la clave de toda la filosofía de Hegel. Así, en un escrito temprano, los *Manuscritos del 44*, Marx crítica a Hegel la mitificación de la naturaleza humana y, con ello, la mitificación del trabajo. En efecto, para Marx la tesis de una posición absoluta de la autoconciencia lleva a una negación absoluta de la objetividad no sólo del hombre sino del mundo concreto y material, en el cual, el hombre, como ser vivo, necesariamente realiza su objetividad que transforma el mundo, pero que de ningún modo cancela. En nuestro texto repasamos la crítica de Marx, pero intentamos al mismo tiempo dar cuenta de los límites de esa crítica no sólo en relación con la filosofía de Hegel, sino también con la crítica marxista a la religión.

ABSTRACT

This essay explores young Marx's critique of Hegel's philosophy. Before Marx, Hegel was criticized by important thinkers like Schelling for example, but it was Marx's critique which opened up a horizon of interpretation which lasted well into the twentieth century with philosophers such as Habermas. The basic lines of Marx's critique of Hegel are reconstructed with the aim of identifying their strengths and limitations in the context of a renewed interest in Hegelian dialectic by authors such as Žižek, Laclau as well as the Lacanian psychoanalysts.

Marx thought that Hegel's *Phenomenology of Spirit* was the key to his whole philosophy, and in Marx's early writings, e.g. *Manuscripts of 1844*, he objects to what he sees as Hegel's mythification of human nature and with it the mythification of labor. For Marx, the absolutist view of self-consciousness leads to an absolute negation of objectivity, not only of man, but also of the concrete, material world in which man, as a living member, necessarily exercises his objectivity which in turn transforms that world. In reviewing Marx's critique, special attention is given to its limits, not only in relation to Hegel's philosophy, but also to Marxist critiques of religion.

*** Licenciado en Filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Maestro en Filosofía por la U.N.A.M. Doctorante en filosofía por la U.N.A.M. Actualmente, Docente de La Universidad La Salle Pachuca.**

INTRODUCCIÓN

El propósito del presente ensayo consiste en desentrañar los puntos fundamentales de la crítica de Marx a la fenomenología de Hegel, y para esto es indispensable remitirnos al cuarto manuscrito de 1844, en el cual Marx expresamente intenta una crítica radical al sistema hegeliano teniendo como único punto de referencia a la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, obra que para Marx es la clave de la filosofía hegeliana. Por otro lado, hay que entender que la crítica de Marx a Hegel no es un mero ejercicio intelectual que el primero hiciera al margen de sus preocupaciones científicas, sino que Marx enfrenta a Hegel directamente, e indirectamente al hegelianismo de su tiempo, como la concepción de un mundo que es preciso superar a favor de una concepción científica y revolucionaria en la cual la “praxis” tome el lugar del pensamiento “abstracto” e irreal propio, según Marx, de la filosofía de Hegel. Y si bien, Marx, al principio de sus *Manuscritos de 1844*, ubica a Feuerbach y a Hegel como aquellos pensadores que han llevado a cabo ya una “verdadera revolución teórica”, no por eso no ve la necesidad apremiante de poner el sistema hegeliano mismo en su justa dimensión. Es decir, Marx, a diferencia de los epígonos hegelianos, que no han hecho sino permanecer en una concepción mistificada de la realidad y a los cuales Marx llama despectivamente “teólogos críticos”, intenta una crítica radical del sistema hegeliano. Así, nuestro texto intenta exponer los puntos centrales de la crítica, ya muy temprana, que Marx emprende contra el sistema hegeliano y, al mismo tiempo, exponemos los límites de esa misma crítica. A tal propósito nos hemos de apoyar en tres textos correspondientes al periodo de juventud de Marx: *La ideología alemana*, *Los manuscritos económico-filosóficos de 1844* y *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*.

Por último, pensamos que reflexionar sobre la crítica del joven Marx a Hegel no es un mero ejercicio erudito. Por el contrario, sostenemos que el encuentro crítico entre Marx y Hegel es la base de la reflexión posmoderna que ve el ocaso irremediable de la filosofía y, con ello, de una de las expresiones más altas de la cultura civilizada. En este sentido, se debe comprender que la tradición filosófica no puede ser un objeto museográfico, sino que siempre plantea la posibilidad de una reinterpretación como exigencia máxima de todo pensamiento productivo y original.

LA CRÍTICA DE MARX A LA FENOMENOLOGÍA DE HEGEL

En primer lugar vamos a presentar las líneas generales de la crítica de Marx a Hegel, para continuar en un segundo momento con los límites y aciertos de esa crítica.

Es muy importante enfatizar desde ahora que para el Marx de los manuscritos del 44, la *Fenomenología del espíritu* es la clave de toda la filosofía de Hegel: “Echemos una mirada al sistema hegeliano. Debemos comenzar por la fenomenología de Hegel, la verdadera cuna y el secreto de la filosofía hegeliana” (MARX, 1980, p. 112). Con estas palabras Marx indica, sin lugar a dudas, el lugar privilegiado que para él tiene esta obra para comprender la filosofía de Hegel. Es decir, estas palabras indican que “comenzar” por la *Fenomenología del espíritu* no sólo es tener ya la totalidad del sistema hegeliano, sino también la pauta interpretativa de todo ulterior escrito de Hegel. Por eso, creemos, indispensable para comprender los puntos centrales de la crítica de Marx a Hegel concentrarnos en lo expuesto por los manuscritos.

La crítica de Marx a la *Fenomenología del espíritu* aparece explícitamente expuesta como contenido del cuarto manuscrito, crítica que, como se sabe, no tuvo las características propias de un escrito que se elabora para ser publicado. Es decir, en el escrito, aparte de las repeticiones constantes, abundan frases cortas que concentran ideas muy complejas sobre Hegel y que presuponen un conocimiento parcial o total de la fenomenología. A pesar de esto, creemos que la crítica de Marx es perfectamente legible y suficientemente clara.

Dicho lo anterior, iniciamos nuestra exposición con una pregunta: ¿cómo enfrenta Marx la *necesidad* de “superar” las consecuencias filosóficas de la *Fenomenología del espíritu* y con ello a la filosofía hegeliana misma?

Marx dice en las primeras páginas de su cuarto manuscrito reservado para su crítica a Hegel:

Del mismo modo que, en sí, la conciencia abstracta es simplemente un momento diferencial de la autoconciencia, así también se manifiesta como resultado del movimiento la identidad de la autoconciencia con la conciencia, el saber absoluto, y el movimiento del pensamiento abstracto en cuanto resultado, movimiento que no se opera ya hacia el exterior, sino que queda oculto en sí mismo, es decir, la dialéctica del pensamiento puro, es el resultado (MARX, 1980, p. 117).

Lo primero que debe subrayarse de esta primera cita es el amplio movimiento del que Marx se sirve para abordar la problemática que implica el saber absoluto. En la cita hay una evidente alusión a los capítulos último y tercero de la obra de Hegel. En ambos casos Marx alude al proceso que identifica sujeto y objeto. En efecto, al final del tercer capítulo de la fenomenología de la conciencia resulta, por el devenir de la experiencia de la certeza sensible al plano no-sensible del entendimiento, que la conciencia se revele finalmente como conciencia de sí, experiencia por la cual “lo otro” de la conciencia se cancela y la conciencia misma se revela a sí misma como “un momento diferencial de la autoconciencia” (MARX, 1980, p. 116). Esto mismo sucede en el nivel más alto de la fenomenología de la conciencia, con la identidad de conciencia y autoconciencia que es ya identidad

entre pensamiento y ser, sujeto y objeto, necesidad y libertad, “conciliación de la tierra y el cielo”, en suma, el saber absoluto. Dicho esto, la conclusión crítica de Marx debemos ubicarla en las dos últimas líneas de la cita, es decir, en su afirmación de que esa “identidad” hegeliana sólo tiene lugar en el “pensamiento abstracto”. Identidad que por lo tanto no tiene lugar efectivamente en la realidad, esto es: un pensamiento puro, que por definición actúa al margen de la realidad efectiva no puede realizarse objetivamente en ésta y, por lo tanto, la objetividad absolutamente identificada con el sujeto, que “opera” en ese pensamiento, no puede operar más allá de ese pensamiento mismo.

De ahí, el otro lado de la conclusión crítica de Marx: el saber absoluto es el resultado de un movimiento des-objetivador “que no opera ya hacia el exterior”, sino que es un movimiento que tiene como resultado a la misma subjetividad, la cual en cuanto no se dirige ya a un objeto, sino a sí misma, es una subjetividad vacía de contenidos y, por eso, abstracta. Así, el sujeto del saber absoluto es mera contemplación de sí mismo.

Aquí reside en su total dimensión el núcleo fundamental de la crítica de Marx a Hegel: la *Fenomenología del espíritu* desemboca en la cancelación total del objeto por el sujeto, mismo que se hipostasía al extremo de separarse a sí mismo de toda objetividad extraña a su esencia. Con esto el filósofo parece eliminar de sí toda oposición, pero sólo a costa de desentenderse de la vida real de los hombres concretos. Concreción de la vida humana que para Marx es la única realidad posible a la que la fenomenología de Hegel puede, o debería, dirigirse. Así, esa cancelación de toda objetividad es totalmente indiferente para un mundo real, que el filósofo parece también olvidar. Ese saber absoluto que pretende ser toda realidad al margen de la realidad misma es, por tanto, la verdad de la tarea del filósofo y “la ciencia que comprende esto se llama fenomenología”.

De toda esta exposición de Marx se desprende otra dimensión más de su crítica: la concepción mistificada del hombre mismo, esto es:

La reapropiación de la esencia objetiva del hombre, (para una filosofía como la de Hegel) no sólo tiene, por tanto, la significación de superar la enajenación, sino también la objetividad, lo que significa, por tanto, que el hombre vale como una esencia no-objetiva, espiritualista (MARX, 1980, p. 124).

Esta cita nos indica ya que para Marx el espíritu hegeliano no es otra cosa que la esencia del hombre, pero que en Hegel esa “esencia” se ha invertido a tal extremo que ha perdido toda concreción y por eso toda realidad efectiva.

Para Marx, de lo que se trata ahora es de establecer que la esencia del hombre no es el “espíritu” al modo como lo entiende Hegel, sino la objetividad natural y la vida social que producen las acciones reales y limitadas de los hombres en su historia empíricamente observable. En este sentido, identificar al hombre con el “espíritu”, para Marx, tiene como consecuencia entender que las cosas tal como son, no son sino la exteriorización de una autoconciencia pura, lo

cual significa que esas cosas no sean en sí mismas lo que son, sino que son tales en cuanto son un producto de esa autoconciencia irreal. La autoconciencia entendida como “espíritu” y no como el hombre real, sólo puede “estatuir la coseidad” en tanto cosa abstracta (sólo en el pensamiento) y no como una cosa real. En este punto, Marx indica ya implícitamente que la clave interpretativa para comprender el sentido de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, es el hombre concreto o “real”.

En este sentido, lo que el “espíritu” hegeliano olvida es que si bien es cierto que el hombre puede “autoexteriorizarse” eso no quiere decir que se cancele totalmente lo exterior o los “objetos naturales reales”, al modo como un ente “todopoderoso” obraría; sino que el hombre al actuar necesariamente logra exteriorizarse en ese mundo natural, logra “estatuir un mundo real” pero nunca lo cancela totalmente, en cuanto se trata de un hombre situado en una limitación natural y social. El hombre real no puede nunca rebasar absolutamente esa exterioridad sin caer en el vacío de la subjetividad pura. En este sentido, el hombre real, al contrario, del pensar des-objetivador de la filosofía hegeliana, “estatuye solamente objetos”. Esto es, el hombre es antes que todo un ser natural, que naturalmente está dotado de “fuerzas vivas” (instintos, sentidos, capacidades) que fundamentalmente para Marx están ya ahí, dadas, y las cuales concurren en las acciones del hombre para permitirle producir según su nivel de desarrollo un determinado ámbito de objetos. El hombre, que es para Marx a quien en último término se refiere Hegel, no es por tanto ni una actividad pura separada de lo objetivo, ni una realidad absoluta que cree su objeto como supone Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Para Marx el hombre, en cambio, es un ser natural que “padece” las condiciones y limitaciones propias de cualquier otro ser vivo. En todo caso, si hay que buscar una peculiaridad de lo humano, ésta no debe buscarse en una capacidad ilimitada de producirse a sí mismo y a las cosas, sino que el hombre, a diferencia de otros seres vivos, puede producir por sí mismo las condiciones de su subsistencia natural.

En efecto, para el hombre real, el vestido, el techo y la procreación son necesidades que como tales requieren que se produzcan determinadas condiciones de vida que permitan que esas necesidades se satisfagan. El trabajo es la actividad humana que produce esas condiciones. Ambos, necesidad y trabajo, son aspectos correlativos de la actividad y de la esencia humana que deben ser comprendidos histórica y empíricamente como limitados, determinados y, en ese sentido, como “reales”. Al mismo tiempo, se necesita comprender que esa actividad es una actividad libre y consciente en cuanto que el hombre, a diferencia del animal, convierte esa misma actividad “en objeto de su voluntad y de su conciencia”. La objetividad que por el trabajo se realiza en las cosas de la naturaleza es, así, una actividad deliberada y, por eso, hay una diferencia infinita entre una acción humana y las acciones de un animal.

En suma, el hombre para Marx, es el ser natural que es capaz de separarse de su vida inmediata de forma consciente y voluntaria. De ahí, que el hombre no se realice en una subjetividad abstracta separada de lo real, en una actividad

meramente “espiritual”, como Hegel concibe al trabajo, sino en la afirmación del hombre concreto como ser consciente que se da en la producción práctica dentro de un mundo objetivo, o con palabras de Marx, que es capaz de una “elaboración de la naturaleza inorgánica”. Por tanto, “el único trabajo que Hegel conoce y reconoce, -dice Marx,- es el trabajo abstractamente espiritual” (MARX, 1980, p. 128). Esto quiere decir para Marx que la actividad del espíritu hegeliano no tiene otro cometido que cancelar toda enajenación eliminando absolutamente toda objetividad, actividad espiritual que sería la esencia misma de la filosofía y que, por tanto, nunca rebasa el ámbito del mero pensamiento.

De ahí que para Marx la concepción hegeliana del trabajo como una actividad espiritual olvida dos cosas principalmente: 1) que el trabajo es real, esto es, una actividad hecha por hombres limitados por sus necesidades y sus condiciones de producción, es decir, por la totalidad social en la que necesariamente se circunscriben; 2) que el trabajo real tiene un aspecto positivo y otro negativo. Positivo en cuanto que el trabajo permite al hombre subsistir como especie natural, y, negativo, en cuanto que el trabajo como enajenado se vuelve contra la especie misma al reducir la vida del hombre a un nivel de animalidad sin más, en cuanto que el producto del trabajo no satisface ya la necesidad propia, sino que se presenta como radicalmente extrañado a esa necesidad.

La concepción hegeliana del trabajo que sólo puede ver el lado positivo de éste, impide dar cuenta del trabajo como enajenado, el cual “arrebata” al hombre el objeto de su producción y con ello “su objetividad real”. Esto se debe a que Hegel se ha elevado por encima del trabajo real de los hombres concretos y en su lugar ha puesto una “actividad espiritual” que en realidad no produce otra cosa que a sí misma. Eso significa que la pretendida autosuficiencia del saber absoluto que reconcilia, según el filósofo, todas las oposiciones, nunca ha salido, ni podrá hacerlo, como hemos de ver de las meras abstracciones. Todo esto nos lleva a un punto más de la crítica de Marx, consecuencia última de su crítica de Hegel: la superación de la filosofía misma.

Para exponer los puntos centrales de esta crítica de la filosofía nos hemos de guiar por un texto de Marx muy cercano al momento de redacción de los manuscritos, *“Crítica de la filosofía del derecho de Hegel”*. En este texto Marx precisa fundamentalmente tres conceptos: religión, filosofía y revolución. El objeto de nuestro interés es determinar el papel que Marx asigna a la filosofía, pero hemos de comprobar que el concepto de religión y de revolución son ejes fundamentales para determinar ese papel. En primer lugar se debe comprender que para Marx la religión es algo que el hombre hace y que, por tanto, ésta debe ser remitida a la actividad humana misma y no a una entidad suprema y sobrenatural que pudiera justificarla. Pero si la religión no tiene un origen divino que la justifique, porque eso divino no existe según Marx, ¿cuál es, entonces, el motivo por el cual los hombres hacen religión? Para Marx este motivo está muy lejos de ser un motivo que provenga de un más allá, de una entidad supramundana, sino que, por el contrario, ese motivo tiene razones muy terrenales: la religión no es sino la “conciencia de sí”, de la propia dignidad

humana que no ha podido realizarse en el mundo real y que por lo tanto se ha “perdido a sí misma”. En este sentido la religión es la conciencia “tergiversada” del mundo. Es decir, para Marx, la religión es una compensación “fantástica” en un mundo enajenado en el cual el hombre concreto no puede ya reconocerse. En este sentido para Marx la religión es hasta cierto punto una crítica indirecta al mundo real, cuya crítica, sin embargo, la religión trata de cubrir con su “aroma espiritual”, esto es, la religión no se asume como crítica del mundo, según Marx, sino que por el contrario, se limita a la tarea de consolar al “pueblo” con un mundo ilusorio que se pretende como real.

En Marx la necesidad de la superación de la religión significa: una crítica a la religión que cumpla la tarea de desengañar al hombre para que éste vuelva la mirada a un mundo que es uno solo y, así, romper con esa oposición de la conciencia religiosa que ve dos mundos, uno al inverso del otro, que nunca han de coincidir por su necesaria relación de incompatibilidad: lo que pasa en uno no pasa en el otro y a la inversa. Desengañado el hombre de ese mundo invertido, puede ya dar forma a ese único mundo que se le enfrenta y al que, al mismo tiempo, necesariamente y sólo a ese mundo pertenece. Ese hombre “irreligioso” concebido por Marx es, entonces, la verdad del hombre que “entra en razón”.

La crítica de la concepción religiosa del mundo no debe tomarse como irrelevante en la postura de Marx. Por el contrario, la crítica a la religión, para Marx, tiene la tarea de superar la verdad de ese mundo del más allá para, hecho esto, “establecer la verdad del más acá”; tarea que en ese momento histórico Marx se atribuye a sí mismo. Hegel, por su parte, debe ser comprendido, según Marx, como quien ha avanzado con su *Fenomenología del espíritu* hacia la crítica que “desenmascara la enajenación de sí mismo” de la conciencia religiosa. El valor positivo de la filosofía se revela, ahora, como un avance en la crítica de la religión y, al mismo tiempo, como el antecedente necesario de una concepción verdadera del mundo, de modo tal que “la crítica del cielo se transforma así en crítica de la tierra” (MARX, 1980, p. 131). Pero, la filosofía, a diferencia de lo que cree Hegel, no puede transformar verdaderamente “la crítica del cielo” en “la crítica de la tierra” debido al carácter abstracto y contemplativo en el que la filosofía se sitúa necesariamente. Así, para Marx, mientras en otros pueblos se lleva a cabo una “ruptura práctica” con el estado moderno, en la Alemania del siglo XIX la crítica se reduce al mero “reflejo filosófico de esa situación”; así, la realización racional del hombre en el mundo real se reduce, por lo pronto, a una mera especulación que no hace nada respecto de la realidad de ese mundo, sino que lo deja tal como está. Por lo tanto, concluye Marx, se trata ahora de “negar a la filosofía”, de superarla. Esto no significa otra cosa para Marx que negar la forma “mistificada” del núcleo mismo de la dialéctica hegeliana: la negación de la negación. En efecto, para Marx, la superación como unidad de la oposición entre la afirmación y la negación cuya dinámica interna es la mediación por la negación de la negación, es correcta si es empírica e históricamente realizable en el mundo real en el que viven hombres concretos, pero es falsa cuando esa dimensión histórica y empírica se sustrae al proceso dialéctico mismo, como piensa Marx que hace Hegel. Dicho de otro modo, la eliminación de lo histórico y lo empírico del movimiento dialéctico

no hace otra cosa sino conducir a la abstracción de un sujeto absolutamente des-objetivado. Como se ve, para Marx la filosofía hegeliana es la expresión máxima de la abstracción filosófica. La filosofía hegeliana, así, no puede, en tanto metafísica y "ahistórica", realizarse a sí misma, de ahí la categórica afirmación de Marx "no se puede superar la filosofía sin realizarla" (MARX, 1980, p. 132). Para Marx sólo hay un único medio que permite superar la filosofía: la praxis, esto es: la revolución.

Hasta Hegel la filosofía había creído ingenuamente que la satisfacción de las necesidades se alcanzaría en el ámbito de una subjetividad absoluta. En cambio, es claro para Marx que quien ha de transformar la realidad, revolucionándola, no es un sujeto abstracto, que sólo habitaría en la cabeza del filósofo, sino "una clase de la sociedad burguesa que no es una clase de la sociedad burguesa" (MARX, 1980, p. 133), esto es, una clase de hombres concretos y perfectamente determinados: el proletariado. Así, el sujeto que ha de superar las enajenaciones de la historia no es el espíritu hegeliano, sino el sujeto que convertido "en hombre" realice su emancipación. Y, en todo caso la filosofía debe asumir el papel derivado e insuficiente de su saber. Esto es, el saber absoluto debe asumirse como superable por la praxis social. Por último, nosotros terminamos esta primera parte con una pregunta: ¿con su crítica a la religión y a la filosofía, Marx realmente se ha remontado más allá de la filosofía hegeliana?

Ahora, continuamos con nuestro intento de establecer los aciertos y límites de la crítica de Marx a Hegel.

Por el lado de los aciertos, es indudable que Marx alcanza toda su profundidad cuando su crítica a Hegel se dirige a ciertos pasajes de la fenomenología hegeliana que pueden leerse perfectamente en el sentido que Marx les otorga con su crítica. Es indiscutible la crítica de Marx cuando la dirige a una filosofía: la hegeliana, que ha hecho prevalecer el saber sobre la acción. En efecto, la *Fenomenología del espíritu* se puede leer como el ascenso de la conciencia ingenua al espíritu que se

reconoce al final en lo absoluto otro de sí. En ese punto, la dialéctica parece quedar encerrada en la lógica del saber absoluto y sólo ahí. Lo cual equivale a pensar que el movimiento dialéctico se encierra en el concepto como la expresión máxima del pensar filosófico. La negatividad actuante motor del movimiento dialéctico alcanza un nivel en el cual no es ya una razón negativa que busca en la identidad la no-identidad; sino una negatividad que se mueve en el plano más abstracto de la lógica hegeliana. Pero, también es indispensable establecer contra la crítica de Marx que hay la posibilidad de leer la fenomenología hegeliana como el ascenso a un nivel en el cual la negatividad fractura cualquier pretensión particular de mostrarse como la totalidad misma. Esto indica una lectura ingenua por parte de Marx en el sentido de que no da cuenta de la ambigüedad esencial e insuperable del propio discurso hegeliano.

Por el lado de la crítica de la religión que Marx hace tomando supuestamente conceptos hegelianos, debemos comprender en primer lugar que tal crítica corresponde efectivamente a un modo de la religión que presenta rasgos enajenantes, en ese punto la crítica de Marx es indiscutible. Pero, Marx hace equivaler abusivamente religión enajenante y religión sin más. Efectivamente, la religión enajenante es profundamente ideológica en cuanto es el reflejo particular y contingente de un grupo social con la fuerza cultural y política para imponerse. En esas condiciones es cierto que la religión enajenante hace imposible la unidad del “cielo” y la “tierra”. Pero, Marx parece no darse cuenta que la religión no puede reducirse a su expresión enajenada e ideológica. Precisemos: enajenación religiosa no sólo quiere decir que el hombre conciba las fuerzas naturales y sociales como fuera de su control en cuanto manifestaciones de un ser sobrenatural. “Enajenación” significa algo más preciso: significa que el hombre se percibe a sí mismo, a su propia capacidad transformadora, en forma de una entidad sustancial externa. Hasta ahí, Marx tiene razón en su crítica a la religión enajenante.

Pero, Marx no alcanza a comprender el verdadero concepto de religión que contiene la filosofía hegeliana. Marx a lo sumo se queda encerrado en la crítica ilustrada de la religión. Pero, el punto es que Hegel ve más allá de esta crítica ilustrada, superándola. Así, en la relación invertida entre un Dios todopoderoso y la impotencia del hombre, no se trata de reconocer esa entidad como extraña y restablecer la creatividad del hombre robada por esa imagen enajenante. Marx no toma en cuenta la necesidad de que esa relación enajenante entre Dios y el hombre se refleje en el propio Dios. En efecto, no se rompe el hechizo con afirmar que la verdad de Dios es el hombre, no basta, pues, que el hombre se reconozca a sí mismo en su imagen invertida: la clave es que esa entidad todopoderosa se ha de escindir y engendrar al hombre, la encarnación. Marx no alcanza a ver con su crítica a la religión la dialéctica del movimiento que va de la enajenación a la glorificación del mundo.

CONCLUSIÓN

Nosotros pensamos que el sentido de la crítica del joven Marx a Hegel es pertinente en un punto fundamental: la Fenomenología de Hegel debe ser leída en clave antropológica con el objeto de acercar la filosofía de Hegel a los problemas concretos de la actividad y de la cotidianidad del hombre. Pero Marx se equivoca al pretender que la clave antropológica es la única clave hermenéutica de la filosofía de Hegel. La filosofía de Hegel admite, a diferencia de lo que cree Marx, otras lecturas: teológica, ontológica, política, psicoanalítica, estructuralista y hasta existencial. Ahora bien, la crítica de Marx respecto a la “des-objetivación absoluta” que según Marx implica la conciencia de sí del espíritu hegeliano es el resultado de una confusión que hace equivaler enajenación y objetividad, equivalencia que Marx atribuye equivocadamente a Hegel. Marx no comprende el principio filosófico hegeliano que aparece en el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* (HEGEL, 1986, p. 25) consistente en establecer que lo verdadero en filosofía no sólo consiste en pensar la “sustancialidad”, sino al mismo tiempo a la sustancia como

sujeto. En efecto, no se trata de negar absolutamente la objetividad a favor de la conciencia abstracta del filósofo. De lo que se trata es, por el contrario, de reconocer en la objetividad determinada la negatividad actuante que no cancela el carácter determinado de la objetividad, sino que la actividad negativa tiene la capacidad de determinarse de otro modo. Por último, la afirmación marxista de que con Hegel se llega a la expresión máxima e insuperable de la filosofía misma, no da cuenta de que la dialéctica hegeliana puede pensarse como abierta e imposible de conciliar en un punto definitivo. Anunciar la muerte de la filosofía, como Marx parece insinuar, no es otra cosa que una pretensión ultraconservadora de convencernos de la necesidad de la muerte de la razón negativa o crítica, lugar privilegiado de la pregunta por la humanización de las instituciones sociales y de la humanización de la historia misma del hombre.

REFERENCIAS

HEGEL, Friedrich, (1986). *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.

MARX, Karl, (1980). *Manuscritos económico-filosóficos de 1844*, México: Editorial Era.

-, (1980). *La ideología alemana*, México: Editorial Progreso.

-, (1986). *Crítica a la filosofía del derecho de Hegel*, México: Editorial Progreso.